

Curt Nimuendajú e os Jê¹

JULIO CEZAR MELATTI
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Dada a exiguidade do tempo de que dispunha para preparar esta palestra², não pude reler com atenção os trabalhos de Nimuendajú. Por isso, o que vou expor aqui é muito provisório, baseado em impressões que me ficaram em leituras realizadas há muito tempo. Prefiro que tomem minhas palavras como perguntas, como sugestões, para uma futura pesquisa sobre a pessoa de Curt Nimuendajú e sua obra, a quem se dispuser a fazê-la.

Da vasta contribuição que Nimuendajú fez à etnologia brasileira, procurarei me ater a seus estudos sobre os índios da família Jê, ou, mais especificamente, os Jê centrais e setentrionais. Nimuendajú desenvolveu pesquisas nos mais diversos pontos do território brasileiro, mas aquelas que realizou entre os Jê ocupam um período bem definido de sua vida. Examinando a cronologia dos trabalhos de campo de Nimuendajú apresentada por Baldus (in *Textos Indigenistas: Curt Nimuendajú*, São Paulo: Loyola, 1982, p. 29-31), causa-nos espanto averiguar que, de 1905 a 1945, o ano de sua morte, ele realizou pesquisas todos os anos, com falha apenas em 1943-44. Podemos dividir sua longa vida de pesquisas em alguns períodos:

1) De 1905 a 1913 seus trabalhos se concentram junto aos Guarani e aos Kaingang, além de outros grupos do Brasil meridional.

2) De 1914 a 1923, oscilam entre índios da Amazônia oriental (leste do Pará, Maranhão e Amapá) e a Amazônia centro-meridional (no médio Xingu e no Madeira), terminando essa fase com a famosa atração dos índios Parintintín.

1 Publicado em Melatti, Julio Cesar. Curt Nimuendajú e os Jê. Serie Antropologia. Universidade de Brasília, 1985.

2 Palestra proferida em 28 de abril de 1983, em Curitiba, no 3º Curso de Indigenismo, que teve como tema a “Vida e Obra do Etnólogo Curt Nimuendajú”, de quem então se comemorava o centenário de nascimento, organizado pelo Patrimônio Cultural da Secretaria de Cultura e do Esporte, coordenado pela Profa. Cecília Maria Vieira Helm, e pelo Museu Paranaense, dirigido pelo Prof. Oldemar Blasi.

3) De 1922 a 1928 faz escavações arqueológicas e continua a fazer levantamentos etnográficos nas regiões exploradas na fase anterior, sob o patrocínio do Museu de Gotemburgo; visita uma nova área, o alto rio Negro e seus afluentes, em 1927, elaborando um detalhado relatório.

4) De 1928 a 1940 predominam suas atividades junto aos grupos Jê centrais e setentrionais, com algumas visitas aos indígenas do Nordeste e do Leste do Brasil.

5) Finalmente, de 1941 a 1945, trabalha com os Tukuna, os quais já havia visitado em 1929. No intervalo de 1943-44, não faz trabalho de campo devido a problemas de saúde, mas é o tempo em que elabora seu *Mapa Etno-histórico*: colabora no *Handbook of South American Indians*, organizado por Julian Steward e, sem dúvida, prepara sua monografia sobre os Tukuna, todos eles trabalhos que só viriam a ser publicados após a sua morte.

Nesta palestra vou focalizar apenas a quarta fase, isto é, aquela em que estuda os Jê centrais e setentrionais. Quando a inicia, Nimuendajú já é um homem experiente e maduro, com 45 anos de idade. Já trabalhara como sertanista, realizando importantes trabalhos para o Serviço de Proteção aos Índios, como arqueólogo, como coletor de peças para diversos museus europeus e, sobretudo, como etnólogo. Essa fase difere das anteriores porque Nimuendajú dá a seus trabalhos uma forma final mais acadêmica, ou melhor, de monografias que constituem descrições minuciosas e precisas dos vários aspectos das culturas dos grupos em que mais se demora: os Apinayé, os Ramkokamekrá e os Xerênte, todos eles da família Jê.

Nessas monografias Nimuendajú não nos conta de que maneira desenvolveu suas pesquisas de campo junto aos grupos Jê. Certamente sua maneira de trabalhar diferia tanto daquelas dos pesquisadores das primeiras décadas deste século como da dos etnólogos modernos. Seus livros não se basearam numa longa expedição em que teria visitado vários grupos indígenas espalhados por uma vasta região, demorando-se em cada aldeia poucos dias ou períodos mais longos, um pouco ao sabor das circunstâncias, como faziam os primeiros. E nem numa duradoura estada numa só sociedade, como fazem os contemporâneos. Ele parecia combinar os dois modos de pesquisar: tal como os antigos, deslocava-se com frequência de um grupo tribal para outro, mas, tal como os atuais, seus períodos de campo num só local eram relativamente longos, ainda que não tanto quanto os de certos antropólogos de hoje; e, ao contrário tanto daqueles do passado como dos do presente, retornava várias vezes ao mesmo local³. Nas páginas iniciais da maior de suas monografias, *The Eastern Timbira* (Nimuendajú, 1946), encontramos

3 A maneira de pesquisar de vários etnólogos brasileiros ainda continua a ser a de várias visitas, de poucos meses cada uma, a determinada sociedade indígena.

passagens que nos permitem vislumbrar esse trabalho de campo fragmentado, ao mesmo tempo que insistente em seus retornos.

“Durante uma estada de seis meses no alto Gurupi, em 1914 e 1915, encontrei este grupo várias vezes”, diz ele, referindo-se aos Timbira de Arapritíua (p. 14).

“Em 1913 eu encontrei um destes Krenyê em São Luís e obtive dele uma lista de palavras e várias histórias tradicionais”, declara a respeito dos Krenyê de Bacabal.

“Durante minha estada no Gurupi (1914-15), os Krenyê ainda estavam vivendo lá. Sua aldeia, chamada Bacaba, tinha cerca de 100 habitantes em circunstâncias toleráveis, estando em melhor estado de conservação do que os Timbira de Arapritíua. Com ajuda de seu chefe, que trazia o nome Tembê de Arapuhá, tomei uma pequena lista de palavras” (p. 16). Refere-se aqui aos Krenyê de Cajuapara.

Depois de referir-se a um censo realizado em 1919 pelo SPI, conta-nos dos Krinkatí: “Mas quando visitei a tribo no ano seguinte, encontrei apenas um remanescente de 80 almas em Canto da Aldeia, no alto da cabeceira do Pindaré” (p. 17).

Disse ele que visitou os Pukobyê em 1929, apresentando uma estimativa da população de suas duas aldeias (p. 19).

Dos Gaviões do Pará, que então ainda não aceitavam a aproximação dos brancos, declara: “Durante seis viagens ao longo de toda a extensão de seu território, no rio Tocantins, eu nunca vi um único membro da tribo” (p. 22).

Dos Krepumkateyê diz: “Em 1929 passei seis dias com este povo em seu estabelecimento em Gameleira do Rumo”; acrescentando adiante: “De seu dialeto, que difere muito pouco daquele dos Krinkatí e Pukobyê, registrei duzentas e sessenta e nove palavras nessa ocasião” (p. 22).

Ao falar dos Krahó, demora-se um pouco na referência a duas subdivisões dessa tribo e deixa a entender que esteve entre eles em 1930, ao fazer a estimativa de sua população (p. 26), o que ele confirma ao falar do massacre que os Kenkateyê, uma das três tribos que chamamos de Canelas, sofreram de um fazendeiro em 1913: “A maior parte dos sobreviventes procurou e encontrou refúgio entre seus amigos Krahó, junto aos quais vi alguns, em 1930, em Pedra furada (p. 30).

De suas estadas entre os Apaniekrá, outra das tribos a que chamamos Canela, declara: “O censo de 1919 estima os Apaniekrá em 118 almas; durante minha visita em 1929 eu avaliei o número em algo mais alto, possivelmente 160. Desde

então ele obviamente aumentou um pouco. Em 1930 obtive um vocabulário de cento e sessenta e nove palavras” (p. 31).

Finalmente, sobre sua pesquisa entre os Ramkokamekrá, o terceiro grupo tribal também denominado Canela, e cuja etnografia constitui o núcleo de *The Eastern Timbira*, diz o seguinte: “Em 1929 fiz minha primeira visita lá, ficando um pouco mais de um mês; em 1930, 1931, 1933, 1935 e 1936 eu passei lá, respectivamente, um pouco mais de dois meses, dois meses e meio, quase três meses, mais de dois meses e dois meses e meio. Adotado como filho do filho do acima mencionado Delfino Kokaipó, eu trago seu nome indígena” (p. 33).

Percebe-se, por conseguinte, a partir dessas citações, que Nimuendajú esteve de passagem entre alguns grupos Timbira do Maranhão, junto à fronteira com o Pará, em 1913-15 e junto aos Krinkatí em 1920. Nessas curtas estadas anotava vocabulários, fazia recenseamentos, tomava mitos. A partir de 1929 retomou essas visitas breves entre outros Timbira Orientais. Porém, com relação aos Ramkokamekrá, seu comportamento foi diferente: de 1929 a 1936 visitou-os por seis vezes, sendo a estada mais breve de pouco mais de um mês e a mais longa de quase três meses, num total aproximado de algo em volta de treze meses.

Mas note-se que, ao mesmo tempo em que pesquisava os Ramkokamekrá, investigava também os Apinayé, como podemos averiguar pelas datas citadas no seguinte trecho (Nimuendajú, 1956, p. 6): “Em 1928 atravessei o Estado do Maranhão, e, chegando ao Tocantins, demorei-me dois meses entre os Apinayé, visitando as suas quatro aldeiazinhas e fazendo boa amizade com todos. Também calculei seu número total em 150. Era manifesta a decadência econômica e social da tribo, mas com a minha chegada, as condições melhoraram um pouco. Em 1930 passei uma semana entre eles, e em 1931, dois meses. Quando os visitei novamente em 1932, demorando-me seis semanas, notei uma recaída moral e material em consequência de uma epidemia de febres que deixava poucas esperanças para o futuro. Foi por isso que, voltando em 1937, pude constatar com enorme satisfação que os Apinayé, apesar de uma epidemia de varíola no ano anterior, estavam criando novo alento, o seu número tinha até aumentado para 160 indivíduos. Nesse ano demorei-me com eles por dois meses”.

Em outras palavras, Nimuendajú visitou cinco vezes os Apinayé, sendo a visita mais breve de uma semana e as mais longas de dois meses cada, num total de cerca de oito meses de pesquisa de campo. E, curiosamente, suas etapas de campo entre os Apinayé alternam com aquelas realizadas junto aos Ramkokamekrá.

Porém, Nimuendajú, no mesmo período, estudava também os Xerênte, como indica a seguinte frase, referindo-se às suas aldeias (NIMUENDAJÚ, 1942, p. 11): “Em 1930 eu encontrei nove de tais grupos de casas; em 1937, somente sete”. Não

sei se algum trecho do livro nos oferece base para calcular quanto tempo esteve junto aos Xerênte.

Convém lembrar que o citado quadro de Baldus nos mostra que, no período de que estamos tratando, Nimuendajú visitou outros grupos, sobretudo no Nordeste e no Leste do Brasil, bem como ainda terminava sua fase de escavações arqueológicas. Tendo isso em mente, podemos fazer o seguinte mapa da simultaneidade de suas pesquisas de campo, desde 1928, quando inicia sua fase Jê propriamente dita, até 1939, ano da publicação de sua primeira monografia Jê, que foi *The Apinayé* (NIMUENDAJÚ, 1939):

	Apinayé	Ramkokamekrá	Xerênte	Outros
1928	+			+
1929		+		+
1930	+	+	+	+
1931	+	+		
1932	+			+
1933		+		
1934				+
1935		+		
1936		+		+
1937	+		+	
1938				+
1939				+

No Prefácio que Robert Lowie faz a *The Apinayé*, publicado em 1939, ele deixa a entender que naquela data as duas outras monografias de Nimuendajú, sobre os Ramkokamekrá e sobre os Xerênte, já estavam prontas (NIMUENDAJÚ, 1939, p. III). Isto significa que teria escrito as três monografias em períodos intercalados entre as pesquisas de campo que fez na década de trinta, indicadas no quadro acima, e que as teria completado, simultaneamente, a todas três por volta de 1938, após ter ido pela última vez aos Ramkokamekrá em 1936 e aos Apinayé e aos Xerênte em 1937, o que nos deixa outra vez surpreendidos com sua capacidade de trabalho.

Somente uma releitura atenta de suas monografias, o que não me foi possível fazer antes desta palestra, e o exame de sua correspondência publicada ou não, o que também não fiz, nos poderá indicar se Nimuendajú distribuiu seus períodos de campo junto a esses três grupos tribais de modo a cobrir, em cada um deles, todo o ciclo anual, como é recomendado aos antropólogos, de modo a terem uma idéia de todo o espectro de variações por que passa a vida tribal segundo as estações.

Não obstante todo o seu ritmo acelerado de trabalho, os textos produzidos por Nimuendajú sobre os Jê deixam entrever o extremo cuidado com que lidava com os dados etnográficos e históricos. Fazia uma crítica severa de todos os textos que estavam a seu alcance a respeito dos grupos indígenas que estudava. O trecho seguinte, tirado de *The Eastern Timbira* (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 25-26), é um exemplo:

“Em 1910 apareceu na cidade da Bahia um Timbira com o lábio inferior perfurado que chamava a si próprio de Capitão Luís, sendo Catome (=katám) seu nome indígena. Apresentava-se como o chefe da aldeia Krahó de Gameleira no rio Preto, no canto situado no extremo noroeste do Estado da Bahia. Theodoro Sampaio tentou que informasse sobre as condições de seu povo, mas, por razões que lhe eram próprias, o índio foi muito reservado em suas declarações, ainda que aceitando fornecer uma longa lista de palavras da língua “Kraô”, que Sampaio publicou em 1912.

“Em 1913 eu encontrei o mesmo Luís Katám no Rio de Janeiro, no gabinete do chefe do Serviço de Proteção aos Índios, e também tomei exemplos de sua língua. Ele contou-me, também, que era um Krahó e que estava vivendo no Manoel Alves Pequeno, onde as aldeias desta tribo, inclusive Gameleira, estão realmente situadas. Hoje eu estou certo de que ele não era um Krahó, mas um Apinayé de Bacaba, como claramente provam seu nome, seu lábio inferior perfurado e o vocabulário. Suas declarações mendazes tinham por objetivo estabelecer sua cidadania na Bahia, com reivindicações de apoio do governo daquele Estado. Uma vez conhecido no mundo de fora como um Krahó, ele julgou mais sábio persistir em sua pretensão, de modo a se guardar da contingência de ser reconhecido por algum baiano no Rio.

“Os Krahó nunca vivera no rio Preto ou em qualquer ponto da Bahia. Tanto o vocabulário de Sampaio como o meu mesmo são inúteis como exemplos da fala Krahó, porque ambos constituem puro Apinayé, enquanto (tal como Martius notou em 1819, quando registrou sua lista de palavras Aponegicran) o dialeto Krahó coincide inteiramente com os dos Canelas.

“As poucas informações que Luís Katám deixou escapar, concernentes aos costumes de seu povo, falando com Sampaio, ou se aplicam exclusivamente aos Apinayé (faixa de buriti para carregar crianças, auxílio dado nas corredeiras), ou são incorretas (facas de pedra, transporte do fogo em potes). O vocabulário de Sampaio também contém um engano cômico: alma = catonço; mas katök na verdade significa arma. Igualmente não confiável é a localização das tribos Jê em seu mapa”.

The Apinayé tem 186 páginas. *The Šerente* tem 106 páginas, mas é de formato maior. *The Eastern Timbira*, além de ter 261 páginas em grande formato, é um compacto volume com letras miúdas. 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 (no caso dos Xerênte, os mitos foram publicados separadamente: Nimuendajú, 1944). Dirse-ia que Nimuendajú segue uma forma pré-estabelecida de apresentação, seja elaborada por ele próprio, seja baseada em algum guia e trabalho de campo do tipo *Notes and Queries on Anthropology*. Aliás, tal esquema deve estar possivelmente explicitado e justificado no artigo “Sugestões para pesquisas etnográficas entre os índios do Brasil”, baseado em aulas improvisadas que Nimuendajú deu a Harald Schultz, no Rio de Janeiro, em 1943, o qual as resumiu e as entregou à revisão do primeiro. O manuscrito, traduzido do alemão por Egon Schaden e prefaciado por Herbert Baldus, foi publicado na revista *Sociologia*, em 1946 (São Paulo, vol. 8, nº 1, p. 36-44). Infelizmente, não consegui em Brasília um exemplar desse trabalho para consultá-lo durante o preparo desta palestra.

Mas Nimuendajú permite que a importância de certos dados etnográficos, relativa à totalidade cultural em que se integram, se imponha a seu esquema padronizado. Assim, em *The Eastern Timbira* elabora um capítulo, o quarto, com o título “Cerimonialismo”, colocado imediatamente antes daquele dedicado à “Religião e Magia”, que ocupa 25% das páginas do volume, de modo a dar conta da riqueza de informações de que dispunha sobre os ritos dos Ramkokamekrá (p. 163-230). Já em *The Apinayé* insere capítulo semelhante, com o título “Iniciação”, que ocupa 20% do volume, entre os capítulos “Estrutura Social” que o antecede, e “A Família”, que o segue. Por sua vez, em *The Šerente*, os ritos se acham distribuídos em capítulos sobre temas a que estejam relacionados e não reunidos em capítulo independente, talvez por serem menos numerosos, ou menos ricas as informações sobre os mesmos.

Mas foram essas monografias detalhadas, ricas, apresentadas sob um esquema rígido, sem nenhum recurso que pudesse ser tomado como um apelo à atenção do leitor, que abriram uma nova área cultural ao conhecimento dos antropólogos. Era uma área surpreendente, ocupada por sociedades que, a par da ausência de cerâmica, tecidos, redes, farinha de mandioca e todo o complexo tecnológico a ela ligado (ralador, forno, prensa etc.), bebidas alcoólicas, dispunham de muitas subdivisões, tais como metades, clãs, classes de idade, associações, e ainda laços formais de amizade, “embaixadores”, tudo isso combinado a uma intensa vida ritual transcorrida em aldeias cujas plantas constituíam verdadeiras projeções de seus sistemas sociais. Os dados de Nimuendajú impressionaram inicialmente a

Robert Lowie, depois a Lévi Strauss e George Murdock e levaram, anos mais tarde, à elaboração de um novo projeto, conhecido como Harvard-Museu Nacional, já na década dos Sessenta, para estudar ainda mais a fundo essas sociedades.

Porém, a própria pessoa de Curt Nimuendaju era tão surpreendente quanto as sociedades Jê. Tal como elas, Nimuendajú poderia ser caracterizado por negações: não tinha curso universitário, não era docente de instituições acadêmicas, não podia ser definido por nenhuma orientação teórica que então florescia, pois não era evolucionista, nem difusionista, funcionalista ou estudioso das relações entre cultura e personalidade. No entanto, esse pesquisador excêntrico, tal como as sociedades que estudava, então conhecidas como “tribos marginais”, se destacava entre os demais por uma série de atributos positivos: suas frequentes pesquisas de campo, seus insistentes retornos às mesmas sociedades, sua defesa dos direitos indígenas e, sobretudo, sua capacidade de pôr em foco justamente as características mais marcantes das sociedades que estudava. Como era capaz de pôr em evidência aquelas instituições que são trilhas indispensáveis para quem quiser empreender um esforço de compreensão dos Jê?

Há quem pense que Nimuendajú estava guiado pela mão de Lowie. Vejamos até que ponto isso é verdadeiro. O famoso antropólogo Robert Lowie, o qual também completa seu centenário no presente ano, pois nasceu em Viena, no dia 12 de junho de 1883, e que foi durante muitos anos professor na Universidade da Califórnia, em Berkeley (1921-1950), escreveu uma interessante autobiografia, sob o título *Robert H. Lowie Ethnologist, a personal record* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1959), publicada pouco depois de sua morte. Lowie dedica o nono capítulo da mesma (p. 119-126) às suas relações com Curt Nimuendajú. Esse capítulo, cujo título, um tanto dubio, é “Trabalho de campo à distância” (“Field work in absentia”), Lowie o inicia da seguinte maneira (p. 119-121):

“Sem dúvida, as menos estrênuas de minhas ‘viagens de campo’ foram aquelas que me levaram a desenvolver interesse em certas tribos primitivas no Brasil. Toda a minha parte nesse trabalho foi feita em casa, confortavelmente sentado diante de uma escrivaninha de proporções mamúticas”.

“Já no ano de 1925 o falecido Barão Erland Nordenskiöld falou-me alguma coisa de um certo Nimuendajú de Belém do Pará e o elogiou como um agudo observador dos costumes nativos. `Nimuendajú` era um nome dado pelos nativos e invariavelmente usado por ele. Ele era um alemão chamado Kurt Onkel⁴ que tinha passado a maior parte de sua vida adulta no Brasil, exceto um ano de estudos na Suécia, em

4 A forma correta é Unkel.

Uppsala. Seu treinamento formal era fraco, mas seu talento natural era excepcional. Em 1926 eu não tinha interesse na América do Sul, de modo que arqueei esse nome singular entre meus neurônios, onde ele ficou por uma década, até que Karl G. Izikowitz, um aluno do Barão de Nordenskiöld, perguntou-me se alguma coisa poderia ser feita por Nimuendajú, que, finalmente, escreveu-me uma carta e me enviou um manuscrito como amostra. Em 1935 eu podia conseguir-lhe um auxílio para trabalho de campo do Instituto de Ciências Sociais da Universidade da Califórnia e renová-lo por alguns anos, às vezes acrescentado ou substituído por auxílios de outras instituições ou fundações. Eu também traduzi seus relatórios e providenciei sua publicação. Desse modo eu inesperadamente me encontrei ‘in business’ no Brasil, embora, na verdade, o suor fosse produzido por um alter ego”.

“Esta íntima associação durou por uma década, até a morte de Nimuendajú, no fim da Segunda Guerra Mundial. Nós escrevíamos um ao outro regularmente, interrompendo nossa comunicação somente quando ele estava no campo. Nos primeiros seis anos escrevemos em alemão e ele enviava seus manuscritos nessa língua, mas o rompimento da guerra trouxe dificuldades, porque todas as cartas em alemão eram arrebatadas pelos censores. Por isso tivemos de adotar um método indireto de comunicação, que tornou mais lento nosso trabalho conjunto e manteve um contínuo e irritante estado de confusão. Ele escrevia para mim no português, através do qual eu vadeava com auxílio de um dicionário; e eu escrevia para ele no inglês, através do qual ele tinha de mourejar de modo semelhante. Seu último manuscrito foi também escrito em português. Embora eu pudesse extrair algum significado de uma pequena carta nessa língua, eu sabia que não podia fazer nada com duzentas e cinquenta páginas de manuscrito. Tive, portanto, de esperar pela tradução até que um dos meus alunos, William D. Hohenthal, retornou do serviço militar. Ele tinha passado boa parte de sua infância no Brasil e tinha perfeito conhecimento do português”.

“Durante nossa década de pesquisa conjunta, Nimuendajú visitou ou revisitou algumas tribos Jê, notadamente os Apinayé, os Xerênte e os Timbira, e mais tarde os não-Jê Tukúna. Sua última viagem aos mesmos foi feita contra o aconselhamento médico e ele morreu, muito propriamente, entre os Tukúna”.

Seu trabalho era largamente apreciado nos Estados Unidos. Seu relatório sobre os Apinayé foi publicado pela Catholic University (1939), sua monografia Xerênte, pelo Frederick Webb Hodge Anniversary Fund (1942) e as duas restantes, pela University of California Press (1946 e 1952).

“A extraordinária precisão das observações de Nimuendajú, que revelou fenômenos inesperados na cultura sociológica e religiosa das tribos sul americanas, estimulou-me a produzir alguns concisos artigos que mostravam a importância teórica de seu trabalho para a reconstrução da história cultural americana ou para problemas de crescimento cultural em geral. O que eu especialmente acentuava era a notável tendência das simples tribos Jê a tomar independentes caminhos a partir de uma base cultural obviamente comum”.

Esse esclarecedor depoimento de Lowie nos indica que seu contato com Curt Nimuendajú foi estabelecido em 1935. Ora, nessa data Nimuendajú já tinha realizado a maior parte de suas visitas aos Ramkokamekrá e aos Apinayé e efetuado uma de suas duas etapas de campo entre os Xerênte. Se levarmos em conta que em 1934 tinha estado entre os Fulniô e os Xukurú, podemos supor que antes de 1935 Nimuendajú já havia traçado para si mesmo um programa de pesquisas referentes não somente aos Jê, mas também a grupos que lhes são semelhantes linguisticamente e culturalmente. Não é muito provável que, no pequeno período de 1935 a 1939, quando é publicada sua primeira monografia sobre um grupo Jê, a orientação de Lowie tenha modificado tanto Nimuendajú, constantemente ocupado com suas pesquisas de campo e com a redação das três monografias, possivelmente sem muito tempo disponível para a leitura cuidadosa de textos que lhe viessem mudar a orientação. Não vão nessas palavras nenhuma má vontade com relação a Robert Lowie, cientista de espírito aberto que soube reconhecer o valor de Nimuendajú, conseguiu-lhe auxílios financeiros, orientou-o assiduamente, assinou dois artigos com ele (NIMUENDAJÚ e LOWIE, 1937 e 1939) e mostrou-se bastante abnegado a ponto de traduzir, ele próprio, para o inglês três de suas monografias. Estou simplesmente supondo que Nimuendajú já tinha tomado outra orientação antes de seu contato com Lowie, que veio apenas reforçá-la.

Não há como negar que os trabalhos de Nimuendajú publicados em data anterior a 1939 são bem diferentes das monografias do final de sua vida. Se consultarmos rapidamente a *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira* de Herbert Baldus, veremos que os seus trabalhos anteriores àquela data são predominantemente vocabulários, esboços gramaticais, coleções de mitos, relatórios de viagens, com a notável exceção de um dos primeiros e também um dos mais famosos de seus trabalhos que foi “Os mitos de criação e de destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapokúva-Guaraní”, publicado em alemão em 1914 (*Zeitschrift für Ethnologie*, 46, p. 284-403, Berlim). É verdade que esse famoso trabalho tinha como tema principal a religião, um tópico pelo qual Nimuendajú sempre se interessou, como ilustra, entre seus textos mais antigos, aquele que tem por título “Fragmentos de religião e tradição dos índios Xipáya”, publicado pela primeira vez em alemão no final da segunda década do presente século (*Anthropos*, vol. 14-15, Viena, 1919-20, p. 1002-1039 e vol. 16-17, Viena, 1921-22,

p. 367-406). Se ele já se interessava desde havia muito por religião e mitologia, poderíamos ser levados a supor que Lowie é que tenha sido responsável em voltar sua atenção também para a organização social. Mas é possível que não tenha sido assim. Por exemplo, a carta de Lowie a Nimuendajú, datada de 21 de outubro de 1936, incluída na citada autobiografia do primeiro (p. 122-123), deixa evidente que Nimuendajú já coletava termos de parentesco antes de estabelecer contato com o signatário. Por sua vez, a carta de Nimuendajú a Lowie, de 30 de novembro de 1936 (p. 123), mostra que o primeiro já se interessava pelas classes de idade dos Ramkokamekrá em 1933, portanto antes de iniciar sua correspondência com o segundo. Há, portanto, toda uma fase da formação de Nimuendajú muito pouco conhecida, na qual ele aprende através de livros e do contato com outros antropólogos, antes de conhecer Lowie. Devem ter sido importantes para ele nesse período anterior pessoas como o Barão de Nordenskiöld, Alfred Métraux, Paul Rivet. O próprio Lowie, no citado capítulo de sua autobiografia, diz que Nimuendajú tinha realizado um ano de estudo em Uppsala.

Entretanto, como muito bem reparou Luiz de Castro Faria em “Curt Nimuendajú”, texto introdutório à recente publicação do até então inédito Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú (Rio de Janeiro: IBGE, Brasília: Pró-Memória, 1981), ele não aceitava indiscriminadamente qualquer orientação:

“É digno de nota que a linha de trabalho de E. Nordenskiöld e do seu grupo do Museu de Gotemburgo jamais tenha sensibilizado Curt Nimuendajú. Ele fornecia matéria prima a esse grupo, mas não seguia a sua orientação. Fornecia coleções etnográficas e arqueológicas, mas nunca se interessou pelos objetos em si, pela tecnologia em si, nem pela origem e distribuição de traços e complexos de cultura. Acompanhou de fato, e muito de perto, os procedimentos de Paul Rivet, por exemplo, em termos de coleta de vocabulários e procura de afinidades entre as diversas línguas indígenas” (p. 20).

Qual era então a orientação antropológica de Curt Nimuendajú? Examinando suas três monografias Jê, podemos averiguar que ele não ensaia nenhuma explicação, nenhuma interpretação. Percorrendo a bibliografia consultada, no final de cada um desses volumes, nota-se que os textos utilizados são textos históricos ou etnográficos que contêm informações pertinentes ao grupo estudado e sua área circunvizinha. Não há livros ou artigos consultados referentes a outros continentes ou que possam ser tomados como fontes inspiradoras de uma fundamentação teórica. Passando-se das duas primeiras monografias publicadas (*The Apinayé*, 1939, e *The Šerente*, 1942) para a terceira (*The Eastern Timbira*, 1946), tem-se a impressão de que há um ligeiro aumento, na bibliografia, de trabalhos sobre outras áreas da América do Sul que não a estudada. O único texto que Nimuendajú cita referente a outra parte do Mundo é de Malinowski: *The Sexual Life of Savages in*

Northwestern Melanesia (Londres, 1932). Embora a referência a esse texto esteja presente tanto na edição americana como na brasileira de *The Apinayé*, o livro de Malinowski foi, por um lapso, omitido na bibliografia da primeira. A referência que Nimuendajú faz ao texto é a seguinte, citando-se a edição brasileira (p. 67 da edição brasileira ou p. 85-86 da edição norte-americana):

“Algumas vezes as moças Apinayé têm um estranho modo de acariciar o seu namorado; desejo mencioná-lo aqui, porque não o conheço em nenhuma outra tribo, enquanto que Malinowski o observou entre os antípodas dos Apinayé, os habitantes das ilhas Trobiand, na Melanésia. Durante o abraço trincam as sobrançelas do homem com os dentes, arrancando-as e cuspidando-as com ruído para o lado, como se tivessem a boca cheia de cabelos. Há nisso um exagero cômico, porque já por natureza, os jovens têm as sobrançelas muito esparsas, como ainda as arrancam de tempos em tempos, de maneira que se pode tratar, quando muito, de vestígios delas”. Nimuendajú nada conclui ou sugere depois de fazer essa comparação.

Vale a pena abrir aqui um parêntesis para comentar as duas edições da monografia sobre os Apinayé, que não são exatamente iguais. Na apresentação não assinada que abre a edição brasileira de *Os Apinayé* (p. vii-viii), diz-se que o texto foi revisto, anotado e corrigido pelo próprio Curt Nimuendajú. Examinando-se as duas edições, nota-se que têm o mesmo conteúdo e a mesma ordem. Diferem em pouca coisa: na inexistência de fotos na edição brasileira, que, por sua vez, traz alguns desenhos que não aparecem na americana; na presença ou ausência de alguns subtítulos, sem prejuízo da ordem do texto; pelo acréscimo, na edição brasileira, de mais um mito (“17. Fogos Fátuos”); pela transferência da lista de termos de parentesco do interior do texto, na edição americana, para o Apêndice II, na brasileira; nas posições genealógicas cobertas por alguns dos termos de parentesco. A transferência da lista de termos para o Apêndice não apresenta nenhum inconveniente, uma vez que não há uma análise da terminologia de parentesco, mesmo na edição americana. Mas é curioso que Nimuendajú, sempre tão exigente e cuidadoso, não tenha comentado as alterações que fez quanto ao significado de certos termos. A comparação entre as edições americana e brasileira de *Os Apinayé* traz de novo à baila a questão da possibilidade de averiguar qual foi realmente a participação de Lowie no resultado final das pesquisas de Nimuendajú sobre grupos Jê. Nimuendajú também fez versão para o português de outras das suas monografias, mas que não foi publicada: *The Eastern Timbira*. Não sei se também fez a versão de *The Šerente*. De qualquer maneira, a comparação das edições em inglês com as versões em português não poriam em evidência as modificações feitas por Lowie, pois estas parecem ser posteriores àquelas. Para captar o trabalho de Lowie, seria necessário comparar as edições em inglês com os originais em alemão, pois foi sobre estes que o tradutor trabalhou.

Mas voltemos à questão da orientação teórica de Nimuendajú. Pelo menos uma vez ele se arrisca a ir além da descrição pura; e, quando o faz, sua interpretação é historicista. Trata-se de um trecho sobre as associações Xerênte, na monografia sobre esse grupo tribal (*The Šerente*, p. 64):

“As quatro sociedades masculinas não correspondem às sociedades cerimoniais Canelas, mas sobretudo às suas quatro classes de idade em atividade. Os seguintes dados sugerem uma origem comum das duas instituições:

(a) De acordo com o mito de origem, as sociedades realmente começaram como classes de idade, de cujo fato a sequência por idade - hoje totalmente sem significado - é uma reminiscência.

(b) A circunstância estranha e sem explicação racional de que somente os ake´mhã iniciam seus jovens seria tomada como se os ake´mhã, ainda designados como os ´mais jovens´, tivessem sido o grau de idade que envolvera diretamente de uma iniciação de jovens. Tão logo o engenhoso sistema de classes de idade Canela houvesse sido petrificado nas associações Xerênte, a iniciação dos jovens estaria reduzida, ou a desaparecer inteiramente, ou a se ligar à “mais jovem” das sociedades.

(c) A localização em quatro lugares da assembléia.

(d) Tal como as quatro classes de idade Canelas, as sociedades Xerênte são precedidas de uma sociedade de meninos não oficial que realmente representa uma verdadeira classe de idade”.

Enfim, Nimuendajú raramente interpretou, como na citação que acabei de fazer. Seus textos são pura descrição, mas uma descrição conscienciosa, detalhada, onde separa o que presenciou do que lhe contaram, onde compara a informação obtida diretamente por ele com a de outro pesquisador que por acaso tenha escrito sobre o mesmo fato, confirmando-a, esclarecendo-a, ou recusando-a.

Mas ele não faz apenas uma etnografia de alta qualidade. Afinal de contas, parece-me impossível fazer etnografia pura. Suas descrições parecem ser realizadas de tal modo que vêm a favorecer ao pesquisador que as queira reaproveitar numa interpretação funcionalista. Explicando melhor, ele não privilegia apenas um aspecto da cultura, como a ergologia, o que poderia fazê-lo por força mesmo das suas atividades como comprador de coleções para museus. Descreve os objetos ao lado das atividades a que se destinam. Por exemplo, os instrumentos agrícolas, junto às tarefas da subsistência; os adornos, junto aos ritos ou ocasiões festivas a que se destinam; sempre que possível, indica o mito que os indígenas contam como origem do mito que apresenta. Não deixa de registrar, por conseguinte, as

conexões que os próprios índios lhe apontam entre seus elementos culturais, o que constitui o primeiro passo para uma abordagem funcionalista.

Note-se ainda que a acuidade de Nimuendajú o levava a dar uma grande atenção àquele aspecto cultural de cada sociedade em torno do qual parece girar a vida de seus membros: ao trabalhar com os Guaraní, privilegiou o estudo da religião; ao passar para os jê, volta-se para os grupos cerimoniais e para os próprios ritos. Nimuendajú não tinha compromissos teóricos que o desviassem daquilo que os próprios índios lhe faziam sentir ao espírito observador como o foco motivador de sua existência. Tal maneira de agir torna os seus textos muito sugestivos para quem os leia com a intenção de encontrar relações funcionais entre o todo e as partes.

Certamente nem tudo é perfeito na etnografia de Curt Nimuendajú. Não resta dúvida, depois dos trabalhos de Roberto DaMatta (por exemplo: *Um Mundo Dividido*, Petrópolis, Vozes, 1976, p. 133-138), que os quatro grupos exogâmicos de descendência paralela, descritos por Nimuendajú na monografia sobre os Apinayé, na verdade não existem. David Maybury Lewis, por sua vez, com dados que obteve junto aos Xerênte (“Cultural categories of the central Ge”, in *Dialectical Societies*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, p. 232), nega a existência da regra de residência patrilocal, afirmada por Nimuendajú. E como não se encontraram metades matrilineares exogâmicas nos grupos Timbira posteriormente pesquisados, é muito provável que elas também não existam entre os Ramkokamekrá, como relatou Nimuendajú. Como se explicariam tais erros etnográficos num pesquisador tão cuidadoso? Maybury-Lewis (*idem*, p. 219) supõe que, no caso dos Xerênte, tais imprecisões se devem ao fato de Nimuendajú estar tentando reconstruir uma sociedade que havia sido muito modificada pelo contato. A maneira como apresenta certos dados referentes à organização social também permitem supor que Nimuendajú não usava com a frequência esperada as genealogias (ver também DAMATTA, *op. cit.* p. 138) e as anotações censitárias. É possível também que Nimuendajú se apoiasse muito em certos informantes (note-se como fala freqüentemente em José Dias Mâtuk, um chefe Apinayé) que muitas vezes lhe apresentavam uma imagem ideal de certas instituições, interpretadas, quem sabe, de um ponto de vista muito pessoal.

Aliás, é curioso como dois pesquisadores da mesma época, tais como Curt Nimuendajú e Jules Henry, nos podem dar idéias tão díspares das sociedades Jê. Os Apinayé, os Ramkokamekrá e os Xerênte descritos pelo primeiro parecem ter o comportamento rigidamente determinado pelos costumes, enquanto os Xókleng estudados pelo segundo (*Jungle People*, New York, J.J. Augustin, 1941) chegam a transmitir-nos a idéia de uma sociedade amorfa, sem estrutura. Talvez isso se explique por estar Nimuendajú voltado para o comportamento ideal, enquanto Henry, com uma orientação mais psicológica, focalizava sua atenção preferencialmente nas peculiaridades individuais.

Enfim, faltam-nos muitas informações para conhecer como Nimuendajú trabalhava no campo e que autores mais o influenciavam. Creio que somente uma pesquisa demorada de todos os seus textos e também de sua correspondência poderá lançar luzes nessas questões.

Mas, sobre trabalho de campo de Curt Nimuendajú, há uma outra fonte que não deve ser descartada: os próprios índios. Nimuendajú se envolvia profundamente com as sociedades que estudava, o que se reflete nos seus textos publicados, mesmo os de caráter acadêmico: exultava com o aumento de sua população ou se deprimia com o seu decréscimo, incentivava a continuação ou retomada dos ritos e de outros costumes que vacilavam perante o contato com a sociedade nacional, dava conselhos, criticava e denunciava os exploradores dos indígenas, tinha mesmo dificuldade em esconder sua antipatia por grupos tribais que no passado tinham ajudado aos brancos a combaterem outros indígenas. Os membros daquelas sociedades que ele mais assiduamente visitou lembram dele com carinho e, sem dúvida, podem dar muitas informações sobre a figura de Nimuendajú no campo⁵.

Estas últimas considerações nos levam a uma outra face de Nimuendajú, que é a do indigenista. Certamente que ele agiu como tal em todas as suas pesquisas, mas o exemplo mais concreto que temos de sua atuação entre os Jê é um relatório que dirigiu ao Serviço de Proteção aos Índios em 1940 sobre os Gorotíre, um ramo dos Kayapó, em processo de atração, que ele visitou no final de 1939. Como em outros relatórios do mesmo gênero, que escreveu sobre grupos não-Jê, seu estilo aí é muito mais ágil e atraente do que nas monografias. Para finalizar esta palestra, vou ler a parte final do citado relatório, que é muito ilustrativa da atitude realista ou sem ilusões de Curt Nimuendajú, apesar de seu empenho pela causa indígena e também porque retrata situações com que estamos familiarizados nos dias de hoje, mais de quarenta anos depois de sua redação (uso a edição de 1982, p. 241-243):

“O futuro da missão. Sem dúvida a estada de um homem como Horace Banner entre os Górotire, é por enquanto, uma vantagem, tanto para os índios como para os civilizados da zona, pois ninguém como ele é apto

5 Quando li este texto em Curitiba, achei por bem terminar a palestra neste ponto, narrando, à guisa de fecho, um episódio que, salvo engano, foi contado por Roberto DaMatta nas inesquecíveis conversas que antropólogos e estagiários mantinham durante o almoço em torno das mesas do restaurante do Museu Nacional, onde de tudo se falava. Numa de suas pesquisas de campo Matta ouviu contar que em certa sexta-feira santa Nimuendajú deixou uma aldeia Apinayé para fazer compras em Tocantinópolis. Entrou na cidade pintado e ornamentado como um Apinayé, sendo por isso repreendido por um comerciante, que lhe perguntou como podia andar daquela maneira num dia santo tão cuidadosamente guardado. Nimuendajú, apontando os adornos Apinayé, respondeu-lhe: — Esta é a minha religião!

para firmar a paz e as boas relações entre os dois partidos, e não sei quem entre os moradores da zona poderia substituí-lo com vantagem. Para os Górotire só a presença de um homem decente e verdadeiramente civilizado e que possua a confiança dele já é um benefício. Isto então, especialmente, enquanto Horace se limitar, como atualmente se limita, quase exclusivamente, a *operar pelo exemplo. A situação mudará quando ele julgar chegado o momento para o início da catequese propriamente dita, procurando converter* os índios aos dogmas do seu protestantismo”.

“Talvez Horace nunca chegue a este ponto, porque a sua obra parece que não será de grande duração devido a tantas correntes hostis que a ameaçam:

1. Provavelmente sucederá entre os Górotire, como entre outras tribos Gê, à atual fase de snobismo desenfreado, uma reação, se a tribo não vier a ser destruída antes pelas epidemias. Então, lembrando-se da sua vida antiga e cultura própria, *eles abandonarão as casas da missão e se retirarão para os campos do Sul* para viver lá conforme os seus costumes antigos e em sua aldeia circular, mesmo continuando as suas relações com os civilizados. Quando se manifestar essa reação conservadora ver-se-á se Horace está à altura de compreendê-la e de manter apesar dela a sua posição de confiança.

2. *A hostilidade surda do clero católico*, tanto mais quanto este, junto aos Górotire, não pôde obter resultados semelhantes. A sua maneira de combater a concorrência protestante pode-se ver no folheto “*Gorotirés*” do bispo D. Fr. Sebastião Thomaz em que este não hesita em representar os três Freds desaparecidos, homens fanáticos mas justamente como fanáticos fora de dúvida honestos e sinceros, como procuradores disfarçados de riquezas cuja morte eventual seria da parte dos seus vingada pela destruição das aldeias por meio de aviões.

3. *Mutatis mutandis*, haverá a mesma rivalidade entre o missionário e o encarregado do S.P.I., se houver um encarregado, porque dificilmente a sua ação se poderá comparar quanto aos resultados àquela do missionário. O S.P.I., de princípios tão elevados e de tão premente necessidade para os Górotire - todo este meu relato é uma grande prova disso - tem sido infelizmente de pouca eficiência, aqui como em muitos outros lugares, pelos motivos seguintes:

a) a *falta de autoridade do encarregado* numa zona onde a realização do direito é ainda deficientíssima, para não dizer nula. Eu mesmo assisti como o assassino de um índio e seus cúmplices denunciados por Pedro Silva foram intimados pelo juiz de Direito de Altamira a se apresentarem. A indignação e as ameaças da população contra esse Juiz que estava mexendo com que estava quieto era grande. O regatão sírio Assad Curi, porém, resolveu o caso satisfatoriamente: “Ninguém assina o papel nem

se apresenta! Eu na minha próxima viagem a Belém arranjarei lá tudo com o chefe de polícia”. E parece que arranjou mesmo”.

“Nestas condições a afixação do Dec. Federal nº 5.484 de 1928 que dá garantias aos índios, pelo encarregado do Serviço, nas portas de Nova Olinda, torna-se um ato quase ridículo aos olhos dos moradores;

b) *a deficiência dos recursos financeiros* do S.P.I. que não permite uma ação intensiva e constante numa zona de difícil acesso, transportes caríssimos e recurso local nenhum;

c) *a deficiência pessoal dos encarregados* do S.P.I. que não dispõe, em número suficiente, de gente que esteja à altura da sua tarefa, escolhendo o encarregado, como é de praxe, entre os habitantes da zona”.

Mas, 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.

Que de fato uma rivalidade entre Horace e Pedro Silva existia e que ela partira deste último eu mesmo pude observar. Quando lhe falei sobre os resultados obtidos por Horace, Pedro Silva se apressou a me explicar que a pacificação dos Górotire tinha sido obra sua. Isto porém não corresponde aos fatos. Ela é obra dos próprios índios, pois estes, em toda a parte, mandaram primeiro os seus prisioneiros de guerra como parlamentários da paz aos civilizados. Na primeira parte deste trabalho já citei, uma por uma, as ocasiões em que isto se deu. Quando Pedro Silva soube que Horace fizera, em companhia dos índios, aquela excursão à “casa de pedra”, ele, que nunca se teria animado a semelhante empresa censurou-a publicamente em Nova Olinda dizendo ser um *perigo para a segurança do Brasil que um estrangeiro como Horace fizesse semelhantes reconhecimentos*;

d) *a população civilizada do Xingu*. Por enquanto a convivência de Horace com os Górotire constitui para esta gente um milagre inexplicável e ainda hoje esperam que brevemente ele seja assassinado. Logo porém que estiverem convencidos de que, graças aos esforços de Horace, os *Górotire de fato se tornaram mais tratáveis e que a missão se encontra em certa prosperidade, não pouparão meio nenhum, por mais baixo e sórdido que seja, para se apoderarem do lugar e dos índios*, prendendo estes a si por meio de vícios, para explorá-los, como já está acontecendo no trapiche”.

Bibliografia jê de curt nimuendajú

- 1910 – “Zur Coroadofrage”, *Deutsche Zeitung*, ano VI, nº 4, São Paulo (22- 7-1910), p. 54-56.
- 1914 – “Vokabular und Sagen der Crengêz-Indianer”, *Zeitschrift für Ethnologie*, 46, Berlin, p. 626-636.
- 1915 – “Vocabulare der Timbiras von Maranhão und Pará”, *Zeitschrift für Ethnologie*, 47, Berlin, p. 302-305.
- 1929 – “Curt Nimuendajú im Gebiet der Gê-Völker im Innern Nordost brasiliens”, *Anthropos*, 24, Mödling bei Wien, p. 670-672.
- 1929b – “Língua Šerente”, *Journal de la Société des Américanistes*, N.S., 21, Paris, p. 127-130.
- 1938 – “The social structure of the Ramkókamekra ‘Canella’”, *American Anthropologist*, 40, nº 1, p. 51-74.
- 1939 – *The Apinayé*, Washington: The Catholic University of America (Anthropological Series, 8).
- 1942 – *The Šerente*, Los Angeles: The Southwest Museum (Publications of The Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund, 4).
- 1944 – “A habitação dos Timbira”, *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 8, Rio de Janeiro, p. 76-101.
- 1944b – “Šerente tales”, *The Journal of American Folklore*, vol. 57, nº 225, Menasha, p. 181-187.
- 1945 – “Brinquedos dos nossos índios. Os ladrões de jurumum”, *Revista do Museu Nacional*, ano I, nº 3, Rio de Janeiro, p. 10-11.
- 1946 – *The Eastern Timbira*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 41).
- 1952 – “Os Górotire. Relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios, em 18 de abril de 1940”, *Revista do Museu Paulista*, N.S., vol. 6, São Paulo, p. 427-453. Republicado em *Textos Indigenistas: Curt Nimuendajú*, São Paulo: Loyola, 1982, p. 219-243.

Em co-autoria com robert lowie

- 1937 – “The dual organizations of the Ramkókamekra (Canella) of northern Brazil”, *American Anthropologist*, vol. 39, nº 4 (part 1), p. 565-582.
- 1939 – “The associations of the Šerente”, *American Anthropologist*, vol. 41, nº 3, p. 408-415.