

CEDI - P. I. B.
DATA 07/03/94
COD. K4D00009

XVII Encontro Anual da ANPOCS

Curt Nimuendaju e o lugar do índio na sociedade brasileira

**Luís Donisete Benzi Grupioni
(Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da USP e
Bolsista do CEBRAP)**

"Seminário Temático: Raça e Mestiçagem no Pensamento Social Brasileiro - Trabalho apresentado no XVII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu-MG, 22-25 de outubro de 1993.

**Curt Nimuendaju e o lugar do índio na sociedade
brasileira(*)**

Luís Donisete Benzi Grupioni
(Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social na USP e
Bolsista do CEBRAP)

Apresentação

Curt Nimuendaju, etnólogo auto-didata que durante mais de quarenta anos esteve pelos sertões brasileiros, contatando quase meia centena de grupos indígenas e deixando obra vasta e de imenso valor que não se restringe a etnologia, mas se estende pela lingüística, história, cartografia, arqueologia e indigenismo, é conhecido pela defesa intransigente que promovia do índio brasileiro. Episódios como a denúncia que faz contra a Fundação Brasil Central, pouco antes de sua morte; ou, anos antes, quando se arrepende de ter realizado os trabalhos de pacificação dos Parintintin do rio Madeira frequentam as notas biográficas escritas sobre esse autor. Até este momento, nenhuma análise mais detida foi empreendida sobre sua obra no que se refere a um projeto para o futuro dos índios no Brasil. Certo estava ele das dificuldades destas sociedades em se preservar frente à expansão da sociedade brasileira e da necessidade de registrar o que ainda não havia sido perdido ou comprometido. Mas, qual seria o lugar do índio na sociedade brasileira no pensamento de Nimuendaju ? Que projeto ele construiu para aquelas sociedades ? Como seu pensamento dialoga com aqueles que trataram a questão da raça e da mestiçagem no Brasil ? Esta comunicação tem por objetivo enfrentar tais questões.

*
* *

(*) Neste texto apresento alguns resultados da pesquisa que venho desenvolvendo para a obtenção do título de Mestre em Antropologia junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo que versa sobre Curt Nimuendaju e o início da etnologia indígena no Brasil. Conto com o apoio do "Programa de Dotações para Pesquisa da ANPOCS, com recursos da Fundação Ford", categoria B para a ano de 1993.

Nimuendaju no Brasil

Antes de nos defrontarmos com a obra de Nimuendaju procurando identificar um possível projeto para os índios brasileiros, passemos, ainda que rapidamente, por alguns episódios que marcam sua biografia.

O etnólogo alemão que marcou o desenvolvimento da etnologia no Brasil, nasceu sob o nome de Curt Unkel, em abril de 1883 em Jena, cidade da Thuringia, na Alemanha. O pai, comerciante, faleceu numa viagem a Moscou no ano de nascimento do filho e a mãe veio a falecer pouco tempo depois, sendo o menino criado pela avó e depois por uma tia. Aos dezesseis anos, torna-se aprendiz de mecânico-ótico na empresa Zeiss, onde começa a trabalhar após cursar o secundário. Na biblioteca da fábrica, o rapaz passava suas horas de lazer lendo livros e estudando mapas sobre a América. Em 1903, com o auxílio financeiro prestado por sua meia-irmã, emigra para o Brasil, acompanhando a leva migratória de alemães da Thuringia e da Prússia.

Em São Paulo, Curt se emprega numa loja de ferragens de um alemão, na rua Florêncio de Abreu e começa a manter contatos com Hermann von Ihering, então diretor do Museu Paulista. *"Ihering era seu compatriota e foi, possivelmente, quem o atraiu para aquele instituto científico, já então dos mais reputados dentro e fora do continente"* (Nunes Pereira, 1946:17).

Em 1905 entra em contato pela primeira vez com os índios Guarani e Kaingang na região de Bauru, no interior do Estado de São Paulo. No ano seguinte inicia pesquisa junto aos índios Apapokuva-Guarani, sendo adotado ritualmente pela tribo e recebendo, na cerimônia do Nimongaraí, o nome de Nimuendaju -*"o ser que cria ou faz o seu próprio lar"*, que passaria a ser utilizado na sua assinatura(1). Alguns anos depois, naturaliza-se brasileiro, assumindo definitivamente o nome de Curt Nimuendaju(2).

(1) Há várias explicações para o significado do nome Nimuendaju. Numa carta a Baldus (1944), Nimuendaju dá a significação posta acima e também esta: "arranjar um lugar para si". Para J. Mattoso Câmara é "aquele que fez residência entre nós". Juan Francisco Recalde diz que a palavra Nimuendá significa "aquele que soube abrir o seu próprio caminho neste mundo e conquistou o seu lugar". Para Frederico Edelweiss é "o que definitivamente toma pausa, o que se incorpora".

(2) Outras tribos, além dos Apapokuva-Guarani incorporaram Nimuendaju como um dos seus: os Apinayé do Tocantins o integraram em uma das metades com que se divide a tribo dando-lhe o nome de Tamga'ga, sendo adotado pela mãe do chefe Matuk, que tinha muita fama na região do Araguaia-Tocantins. Também os Ramkokamekra, da aldeia do Ponto, no alto Mearim, lhe impuseram o nome de um falecido chefe numa

Em 1909, por encargo do Museu Paulista, Nimuendaju se embrenha no interior do Estado de São Paulo a procura de algumas mulheres que teriam sobrevivido ao extermínio da tribo Oti. O relatório desta expedição, que dá conta do fim da tribo dos Oti, é publicado no periódico Deutsche Zeitung e depois, em forma reduzida, em O Estado de São Paulo. Tratava-se de uma de suas primeiras publicações, de uma série que contribuiria de forma decisiva para o conhecimento dos índios brasileiros.

É nessa época que Nimuendaju ingressa nos quadros do recém-criado Serviço de Proteção aos Índios, ao qual prestaria serviços em diferentes momentos de sua vida junto a diversos grupos indígenas. Até este momento ele tinha entrado em contato com os Guarani, Kaingang, Terena, Ofaié e Oti. Em 1913 deixa a cidade de São Paulo, mudando-se definitivamente para Belém do Pará. A serviço do SPI e por conta própria inicia pesquisa e visita os índios Canela -no Maranhão-, Tembé, Timbira, Urubu -na região do Gurupi-, Aparai -no Paru e Jari-, Yuruna, Xipaya, Arara, Kayapó - no Xingu, Iriri e Curuá-, e na região do rio Madeira com os Parintintin, Mura, Pirahã, Tora e Matanawi.

Embora Curt Nimuendaju não relate as condições de realização de suas pesquisas entre os grupos indígenas - prática recente na etnologia-, Melatti (1985) chama atenção para a possível combinação de duas maneiras distintas de trabalho de campo, aquela praticada pelos pesquisadores das primeiras décadas deste século e aquela que caracteriza os etnólogos modernos. O estilo de Nimuendaju poderia ser descrito como o do trabalho de campo fragmentado, com retornos sistemáticos e permanências mais ou menos longas e pela simultaneidade de suas pesquisas: realizava investigações entre vários grupos indígenas ao mesmo tempo(3).

Um ano depois de sua instalação em Belém do Pará publica em Berlim *Die Sagen von der Erschaffung...* (*As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-guarani*), obra que pela repercussão e pelos desdobramentos, segundo Viveiros de Castro (1987), funda a etnologia Guarani contemporânea. A obra só será

cerimônia que reuniu toda a comunidade. (Cf. Schaden, 1973:20 e Pereira, 1946:45).

(3) É no estabelecimento de uma relação mais duradoura com os índios propiciada por curtas mas sucessivas visitas, de um lado, e no comprometimento político do antropólogo com os destinos da comunidade indígena que ele estuda, por outro, que reside a especificidade do trabalho de campo praticado pelos antropólogos brasileiros e que se reflete no conhecimento por eles produzidos. "Brazilian ethnographers maintain an ongoing interaction with the people they study, amassing ethnographic material through the years and never, really, cutting off their ties with them" (Ramos, 1990: 13).

publicada em português, setenta e três anos após sua publicação em alemão, apesar de se constituir numa das monografias mais famosas da etnologia brasileira.

1922 seria um ano marcante na vida de Nimuendaju. Além de sua naturalização, ele comandaria a empreita de pacificação dos índios Parintintin, do médio Madeira, "a mais aguerrida tribo com que o SPI teve de defrontar-se" nos dizeres de Darcy Ribeiro, e a qual se arrependeria alguns anos depois, visto o rápido declínio populacional e cultural desta tribo. "Como sói acontecer, a aceitação de relações pacíficas com o mundo dos brancos foi o passo inicial para o declínio da tribo dos Parintintin, hoje reduzida a uns míseros restos. Desde logo, o impacto de epidemias teve efeito devastador e Nimuendaju não tardou a lamentar a empresa que executara com tanta coragem e firmeza. 'Nunca mais, disse, ajudarei a pacificar uma tribo'" (Schaden, 1968:15). Os relatórios sobre a pacificação dos Parintintin foram utilizados pelo escritor português José Maria Ferreira de Castro, para escrever o romance O Instinto Selvagem, prometido a Rondon e onde Nimuendaju aparece como personagem central.

Neste ano, ainda, Nimuendaju realiza a primeira de uma série de viagens à região Amazônica que seriam financiadas pelo Museu de Gotemburgo, então dirigido pelo Barão Erlkand von Nordenskiöld, interessado em obter coleções etnográficas e arqueológicas para suas pesquisas e enriquecimento de seu acervo. Outros museus europeus, como o de Hamburgo, Dresden e Leipzig também financiariam expedições de Nimuendaju, permitindo que este viajasse por outras áreas indígenas. Para esses museus ele realizou escavações na área do Tapajós, Mariacua, Guiana, Marajó, Caviana, Trombetas, Jamundá, Tocantins e Madeira e com o apoio financeiro recebido esteve entre os Palikur e Uaça no Oiapoque; Mura e Munduruku, no Amazonas e Madeira; Baniwa, Wanana, Tariana, Tucanos e Maku, na região do Rio Negro, Içana e Uaupés e Apinayé, Canelas, Krikati, Krepum-Kateye, Pukobye, Guajajara, Xerente e Krahó no Maranhão, em Goiás e no Tocantins.

O colecionismo, praticado por Nimuendaju, era uma atividade recorrente e valorizada entre os antropólogos eminentes deste período e é provável que Nimuendaju tenha mantido contatos com outros etnólogos que estavam envolvidos com a coleta e organização de artefatos etnográficos em museus. Segundo Castro Faria, a vida de Nimuendaju é parte importante do processo de colecionismo que dominava os museus de etnografia da época e sua trajetória "se entrecruza com as trajetórias de muitos outros profissionais consagrados, que no campo intelectual europeu ocupavam posições de relevo na classe dominante, dirigiam instituições científicas patrocinadas pelo Estado, manipulavam as políticas nacionais de favorecimento científico" (1981: 17).

Ainda em 22 Curt Nimuendaju é eleito membro da Societé des Americanistes de Paris, começando a publicar

sistematicamente no seu jornal, principalmente seus trabalhos sobre línguas indígenas.

Com apoio financeiro do Carnegie Institution, de Washington, Curt Nimuendaju volta à Europa para estudar no Museu de Gotemburgo e faz uma visita à terra natal. Foi a única interrupção em suas investigações junto aos índios, desde que havia mantido os primeiros contatos com os Guarani em São Paulo. Ainda com suporte deste instituto esteve entre os Canela no Maranhão e entre os Fulniô e Xucuru em Pernambuco.

No ano seguinte, ele escreve a Robert Lowie enviando um manuscrito como amostra de seu trabalho e solicitando apoio para suas pesquisas. Lowie consegue um auxílio para trabalho de campo junto ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade da Califórnia e começa a partir daí uma associação que duraria até a morte de Nimuendaju. Lowie não só traduziu para o inglês certos trabalhos de Nimuendaju, como também assinou junto com ele alguns outros, possibilitando que ele viesse a se tornar conhecido internacionalmente, além do circuito das publicações em alemão. Com suporte da Universidade da Califórnia, Nimuendaju retorna aos Canela no Maranhão, aos Apinayé e Xerente no Tocantins e pode visitar os Pataxó, Kamakã, Maxakari e Botocudos distribuídos na Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo (4).

Com o apoio do Museu Paraense e do Museu Nacional Nimuendaju visita os Gorotire e os Kayapó dos Arraias e pode retornar, em 1941, aos Tikuna, no Solimões, onde tinha estado 12 anos antes por um curto período de 15 dias. "Na segunda viagem, realizada em 1941, esteve entre os

(4) Lowie em seu relato autobiográfico diz que mantinha uma correspondência regular com Nimuendaju, só interrompida durante os períodos de trabalho de campo de Nimuendaju. Segundo Lowie, Nimuendaju tinha uma extraordinária habilidade para a observação, e "When I asked him a simple question, I received practically a master's thesis in reply. Sometimes it seemed to me unfair that I should be sitting comfortably at home while he was going up dangerous rivers, plodding through tropical forests, or fruitlessly visiting tribes that had been almost wiped out by epidemics of measles. But he asked nothing better than to go among the Indians; all he wanted out of life was enough financial support to make his journeys. I could guide him to some extent, since I had had more formal training; and I could interpret his results, adding comparisons with data from other regions. I consider my own difficulties of travel as nothing in comparison to his" (Lowie, 1959: 121). É desta forma que Lowie, escrevendo sobre sua relação com Nimuendaju, conclui "Nimuendaju and I found each other by sheer accident, but we made a good team, partly because of our common German heritage and our common thirst for facts and proofs" (1959: 126).

Ticuna pelo período de seis meses. A sua monografia, redigida em 1943 em Belém do Pará e publicada por Robert Lowie em 1952, incorpora os dados das três viagens, embora a maioria de suas informações decorram das duas últimas, nas quais ele mesmo contabiliza onze meses de trabalho de campo" (Oliveira Filho, 1992:111).

Em 1942 Nimuendaju elabora para o Bureau of American Ethnology do Smithsonian Institution, o primeiro "Mapa Etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes", que seria copiado em proporções menores e de forma setorizada e publicado no Handbook of South American Indians, organizado por Julian H. Steward, e para o qual Nimuendaju contribuiria com vários artigos. Faria nos anos seguintes outras versões deste mapa para o Museu Paranaense(1943) e para o Museu Nacional (1944). Este mapa representa a primeira grande síntese do conhecimento etnológico disponível até 1944, reunindo informações sobre localização, filiação lingüística e movimentos de migração de tribos extintas e existentes ainda hoje no Brasil. Anos depois, no espólio de Nimuendaju, foi encontrado um manuscrito que provavelmente estaria sendo preparado para publicação e que continha todos os mitos coletados por Nimuendaju. É provável, assim, que nessa fase de sua vida Nimuendaju estivesse preocupado com a elaboração de sínteses do vasto conhecimento que havia acumulado ao longo de suas expedições (5).

E suas expedições nem sempre transcorreram em clima favorável. A defesa intransigente dos índios e as denúncias que promovia lhe custaram em 1942 a acusação de espião nazista (6). Nesta época, estava sob o patrocínio do Museu Goeldi e do Museu Nacional realizando uma longa estadia de campo junto aos índios Tikuna, recolhendo dados para terminar sua monografia sobre esses índios, quando foi preso "*como criminoso de guerra e, em condições humilhantes, levado a Manaus sob escolta militar*" (Schaden, 1973:21). Em diversos momentos de sua vida, Nimuendaju teve atritos com

(5) Eduardo Viveiros de Castro, curador do espólio de Curt Nimuendaju no Museu Nacional, disse-me que havia também uma listagem de palavras indígenas onde estaria copilado os diferentes levantamentos que havia realizado. Há notícia, ainda, da existência de um suposto diário erótico, onde estariam registradas suas aventuras amorosas em campo.

(6) O comprometimento político dos antropólogos com o destino das populações indígenas estudadas pode ser visto como mais um elemento de caracterização da etnologia no Brasil. Ao mesmo tempo em que os posicionamentos políticos dos antropólogos os colocam em relação com outros agentes que compõem o campo indigenista, eles permitem um mapeamento interno da etnologia, entre aqueles que defendem um engajamento dos pesquisadores e aqueles que defendem uma neutralidade acadêmica; entre aqueles que atuam nas ONGs e aqueles que não tomam parte neste tipo de atividade.

representantes de órgãos do governo e com particulares pela forma com que os "neo-brasileiros" tratavam os índios.

Em dezembro de 1945 Nimuendaju chega a Santa Rita do Weil para continuar suas pesquisas junto aos Tikuna. Morre de forma inesperada e misteriosa no dia seguinte a sua chegada à área. Diferentes versões sobre sua morte são construídas e vão desde a morte natural, visto que não andava bem de saúde, até o envenenamento por parte dos índios, descontentes com o seu envolvimento com mulheres da tribo, ou por parte de regionais, que o hostilizavam devido sua atuação em favor dos índios na área (7).

Os motivos da morte de Nimuendaju se tornaram um mistério intrigante, e seus restos mortais estiveram envolvidos em processos insólitos até encontrar um destino definitivo, muitos anos após sua morte. Em fevereiro de 1956 foi realizada a exumação dos restos mortais de Curt Nimuendaju, então enterrado no cemitério Santa Maria no Amazonas e depois enviados para São Paulo. Aqui, a Sociedade Brasileira de Sociologia promoveu uma solenidade depositando os ossos de Nimuendaju numa urna, em forma de Igaçaba, cuja guarda foi confiada ao Museu Paulista (8). *"E a urna e os despojos de Nimuendaju ficaram desde então no Museu Paulista, às portas do Setor de Etnologia. A igaçaba foi violada, um tapetinho vermelho esgueirou-se para seu interior, a cera de numerosas velas escorreu pelo granito polido, e durante 23 anos antropólogos visitantes, nacionais e estrangeiros, fitaram-na compadecidos ou com revolta nos olhos"* (Hartmann, 1987:190). Em 1978 iniciou-se um processo administrativo na USP, cujo desfecho se deu em setembro de 1981, quando inumou-se definitivamente os restos mortais de Curt Nimuendaju no Cemitério do Redentor, em São Paulo.

O espólio de Curt Nimuendaju foi adquirido da viúva do etnólogo, D. Jovelina Nimuendaju, com quem ele havia se

(7) Num artigo comentando as diferentes versões para a morte do etnólogo, Laraia escreve "Nimuendaju constituiu-se numa das poucas figuras lendárias da etnologia brasileira. Todos os novos antropólogos costumam se maravilhar com suas aventuras junto aos grupos indígenas de difícil acesso na época (...) Seus feitos passaram a ser considerados como capítulos da epopéia da antropologia no Brasil (...) Mas se a vida de Curt Nimuendaju já faz parte de nossa mitologia, é a sua morte (...) que se tornou um mistério intrigante (...) De fato, para vida tão aventureira, uma morte apenas não seria suficiente como desfecho (...) O fato é que, para Nimuendaju, uma só morte seria pouca coisa." (1988:70-71)

(8) Participaram da cerimônia, entre outros, Dr. Herbert Baldus, Fernando de Azevedo, Egon Schaden, Harald Schultz, Antonio Candido de Mello e Souza, Aziz Simão, Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni. Schaden (1973:28) relata que havia um projeto de construção de uma cripta na Cidade Universitária da USP onde a urna seria colocada.

casado na década de 20, pelo Museu Nacional, através da intermediação de José Maria Malcher, chefe da 2. Inspetoria Regional do SPI, junto a então diretora Dra. Heloísa Alberto Torres, em 1950. Desse arquivo tem saído algumas obras inéditas de Nimuendaju, que estão engrossando o rol das obras póstumas dele publicadas (9).

A obra de Nimuendaju

É a partir da leitura da obra de Nimuendaju que pretendo tecer algumas considerações a cerca das questões propostas no início desta comunicação. Com isto faço, de saída, uma ressalva metodológica importante: não trabalho aqui com materiais inéditos e com a correspondência -vasta e dispersa- de Curt Nimuendaju a qual, não tenho dúvidas, trará -no futuro- novos elementos para esta discussão, contribuindo para uma melhor compreensão da visão de Nimuendaju sobre o lugar do índio na sociedade brasileira.

Um outro comentário inicial se impõe: diferentemente de outros autores que se dedicaram a pensar o problema do índio em relação a conformação do território brasileiro ou a constituição de um novo tipo racial nacional, Nimuendaju não engrossa o debate travado na virada deste século sobre a questão da raça e da mestiçagem no Brasil. Em sua vasta produção, que contabiliza mais de 70 textos publicados - entre monografias, artigos, relatórios e levantamentos lingüísticos e excluindo aí as traduções e re-publicações, o que elevaria este número para a casa de uma centena de trabalhos- não há um específico que trate deste assunto. É muito provável que Nimuendaju não só estivesse a par dos termos deste debate, como tivesse lido a maioria desses autores, embora não haja em sua produção referências explícitas a isto. Nimuendaju leu e em alguns de seus textos há referências, comentários e críticas aos trabalhos, por

(9) Interessante notar que entre os comentadores de Nimuendaju, um dos poucos a problematizar a veneração mitológica prestada a este etnólogo é Viveiros de Castro: "Muito já se escreveu sobre Nimuendaju, e a aura que cerca seu nome cada vez mais transborda os limites da etnologia, ganhando foros de lenda tanto maiores quanto mais se substitui a frequência de seus trabalhos por evocações rituais de seus méritos e por uma tradição confusa sobre sua personalidade e sua biografia. A vida-obra de Nimuendaju ainda está à espera de um estudo que lhe faça justiça; à parte alguns curtos ensaios sobre aspectos específicos de suas pesquisas, o que se tem são necrológios e outros textos de circunstância, revivindicações totêmicas e toda uma hagiologia folclórica própria do métier, exprimindo muito mais os mitos e tensões inerentes ao campo antropológico-indigenista que qualquer outra coisa"(Viveiros de Castro, 1987: xviii).

exemplo, de von Martius e Couto de Magalhães, autores que se preocuparam em equacionar o problema indígena, seja em termos da recuperação da figura do índio pela historiografia nacional, seja em termos da civilização e da efetiva integração dos índios à nação brasileira. Nimuendaju não dialoga com este debate e este é o primeiro ponto aqui a ser ressaltado.

Diante da inexistência de um texto específico que delineasse um projeto político para os índios brasileiros, a minha pergunta é se o conjunto dos textos deste autor secreta um projeto para o futuro dos índios ou não. Estou preocupado em tentar identificar -a partir de uma leitura ainda que superficial e panorâmica- se nas entrelinhas dos trabalhos de Nimuendaju poderíamos nos aproximar da visão deste autor sobre o lugar do índio na sociedade brasileira. Para alcançar tal objetivo, vou propor uma divisão da obra de Nimuendaju, de forma que esse conjunto heterogêneo e amplo de textos possam ser divididos e agrupados em torno de certas características que respondam a dois critérios relacionados: o de forma e conteúdo. Embora alguns trabalhos possam ser classificados em mais de uma categoria, vou proceder a divisão, levando-se em conta os aspectos principais e mais característicos dos textos.

*
* *
*

Como muitos já salientaram, Nimuendaju não é um especialista na forma como concebemos hoje esta figura. É, antes, um pesquisador marcado por um amplo interesse, que não se restringia a descrição das culturas indígenas, mas se enveredava pelo registro de idiomas indígenas desconhecidos, realizava escavações exploratórias de caráter arqueológico, procedia levantamentos cartográficos de territórios pouco conhecidos e se dedicava à formação criteriosa de coleções etnográficas. Aliado ao seu amplo conhecimento empírico de diferentes grupos indígenas estava o domínio da bibliografia especializada existente na época, tornando-o a maior autoridade no campo da etnologia indígena brasileira durante toda a primeira metade deste século. De sua vasta obra, sabe-se pouco sobre suas contribuições à lingüística e menos ainda quanto à arqueologia. O reconhecimento de seu mérito como cientista e como indigenista atuante fica mesmo por conta de seus trabalhos etnológicos, sendo inúmeros os artigos e relatórios produzidos durante suas viagens às áreas indígenas. Algumas obras, por sua vez, foram fundamentais para o desenvolvimento da etnologia sul-americana, entre elas estão aquelas apresentadas na forma de monografias (10).

(10) O elenco das habilidades de Nimuendaju é muito impressionante. Como um autodidata pode se tornar o expoente máximo de uma disciplina altamente especializada e em fase de institucionalização ? Seus trabalhos pioneiros vão se

Na monografia sobre a religião dos Apapocúva-Guarani, obra reconhecida como de fundamental importância para a etnologia Guarani, Nimuendaju, nessa época um autor estreado, é um dos primeiros a se perguntar sobre a origem do misticismo Guarani e a introduzir na literatura o tema da "Terra Sem Mal". "É aqui que se encontra a primeira descrição da escatologia Guarani, a qual articula um dualismo espiritual do ser humano a uma lógica de sublimação da corporalidade, e que gira em torno do tema de uma aniquilação cósmica da qual é possível escapar pelo acesso *hic et nunc* ao paraíso - uma escatologia que afirma a finitude humana mas ao mesmo tempo persegue a superação imediata desta condição pela ascese ou pelo excesso" (Viveiros de Castro, 1987: xxvi). Ainda segundo Viveiros de Castro, esta obra terá repercussões na produção subsequente sobre os Guarani com Alfred Métraux, Egon Schaden, Leon Cadogan, Pierre e Hélène Clastres, Georg Grunberg e outros, e mesmo as lacunas presentes neste recorte inaugural de Nimuendaju "fizeram escolas", como a concentração na copilação e exegese de textos, deixando de lado a descrição da morfologia e da estrutura social dos Guarani.

Se *As lendas de Criação...* são fundantes para a etnologia Guarani -embora o autor inicie este texto dizendo que esses índios eram tão conhecidos que pareceria supérfluo escrever mais alguma coisa a seu respeito-, muito mais o são as monografias sobre os Apinayé (1939), Ramkokamekra-Canela (1946) e Xerente (1942) para a etnologia dos Jê. A partir dos dados apresentados em suas três monografias e do delineamento da problemática de sociedades tidas como

constituir em pontos de partida de indagações que vão caracterizar todo o desenvolvimento da disciplina no país. É neste sentido que Nimuendaju é visto como um "ideal" de etnólogo que concentraria muitas das qualidades e atributos que em princípio definiriam hoje um "bom etnólogo": amplo e profundo conhecimento de diversos grupos indígenas, não especialização, sensibilidade extrema para revelar os aspectos mais marcantes das culturas estudadas, atuação comprometida com o destino dos índios e contribuições originais para o desenvolvimento da disciplina. Vários leitores e comentadores da obra de Nimuendaju assinalam de forma recorrente alguns traços que distinguem o seu estilo. O mais marcante, sem dúvida, é a sua perspectiva puramente etnográfica, abstendo-se de proceder a explicações e interpretações, subordinando a especulação à descrição séria e pertinente. Outra característica é a sua capacidade de perceber e apresentar as preocupações essenciais e dominantes da cultura estudada, caracterizando com refinamento o ethos e a visão de mundo do povo estudado. A habilidade para apreensão das línguas nativas, o que lhe possibilitava recolher extensos vocabulários bem como textos vernáculos é também sempre lembrado. E por fim, seu ardor em denunciar as injustiças a que os índios estavam constantemente submetidos.

tecnologicamente simples, embora apresentando uma complexidade sociológica intrigante com uma vida ritual e cerimonial intensa, Robert Lowie e Lévi-Strauss lançariam hipóteses que conduziriam aos famosos estudos sobre os Jê da década de 60 em diante, e que mudariam decisivamente a etnologia indígena no continente. (Cf. Maybury-Lewis, 1979)

A importância dessas monografias, entretanto, não se restringe ao fato de terem impressionado os especialistas quanto à complexidade das estruturas dualísticas existentes em alguns grupos Jê, mas se deve também ao estabelecimento de um padrão técnico do escrever etnográfico, até então inexistente. *"Apesar de seus tamanhos desiguais, as três monografias apresentam uma distribuição semelhante de tópicos. Os itens iniciais são sempre dados históricos, discussão do nome da tribo e classificação de sua língua. Em seguida vêm os itens referentes às divisões da tribo e à organização familiar. No final, jogos, guerra e lei precedem o capítulo sobre religião. Os mitos encerram o volume"* (Melatti, 1985:9). Além desta forma padronizada, tais monografias -em que pese o pioneirismo dessa forma de comunicar os resultados da investigação- traziam problemas e revelevam a sensibilidade do autor para aprender os temas essenciais de cada cultura estudada. São esses atributos que marcam, de certa forma, a atual escrita etnográfica (11).

O que é digno de ser notado, ainda, é que são essas monografias apresentadas sob um esquema relativamente rígido, sem nenhum recurso estilístico que pudesse ser tomado como um apelo à atenção de seus leitores que abriram uma nova área cultural e trouxeram novos problemas para a etnologia sul-americana, deslocando seu campo de preocupações e condicionando seu desenvolvimento futuro (Cf. Mellati, 1985: 9). Eu incluiria, ainda nesta categoria, o trabalho sobre os Parintintin -refiro-me ao "Os índios Parintintin do rio Madeira" publicado em 1924 no Journal de la Societé des Américanistes de Paris-, cuja composição (temas abordados e tamanho) segue o padrão de uma monografia.

Outra obra de envergadura é o Mapa Etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes (1943-44), que representa um esforço monumental de síntese do conhecimento disponível sobre os grupos indígenas no Brasil e regiões próximas, que parecia se integrar num projeto mais amplo no qual Nimuendaju estaria trabalhando, e que traria resultados

(11) Anthony Seeger ao escrever sobre as condições de realização de sua pesquisa entre os Suyá, num texto que se tornou muito conhecido na etnologia ("Pesquisa de campo: uma criança no mundo"), diz que "uma das dificuldades de um antropólogo é saber quando deixar de trabalhar com um grupo". Que critérios utilizava Nimuendaju para passar de um grupo para outro ou para encerrar suas monografias? Há que se procurar responder tal indagação.

quanto à mitologia e à lingüística, e que foram abortados diante de sua morte súbita. Neste mapa estavam conjugadas informações coletadas por Nimuendaju em campo e dados provenientes da literatura, checados e copilados por ele. Acompanhado de três índices (bibliográfico -onde constam 973 indicações-, tribos e autores), o mapa não é só resultado de um trabalho de fôlego de um etnólogo consciencioso, mas também de um exímio artesão. Medindo 2 metros por 2, a terceira versão do mapa elaborado para o Museu Nacional é concluída em quase quatro meses de trabalho em 1943. *"Comecei o trabalho do mapa no dia 5 de setembro. Vou progredindo devagar porque não aguento mais que umas cinco horas por dia na posição forçada a que o tamanho do mapa me obriga. Quando o mapa chegar no museu a Sra. me dirá se isto é ou não um trabalho de 4 meses"* escreveria Curt Nimuendaju a D.Heloisa Alberto Torres, diretora do Museu Nacional na época. Apesar da importância deste mapa ele só será publicado 37 anos após a sua confecção (12).

A produção cartográfica de Nimuendaju pode ainda ser avaliada pelos mapas e croquis de regiões muitas vezes mal conhecidas, que acompanham com bastante frequência seus relatórios e monografias.

Uma terceira categoria de trabalhos poderia ser identificada sobre a rubrica de levantamentos e estudos lingüísticos. Publicados principalmente em alemão, estes totalizam mais de uma quinzena de títulos e contribuíram para a projeção internacional de Nimuendaju como um especialista em línguas indígenas. Vários destes levantamentos são o resultado do trabalho de Nimuendaju com um único informante, algumas vezes coletados em contexto urbano. Alguns de seus relatórios, artigos e monografias se fazem acompanhar de informações e levantamentos de vocabulários indígenas (13).

Os artigos preparados para o volume I e III do Handbook of South American Indians (1946 e 1948 respectivamente), editados por Julian Steward do Smithsonian Institution, correspondem a um outro conjunto de textos. Publicados em inglês, os artigos apresentam informações etnográficas condensadas, na forma de "notícias etnográficas" sobre determinadas tribos ou áreas culturais,

(12) É muito interessante o texto de Rodolfo Pinto Barbosa, cartógrafo do IBGE, publicado no encarte do "Mapa Etnohistórico de Curt Nimuendaju", págs. 23 a 26, onde ele detalha o cuidadoso processo de elaboração do mapa etnohistórico no qual são indicados mais de 500 rios e identificados cerca de 1.400 tribos.

(13) Claude Levi-Strauss ao solicitar autorização ao Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil relata em seu pedido inicial que a equipe seria formada, entre outros, por Curt Nimuendaju, apresentado como um linguista (Cf. Grupioni, 1992).

incluindo, entre outros dados, informações sobre história, território, trançados, armas, população, transporte, guerra e afinidades lingüísticas. No total foram treze artigos publicados, dos quais três em parceria com Alfred Métraux (14).

Já os artigos traduzidos para o inglês e publicados em associação com Robert Lowie conformam um quinto conjunto (15). Estes artigos, juntamente com as monografias sobre os Jê, marcaram época ao introduzir as tribos do Brasil Central no debate etnológico contemporâneo. Estes dois artigos são reivindicados como os propulsores de um amplo programa de pesquisa conhecido como "Harvard Brazil Central Project", que envolveu pesquisadores norte-americanos e brasileiros no estudo da aparente anomalia existente nas tribos de fala Jê.

Textos com informações etnográficas incluindo-se as coletâneas de mitos e histórias indígenas publicados tanto no Brasil como no exterior compõem uma outra categoria que abarcaria os artigos sobre os Gamella, a habitação dos Timbira e brinquedos indígenas, entre outros.

O sétimo e último conjunto de textos é formado pelos relatórios indigenistas apresentados por Curt Nimuendaju às inspetorias regionais do Serviço de Proteção aos Índios. Tais relatórios são o resultado das viagens de reconhecimento ou de acompanhamento da situação de vários grupos indígenas em diferentes localidades do país empreendidas por Nimuendaju em nome do SPI. Nestes relatórios encontramos além de dados gerais sobre os grupos indígenas contatados, informações sobre a atuação de Nimuendaju em defesa destes grupos (16).

Tomo, a partir de agora, estes relatórios como foco central para a discussão proposta a respeito da visão de Nimuendaju sobre o lugar do índio na sociedade brasileira e se Nimuendaju teria ou não um projeto para o futuro destes índios.

(14) Referindo-se ao primeiro mapa etno-histórico elaborado por Curt Nimuendaju em 1942, Berta Ribeiro (1982) afirma que ele teria sido elaborado para o Handbook of South American Indians, onde foi publicado, sem notações de cores e, portanto, sem a indicação da filização lingüística.

(15) Eu incluiria ainda neste conjunto o artigo "Social organization and beliefs of the Botocudo of Eastern Brazil", traduzido por Lowie e publicado no Southwestern Journal of Anthropology em 1946. Este e os outros artigos mantém relação direta com as monografias traduzidas e publicadas nos E.U.A. graças aos esforços de R. Lowie.

(16) Alguns dos relatórios elaborados por Nimuendaju devem ter se perdido, de acordo com Moreira Neto (1982), num incêndio ocorrido em 1967, onde foi perdida grande quantidade de documentos do SPI, ou quando da dispersão dos arquivos regionais da FUNAI em épocas mais recentes.

Relatórios indigenistas

A constante referência à situação de contato dos grupos indígenas bem como suas relações atuais e históricas com os civilizados caracteriza boa parte dos relatórios indigenistas de Nimuendaju, diferenciando-os neste aspecto do restante de sua produção escrita. Ao procedermos a leitura desses relatórios indigenistas confirmamos os comentários de seus biógrafos quanto a defesa intransigente dos índios, seu comprometimento para com aqueles grupos e quanto a busca de ações concretas a serem executadas pelo SPI. Não se deve, todavia, esperar destes relatórios um enaltecimento exacerbado dos índios, uma valorização desmedida destes grupos ou uma repulsa compulsiva dos civilizados. Há, efetivamente, um claro comprometimento de Nimuendaju na tentativa de melhorar a situação em que se encontram aqueles grupos indígenas bem como em denunciar as injustiças e os excessos cometidos contra os índios pelos civilizados, a quem Nimuendaju, com certo descaso, se refere como os "neo-brasileiros". Mas o que é mais marcante é justamente a prudência e o equilíbrio presente em seus relatos: Nimuendaju não se escusa de identificar e denunciar ações ilícitas de brasileiros, sejam eles funcionários do governo ou não. Mas os índios estão longe de serem apresentados como "bons selvagens". Notamos, antes de tudo, objetividade nos relatos de, por exemplo, assassinatos e investidas bélicas cometidas pelos brancos contra os índios e destes contra os brancos.

Mas que mundo é este descrito por Nimuendaju ?

Ao falar das relações travadas entre índios e brancos no início deste século, Nimuendaju fala da intransponibilidade destes dois universos. Trata-se de uma época em que o extermínio e a matança de índios é prática corrente nos sertões e solução tolerada nos centros urbanos, onde os índios eram vistos como bestas e feras desprovidas do estatuto de humanidade (17).

Nimuendaju descreveu com frequência o desencontro destes dois universos: a impossibilidade de comunicação do mundo indígena com o mundo civilizado, a difícil conciliação destas lógicas tão diversas. Escrevendo sobre a língua geral, por exemplo, Nimuendaju diz: *"Ainda hoje é espantosa a facilidade com que portugueses semicultos (...) a empregam no trato com os índios (...) mesmo numa região onde ele não corre entre os moradores do lugar; convencidos de que ela é a língua dos índios, e a naturalidade com que estes mesmos índios aprendem na honesta convicção de ser ela a língua dos 'brancos'"* (Nimuendaju, 1927: 173).

(17) O extermínio dos índios é matéria que causava controvérsias nos centros urbanos. Confira, por exemplo, o interessante artigo de John Monteiro - "Tupis, Tapuias e a história de São Paulo" publicado na Revista Novos Estudos, n.34, nov.92, CEBRAP, São Paulo, págs. 125 a 135.

Este processo de desencontro ocorria em mão dupla: nem os neo-brasileiros compreendiam a alteridade indígena, nem a alteridade dos civilizados era assimilada pelos índios. O encontro destes era inevitavelmente um desencontro e a supremacia dominante dos civilizados desembocava quase sempre numa única saída para os índios: a submissão total ou o extermínio.

Entre o extermínio e a submissão

Um sentimento de frustração e de impotência parece acompanhar Nimuendaju na busca aos últimos sobreviventes da tribo dos Oti no interior do Estado de São Paulo e a inventariar os constantes e trágicos desacertos ocorridos ente estes índios e a população regional. No relatório feito para o Museu Paulista Nimuendaju assume a postura de um cronista que descreve uma tragédia. A tragédia do extermínio de uma tribo que chegava a 500 almas no final do século passado e a qual se encontra nos primeiros anos deste século reduzida a três indivíduos.

Os Oti, de acordo com Nimuendaju, viviam nos sertões de Botucatu, onde construía suas choças perto das margens de qualquer riacho. Viviam basicamente da caça de pequenos animais que vagavam pelos campos. Com a vinda em 1840 das primeiras levas de mineiros, que fugiam dos conflitos existentes naquela província, tinha-se início os conflitos que levariam a extinção completa daquela tribo. *"Vivendo os Otis (...) exclusivamente da caça que nos campos não é muito abundante, motivo porque tinham muitas vezes mesa estreita, podemos imaginar a ventura que tiveram quando de súbito, com a chegada dos mineiros, os seus campos ficaram repletos de gado vacum e cavalari, caça esta, que além de ser tão fácil de apanhar-se, ainda tinha a vantagem de uma só peça faltar muito melhor uma família do que um tatu ou algumas lesmas. Então os Otis até se tornaram gastrônomos; davam preferência à carne de égua sobre qualquer outra e tinham uma predileção especial pelo assado dos potros ainda não nascidos (...)"* (Nimuendaju, 1910: 35). Para combater a gula dos Oti que arrasavam rebanhos inteiros, os emigrantes mineiros não tardaram em organizar expedições bem sucedidas para exterminar a tribo e nos anos seguintes a dinâmica das relações entre os Otis e os civilizados se resumia a matança de algumas cabeças de vaca de um lado e a morte de Otis, de outro: *"De vez em quando, porém, ainda se davam roubos de gado e também de vez em quando matavam os criadores um ou outro Oti que se encontrasse pelo campo (...)"* (idem: 37). O resultado deste processo é que a tribo em 1910 se reduzia a três sobreviventes. O fim desta tribo colocava em pauta o de tantas outras que tiveram sorte parecida, sem que houvesse um cronista a relatar suas histórias.

O conhecimento desta experiência logo no início de sua atuação indigenista iria aguçar a percepção de Nimuendaju quanto as dificuldades de convivência entre índios e neo-brasileiros nos sertões do Brasil. Alguns anos

mais tarde, ao empreender uma viagem de reconhecimento pelos rios Içana, Ayari e Uaupés, no noroeste amazônico, Nimuendaju encontraria diferentes grupos indígenas vivendo situações de total submissão aos neo-brasileiros da região. No relatório apresentado à Inspeção do Amazonas e Acre em 1927, vemos Nimuendaju assumir novamente a postura do cronista que relata tragédias: não mais a tragédia do extermínio de toda uma tribo, mas a da submissão e da exploração desenfreada, alternativa a que muitos grupos indígenas tinham sido instados a acomodar-se.

Ao descrever o sistema de dívidas e pagamentos existente no Uaupés, no qual os comerciantes organizavam um sistema que subjuga totalmente os índios, tornando-os devedores para sempre, Nimuendaju desvenda com poucas palavras um processo a que muitos outros grupos indígenas estavam submetidos: *"o comerciante (...) já calculando de adquirir desta forma o 'direito' de cativar o devedor e de obrigá-lo ao pagamento da maneira como o negociante bem entender, ficando o índio assim muitas vezes em condições piores que as do cativo, legal, pois não representa para o seu senhor um objeto de valor intrínseco que faz parte da sua fortuna, senão somente o valor daquela dívida"* (Nimuendaju, 1927: 183).

Após o contato, os índios perdiam irremediavelmente a liberdade e a autonomia e tornavam-se objeto para a exploração e para a escravidão velada. Este cenário de submissão econômica dos índios é garantido pelo uso frequente da violência descontrolada e sem limites que inclui o estupro de crianças, rapto e prostituição de mulheres, roubo de safras e produtos, queima de ranchos, intimidações, espancamentos e mortes. A sobrevivência física pode ser garantida nestas regiões às custas do aniquilamento cultural: *"O tempo moderno chegou que transforme o selvagem livre num escravo, espezinhando os seus sentimentos elevados e com eles o seu prazer de vida. Do alto Uaupés desce a tirania aniquiladora dos balateiros colombianos, enquanto do rio Negro vem subindo a influência da missão católica, sufocando todas essas manifestações da arte primitiva, ligada inseparavelmente das cerimônias pagãs destes índios"* (idem: 149).

Referindo-se aos Tikuna, no Alto Solimões, que vivenciam uma situação parecida, Nimuendaju escreve: *"Ainda hoje sofrem pacientemente a tutela dos donos de barracões que decidem ao seu belprazer sobre os destinos dos índios, espezinhando, consciente ou inconscientemente as suas instituições religiosas e sociais"* (Nimuendaju, 1929: 193).

Para Nimuendaju o índio, nestas regiões, estava diante de um impasse: sucumbia a tirania econômica dos neo-brasileiros ou resignava-se à prepotência religiosa. Vê-se, assim, que para Nimuendaju as missões religiosas não constituem uma solução efetiva para os índios, pois se os missionários conseguem libertá-los do esquema de opressão econômica e da violência dos neo-brasileiros, isto se faz às custas da aceitação de novos valores e práticas e do

abandono de suas crenças tradicionais. "Prejudicado é o índio pelo missionário especialmente devido a comprovada incapacidade deste de compreender e fazer justiça a uma cultura qualquer que não seja a presente cultura cristã. A intolerância inerente ao seu ofício que os obriga a ver em cada índio um objeto de conversão religiosa, incompatibiliza-os com o cargo de protetor da individualidade indígena" (Nimuendaju, 1927: 188)(18).

De acordo com Nimuendaju, as missões religiosas tem como fim último a conversão e três séculos de história não foram bastante para "abrir os olhos a estes civilizadores de índios": "Ainda hoje o ideal de todos eles é um grande povoado indígena de aspecto moderno, com um vasto internato para as crianças dos índios, tudo colocado num ponto que garanta um rápido desenvolvimento comercial e industrial. Passada uma geração constata-se, então, diante da povoação deserta e do cemitério repleto, que a missão preencheu ao menos o seu último fim, pois morreram todos como bons católicos, confessando-se e recebendo a extreme unção" (idem: 191).

O Serviço de Proteção aos Índios

Nimuendaju acredita, entretanto, que há uma outra alternativa para os índios, além da tirania dos comerciantes (e neo-brasileiros de um modo geral) e da tutela religiosa. Essa alternativa se concretiza na ação do Serviço de Proteção aos Índios que, enquanto órgão do Estado, tem no dever de proteger os índios, a incumbência de agir como intérprete, juiz e repositivo da cultura indígena. Detalhemos mais estas tarefas.

Com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) em 1910, o

(18) Em vários trechos dos relatórios indigenistas podemos acompanhar as reservas de Nimuendaju em relação aos missionários. Suas críticas mais contundentes são dirigidas a intolerância religiosa e a ignorância dos missionários em relação a cultura indígena, assim como a falta de comprometimento com o futuro dos índios, na medida em que a missão, e aí a crítica é dirigida especialmente às missões norte-americanas, é uma experiência antes de tudo pessoal: "Para esta gente a obra missionária parece ser sobretudo uma experiência religiosa e emocional toda pessoal: A ordem de Cristo 'ide e ensinai' é executada por MIM (ou por NÓS), onde, em quem, mesmo com que resultado não importa, porque EU recebo por isto as graças divinas, tanto se Eu viver e obtiver um bom resultado como também se eu morrer num fracasso.(...) Mesmo reconhecendo a boa vontade de sacrificar-se por uma idéia, esta orientação parece-me por demais egocêntrica, e a indiferença para com o resultado prático -que não seja as graças divinas concedidas a MIM- é a sua consequência natural" (Nimuendaju, 1940:236).

Estado procura centralizar o monopólio dos diversos poderes sobre os índios num único órgão. Influenciado pelos ideais positivistas, o SPI vai desempenhar um papel fundamental na construção de projetos para o futuro dos grupos indígenas e lançar as bases para a elaboração de uma política do Estado para os índios. Nimuendaju ingressa nos quadros do SPI logo após a sua criação e em diferentes momentos de sua vida ele irá prestar serviços a este órgão, mantendo inclusive contatos com o Marechal Rondon (19).

Parece haver um pressuposto básico à eficácia da ação do SPI e que poderia assim ser resumida: nem tudo o que foi comprometido está necessariamente perdido. Os diferentes registros deixados por Nimuendaju quanto a não realização de determinados rituais ou a não confecção de objetos bem como o seu interesse constante em recolher vocabulários e mitos indígenas poderia nos induzir a conclusão de que para Nimuendaju o mundo indígena caminhava para a total desintegração, onde era imperioso salvar o que fosse possível. Não sei o quanto isto se aproxima da visão de Nimuendaju quanto ao futuro destes grupos indígenas, mas é certo que em vários trechos de seus textos têm-se a imagem de que o mundo indígena está em derrocada: Nimuendaju fala de um mundo em destruição, onde não só se perdiam crenças, rituais e conhecimentos, mas também onde grupos inteiros deixavam de existir.

O contato necessariamente implicava em perdas, e degeneração nas condições de vida dos grupos indígenas, o que era alimentado pelo tipo de civilizados que entravam em contato com aqueles grupos. Os neo-brasileiros eram vistos por ele como cidadãos desprovidos de um arcabouço cultural mais consistente que os habilitasse a tratar o contato de uma forma menos desastrosa. Veremos, a diante, como isto se coaduna com as críticas que Nimuendaju faz à ação do SPI (20).

(19) Apesar disto, não será içado a galeria dos indigenistas ilustres. Verificar quem são os protagonistas do SPI neste período, bem como as instituições a ele relacionadas como a Fundação Brasil-Central (com a qual Nimuendaju firma um acordo de cooperação e desiste depois quando descobre as atrocidades cometidas contra os Parakanã quando da construção da estrada de Ferro do Tocantins) ou o Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil que de 1933 a 1968 inspecionou e controlou as expedições e bandeiras realizadas no Brasil, por estrangeiros e particulares e que confiscou parte de uma coleção de Nimuendaju ocasionando o pedido de desligamento deste órgão do então delegado do Pará, se colocam como meta futura desta pesquisa.

(20) Há, também, um certo descaso de Nimuendaju para com a sorte dos neo-brasileiros, constatação que fica mais evidente nos seus últimos relatórios. Quando estava, por

Mas se o contato implicava em perdas, estas poderiam ser evitadas e, em alguns casos, até recuperadas e para isto era preciso que se fortalecesse as instituições indígenas e desse um mínimo de apoio material para aqueles grupos. "... o que estes índios precisam com a maior urgência seria uma regeneração moral pelo reerguimento da sua consciência individual e racial, sentimentos estes que foram espezinhados pelos civilizados, até se apagar a sua última centelha" (ibidem: 191). "A regeneração dos índios", diz Nimuendaju, "jamais se efetuará pelos pendurucalhos da chamada 'civilização cristã', mas só pelo reerguimento da sua confiança nas instituições de sua própria cultura" (ibidem: 186).

Ao SPI e aos seus funcionários cabia tal tarefa. E tal objetivo não seria alcançado apenas pelo simples cumprimento dos regulamentos do SPI, mas a partir de um efetivo conhecimento sobre aqueles grupos, inalcançável aos neo-brasileiros regionais e para o qual os missionários não estavam nem preparados nem sensibilizados. "... a dedicação e o regulamento do serviço nem sempre podem suprir a falta de conhecimento de que o índio é como índio, e não só como objeto de administração" escreveu Nimuendaju no relatório sobre os Gorotire (21).

Há que se investigar melhor as relações de Nimuendaju com o SPI. Em seus relatórios indigenistas, Nimuendaju louva "os princípios tão elevados" que balizavam as ações do SPI, ao mesmo tempo em que o acusa e reclama da sua ineficácia e ausência em várias regiões. Nimuendaju não aparece como um ideólogo do órgão, mas sim como alguém que

exemplo, na região do Uaupés e foi solicitado a usar seu prestígio para interferir numa contenda entre brancos, Nimuendaju se recusou: "O cearense me apresentou o ferido que estava coberto de sangue, eu porém neguei peremptoriamente a intervir enquanto não se tratasse dos índios" (Nimeundaju, 1927: 147).

(21) Nimuendaju parece, assim, preconizar o cruzamento entre a etnologia e a prática indigenista neste período e que pode ser vislumbrado em outros textos e documentos da época como, por exemplo, no parecer que D. Heloísa Alberto Torres elabora para o Conselho de Fiscalização das Expedições Científicas e Artísticas no Brasil, quando do pedido de autorização para a realização da expedição do casal Lévi-Strauss ao Brasil Central. Não estando o SPI instalado na área a ser visitada por Lévi-Strauss, d. Heloísa não vê por que negar a autorização para uma comissão científica "que ainda poderá repercutir, de modo muito limitado, é verdade, em algum amparo material e talvez moral aos selvícolas habitando a Serra do Norte. Essa pesquisa se recomenda tanto mais quanto aqueles indígenas correm grande perigo de desaparecer, em face da carência de assistência social em que se encontram.Doc. 719)" (Grupioni, 1992:27).

compartilha e que consome os seus princípios e ideais, ao mesmo tempo em que se constitui num crítico de sua eficácia.

São duas as críticas principais formuladas por Nimuendaju ao SPI. A primeira diz respeito a deficiência crônica de recursos financeiros do SPI, impedindo ações intensivas e constantes. A segunda crítica refere-se a deficiência pessoal dos encarregados dos SPI, que não só seriam em número insuficiente, mas como normalmente "não estavam a altura" da tarefa a que estavam encarregados. Mesmo assim é interessante observar o pragmatismo de Nimuendaju *"Não resta a menor dúvida de que um delegado, por mau que ele seja, sempre constitui ainda sob certos pontos de vista um benefício para o índio porque lembra ao menos os perseguidores dos mesmos a existência de uma autoridade protetora dos indígenas. No mais, o delegado, monopolizando a exploração dos seus índios ao menos evita que estes sejam expostos à exploração de todo o mundo"* (ibidem: 185).

Concluindo: para Nimuendaju o SPI era o intermediário privilegiado e necessário, tanto idealmente quanto na prática, nas relações desencontradas entre índios e neo-brasileiros, apesar e acima de suas deficiências. E é esse pragmatismo de Nimuendaju que não o torna nem um derrotista nem um utópico: os seus relatórios indigenistas revelam uma percepção acurada dos impasses e dos desafios postos em situações tão diferenciadas experimentadas pelos índios em diferentes regiões do Brasil. E é por isto também que acredito que o seu projeto não possa ser considerado nem utópico nem derrotista: entre esta polaridade há uma sensatez gritante, uma reflexão objetiva empreendida por um homem que optou por viver no limiar de dois mundos antagônicos e em conflito. Talvez venha dessa liminaridade radical a força de suas idéias e de seus escritos. Mas isto nos envereda por uma outra conversa.

Bibliografia

Arnaud, Expedito - "Curt Nimuendaju: aspectos de sua vida e de sua obra" in Revista do Museu Paulista, N.S., USP, São Paulo, 1983/1984, págs. 55-72.

Cardoso de Oliveira, Roberto - Sobre o Pensamento Antropológico, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1988, 201 págs.

- Notas sobre uma estilística da Antropologia, Comunicação apresentada no Seminário Estilos de Antropologia, UNICAMP, 10 a 11 de outubro de 1990, Campinas, mimeo., 1990, 13 págs.

Castro Faria, Luís de - "Curt Nimuendaju" in Nimuendaju, Curt - Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju, Fundação IBGE/Fund. Nacional Pró-Memória, Rio de Janeiro, 1981, págs. 17-22.

Clifford, James - "On Ethnographic Authority" in The Predicament of Culture - Twentieth Century Ethnography, Literature and Art, Harvard University Press, Mass., 1988.

Côrrea, Mariza - "Traficantes do Simbólico" in ----, História da Antropologia no Brasil (1930-1960 - Testemunhos: Emílio Willems - Donald Pierson, Vértice/Editora da UNICAMP, 1987, págs. 13-26.

- "Traficantes do Excêntrico - Os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60" in Revista Brasileira de Ciências Sociais, n.6, vol. 3, fevereiro de 1988, págs. 79-98.

Da Matta, Roberto - "Curt Nimuendaju e a Etnologia Brasileira" in Relativizando - uma introdução à Antropologia Social, Vozes, Petrópolis, 1983, págs. 216-221.

Emmerich, Charlotte e Leite, Yonne - "A Ortografia dos Nomes Tribais no Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju" in Nimuendaju, Curt - Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju, Fund. IBGE/ Fund. Naci. Pró-Memória, Rio de Janeiro, págs. 29-35.

Erlich, Selma - "Cartas de Curt Nimuendaju a Fernando de Azevedo" in Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n.9, IEB/USP, São Paulo, 1970, págs. 188-200.

Geertz, Clifford - "Estar lá, Escrever Aqui" in Diálogo, n.3, vol.22, 1989, págs. 58-63.

- El antropólogo como autor, Ediciones Paidós, Barcelona, 1989 (b), 163 págs.

Gruber, Jacob - "In Search of Experience" in Helm, June (ed.) Pioneers of American Anthropologist - The uses of biography, University of Washington Press, Seattle, 1966.

Grupioni, Luís Donisete Benzi - "Coleções Etnográficas sob suspeita: Notas sobre as expedições do Casal Lévi-Strauss ao Brasil Central", G.T. "Pensamento Social no Brasil", XVI Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 1992, manusc.

Hartmann, Thekla - "O enterro de Curt Nimuendaju (1883-1945)" in Revista do Museu Paulista, N.S., Vol. XXVIII, USP, São Paulo, 1981/1982, págs. 187-190.

- "Prêmio Curt Nimuendaju" in Revista de Antropologia, vol. 26, USP, São Paulo, págs. 181-182.

Herkovits, Melville J. - "A genealogy of Ethnological Theory" in Spiro, Melford E. (Ed.) - Context and Meaning in Cultural Anthropology, The Free Press New York, 1965, págs. 403-415

Laraia, Roque de Barros - "A morte e as mortes de Curt Nimuendajú" in Série Antropologia, n.64, Fundação Universidade de Brasília, Brasília, 1988, 9 págs.

- "As mortes de Nimuendajú" in Ciência Hoje, vol.8, n.44, julho de 1988, SBPC, Rio de Janeiro, págs. 70-71.

Lowie, Robert H. - "Field work in Absentia" in Robert L. Lowie - A Personal Record, University of California Press, Berkely, págs. 119-126.

Melatti, Júlio Cezar - "Nimuendajú Indigenista" in Anuário Antropológico, Edições Universidade Federal do Ceará e Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, págs. 335-338

- "Curt Nimuendaju e os Jê" in Série Antropologia, n.49, Fundação Universidade de Brasília, Brasília, 1985, 25 págs.

Melo, Veríssimo de - Nimuendaju, Ensaios de Antropologia Brasileira, Imprensa Universitária, Natal, 1973, págs.105-108.

- "Curt Unkel Nimuendaju" in Informativo FUNAI, ano IV, n.175, FUNAI, Brasília, s/d, págs. 10-12.

Moreira Neto, Carlos de Araújo - "Introdução" in Nimuendaju, Curt - Textos Indigenistas - Introd. Carlos A. Moreira Neto, Prefácio e Coord. Paulo Suess, Edições Loyola, São Paulo, 1982, págs. 09-23.

Nimuendaju, Curt - "O Fim da Tribo Oti" (1940) in Nimuendaju, Curt - Textos Indigenistas - Introd. Carlos A. Moreira Neto, Prefácio e Coord. Paulo Suess, Edições Loyola,

São Paulo, 1982, págs. 33 a 40.

- As Lendas de Criação e Destruição do Mundo como fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani, Hucitec/Edusp, São Paulo, 1987, 156 págs.

- "Fragmentos de religião e tradição dos índios Sipáia - Contribuições ao conhecimento das tribos da região do Xingu, Brasil Central" - versão elaborada e apresentada por Eduardo

B.Viveiros de Castro e Charlotte Emmerich, a partir da versão portuguesa de F. W. Lommes, in Religião e Sociedade, n.7, CER/ISER, São Paulo, 1981, Págs. 06-47.

- "Os Índios Parintintin do Rio Madeira" in Journal de la Societé des Américanistes de Paris, N.S., vol.XVI, Paris, 1924, págs. 201-278.

- "Reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés" (1927) in Nimuendaju, Curt - Textos Indigenistas - Introd. Carlos A. Moreira Neto, Prefácio e Coord. Paulo Suess, Edições Loyola, São Paulo, 1982, págs. 123 a 191.

- "Os Índios Tucuna" (1929) in Nimuendaju, Curt - Textos Indigenistas - Introd. Carlos A. Moreira Neto, Prefácio e Coord. Paulo Suess, Edições Loyola, São Paulo, 1982, págs. 192 a 208.

- "Índios Maxakali" (1939) in Nimuendaju, Curt - Textos Indigenistas - Introd. Carlos A. Moreira Neto, Prefácio e Coord. Paulo Suess, Edições Loyola, São Paulo, 1982, págs. 209 a 243.

- "Os Apinayé" in Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, XII, Belém, 1956, 146 págs.

- The Serente - Traduzido por Robert H. Lowie, Publications of The Frederick Webb Hodge Anniversary, Publication Fund IV, Southwest Museum, Los Angeles, ix, 1942, 106 págs.

- Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju, Fundação IBGE / Fundação Nacional Pró-Memória, Rio de Janeiro, 1981.

- The Eastern Timbira, Kraus Reprint Co., New York, 1979.

- The Tukuna - Traduzido por William D. Hohenthal, Editada por Robert H. Lowie, University of California Publication in American Archaeology and Ethnology, XLV, Berkeley, x, 209 págs.

- Textos Indigenistas - Introd. Carlos A. Moreira Neto. Prefácio e Coord. Paulo Suess, Ed. Loyola, 1982, 250 págs..

- "Curt Nimuendaju: 104 mitos indígenas nunca publicados" - Apresentação ("A redescoberta do etnólogo teuto-brasileiro") de Eduardo B. Viveiros de Castro in Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n.21, Fundação Nacional Pró-Memória, Rio de Janeiro, 1986, págs. 64-111.

Nunes Pereira, Manoel - Curt Nimuendaju - Síntese de uma vida e de uma obra, Pará, 1946, 60 págs.

Oliveira Filho, J.P. de - "A Presença de Curt Nimuendaju" in "O Nosso Governo": Os Ticuna e o Regime Tutelar, Tese de Doutorado, Vol. I, UFRJ/MN, mimeo., Rio de Janeiro, 1986, págs.250 -286.

- "O Nosso Governo"- Os Ticuna e o Regime Tutelar, Ed. Marco Zero/MCT-CNPq, São Paulo, 1988, 315 págs.

- "Fazendo Etnologia com os Caboclos do Quirino: Curt Nimuendaju e a História Tikuna" in Antropologia Social - Comunicações do PPGAS, MN/UJRJ, Rio de Janeiro, n.1, Abril, 1992, págs. 109 a 126.

Ramos, Alcida Rita - "Ethnology Brazilian Style" in Série Antropologia n.89, Brasília, 1990, 38 págs.

Ribeiro, Darcy - "Nimuendajú pacifica os Parintintin" in Os Índios e a Civilização - a integração das populações indígenas no Brasil moderno, Vozes, Petrópolis, 1982, págs. 164-175.

Ribeiro, Berta G. - "O Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú" in Revista de Antropologia, Vol. 25, USP, São Paulo, págs. 175-181.

Schaden, Egon - "Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendaju" in Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n.3, IEB/USP, São Paulo, 1968, págs.07-19.

- "Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendaju" in Revista de Antropologia, n.15 e 16, USP, São Paulo, 1967-1968, págs. 77-89.

- "Curt Nimuendaju, quarenta anos a serviço do índio brasileiro e ao estudo de suas culturas" in Problemas Brasileiros, n.124, Dez., 1973, São Paulo.

Viveiros de Castro, Eduardo Batalha - "A redescoberta do etnólogo teuto-brasileiro" in Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n.21, Fund. Nacional Pró-Memória, Rio de Janeiro, 1986, págs. 64-68

- "Nimuendaju e os Guarani" in Nimuendaju Unkel, Curt - As Lendas da Criação e Destruição do Mundo Como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani, Hucitec/Edusp, São Paulo, 1987, págs. xvii-xxxviii.