

Etnografia na Amazônia e Tradução Cultural: comparando Constant Tastevin e Curt Nimuendaju

Ethnography in the Amazon and Cultural Translation: comparing Constant Tastevin and Curt Nimuendaju

Priscila Faulhaber¹

Resumo: Constant Tastevin (1880-1962) e Curt (Unkel) Nimuendaju (1883-1945) traduziram as informações detalhadas que coletaram na Amazônia na primeira metade do século XX. Veicularam essas traduções em seus artigos em francês, inglês e alemão, em revistas especializadas, no mercado editorial europeu e norte americano. Transpondo o conhecimento nativo para a linguagem “civilizada”, participavam de uma dinâmica de apropriação, relacionando-se, ainda que assimetricamente, com autoridades e instituições do campo científico internacional. As vinculações de Nimuendaju com a tradição germânica o fizeram relacionar-se com Robert Lowie, que o levou a coletar informações etnológicas sobre a mitologia e a organização social Ticuna. Coletando palavras de línguas indígenas junto aos anciãos, Tastevin atendia à preocupação de Paul Rivet com a “salvação” das línguas indígenas que estavam desaparecendo. Remeto o colecionamento de textos e artefato a práticas inauguradas por Franz Boas no sentido de estimular a realização de inventários. Hoje, contudo, a pesquisa etnográfica não se resume a um banco de dados sumário de informações coletadas. A Antropologia da tradução implica a atualização de etnografias do passado, tanto no sentido de comparar os resultados desses registros com registros dos dias atuais quanto no de pensar as possibilidades de re-apropriação hoje dos conhecimentos no âmbito do pensamento e dos movimentos indígenas.

Palavras-chave: Etnografia amazônica. Tradução cultural. Coleções etnográficas. Atualização histórica. Comparação antropológica. Apropriação cultural.

Abstract: Both Constant Tastevin (1880-1962) and Curt (Unkel) Nimuendaju (1883-1945) translated detailed information collected in the Amazon during the first half of the twentieth century. They published their translations into French, English and German, in specialized periodicals in Europe and North America. By transposing the native knowledge to a “civilized” language, they participated in the dynamic of appropriation, as seen through the asymmetrical relationships with authorities and institutions in the international scientific field. Nimuendaju interacted with Robert Lowie, who advised him in his ethnological collection of data on Ticuna mythology and social organization. Collecting words among the Indian elders, Tastevin shared Paul Rivet’s fear of the loss of indigenous languages. I correlate the collection of texts and artifacts with practices initiated by Franz Boas to stimulate the formation of inventories. Today ethnographic research cannot be restricted to data on the basis of collected information. The anthropology of translation implies the actualization of ethnographies conducted in the past, with the goal of comparing the results of these records with today’s data and considering the possibilities of re-appropriating knowledge into the scope of indigenous thinking and movements.

Keywords: Amazonian ethnography. Cultural translation. Ethnographic collections. Historical actualization. Anthropological comparison. Cultural appropriation.

¹ Museu Paraense Emílio Goeldi. Museu de Astronomia e Ciências Afins. Rio de Janeiro, Brasil (priscila@mast.br).



Correlaciono, neste trabalho, etnografia e tradução cultural, a partir da comparação do etnógrafo francês Constant Tastevin (1880-1962) e do etnógrafo alemão Curt (Unkel) Nimuendaju (1883-1945), que viveram na Amazônia na primeira metade do século XX. Eles traduziram suas observações sobre povos e territórios indígenas e veicularam essas traduções em artigos em alemão, francês e inglês, publicados em revistas especializadas na Europa e nos Estados Unidos da América (EUA), transpondo esses conhecimentos nativos para outros contextos culturais. Forneciam, deste modo, informações detalhadas sobre a fronteira amazônica para os leitores curiosos pelo exotismo da região.

Os textos destes dois etnógrafos são historicamente datados e passíveis de análise crítica, em termos antropológicos, históricos e sociológicos. Os etnógrafos coletavam depoimentos indígenas e os reuniam em inventários culturais, transpondo as narrativas orais para a linguagem escrita. Através destes procedimentos, reelaboravam os relatos nativos, produzindo textos sobre a região que se destacavam por uma visão considerada original. Relacionando-se, ainda que assimetricamente, com autoridades científicas, participavam de uma dinâmica de apropriação de tais conhecimentos, na qual a Amazônia aparecia como significativa para o campo científico da época. Ainda que as práticas desses etnógrafos estivessem vinculadas, em parte, ao modo de pensar naturalista, ao romantismo e à filosofia natural do século XIX, autores das vertentes francesa, britânica e americana da Antropologia formulavam, entretanto, teorias e métodos que constituíram os atuais paradigmas dessa disciplina, que se diferenciava das Ciências Naturais.

Trata-se de investigar a influência dos papéis exercidos por esses etnógrafos sobre as traduções por eles realizadas, bem como de sua inserção na divisão do trabalho na Antropologia, especificamente no que se refere a um processo de deslocamento de estudiosos europeus para a América e, mais especificamente, para a Amazônia.

Tastevin publicou, basicamente, em revistas especializadas francesas, relacionadas com sociedades científicas de etnografia e geografia. Durante a Segunda Guerra, uma coletânea de seus trabalhos foi traduzida em Yale, pelo *Strategic Index of America*, nos EUA (Tastevin, 1943). Nimuendaju realizou trabalhos entre mais de 50 povos indígenas, destacando-se, entre os povos do Amazonas que estudou, os Mura, que visitou em 1922 e 1926, e os Ticuna, com quem esteve em 1929, 1941, 1942 e 1945. Morreu nesta última viagem ao Ticuna, em Santa Rita do Weil, na casa de seu informante Nino, no fim da guerra. Publicou em revistas especializadas na Alemanha, França e, após o contato com Robert Lowie, também nos EUA.

A imagem desses etnógrafos é atualizada na memória dos próprios nativos com quem interagiram. Constant Tastevin é lembrado pelos Cambeba, Miranha e Cocama do Médio Solimões (Faulhaber, 1998) e Curt Nimuendaju pelos Ticuna do Alto Solimões (Oliveira Filho, 1999; Faulhaber, 2004). Coletei, em pesquisa de campo, relatos sobre esses etnógrafos, nos quais os índios os representavam, figuradamente, como 'pais'. Tastevin, como missionário que representava a imagem paterna em termos de sua vinculação religiosa, era visto como um 'pai protetor' também porque colaborava com a política indigenista do Serviço de Proteção ao Índio. Por sua vez, os Ticuna introjetaram a figura paterna de Nimuendaju porque o etnógrafo, embora não fosse missionário, tinha vínculos com o indigenismo de Estado, no que se entende hoje pelas práticas paternalistas fundadoras da proteção indigenista, que persiste atualmente. Tais relatos indígenas sobre a construção da imagem paterna como simbolização da proteção pelos etnógrafos, que conviviam diretamente com os índios e representavam as políticas paternalistas de Estado, contêm informações que também são operativas para o estudo da interação entre observador e observado, pois tais informações, apresentadas nos textos produzidos por etnógrafos, têm sido traduzidas e utilizadas atualmente por representantes indígenas e etnógrafos que



os assessoram nas suas lutas pelo reconhecimento de seus direitos, sendo também utilizadas em identificações territoriais reconhecidas pelo órgão indigenista oficial.

Etnografia e Tradução Cultural

A pesquisa etnográfica consiste em um registro sistemático de fatos observados diretamente sobre a cultura de um determinado povo em um determinado território, a partir de análises comparativas das intenções dos sujeitos, suas traduções e possibilidades de trocas interpessoais, não se resumindo a um sumário inventário de informações coletadas.

A tradução cultural implica na transposição de conteúdos significativos de uma linguagem para o terreno de outra linguagem¹. Aparece como uma metáfora para a etnografia, uma vez que nesta é usual a presença daquela, ainda que não se reduza a ela, visto que desde o primeiro “encontro cultural” o etnógrafo passou a conceber aqueles a quem observava como “afirmação da diferença como distância” (Fabian, 1983, p. 16).

A tradução como prática relacionada à história do colonialismo (Asad, 1986) mostra os lugares da “linguagem situada” ou redimensionada com sua transposição para novos sítios, “alerta para relações de poder e historicidade” (Niranjana, 1992, p. 86) que engendraram mitos relacionados à liberdade na América. Isto ocorre, mais especificamente, no que se refere à concepção de Amazônia, sendo a floresta tropical imaginada como lugar de fronteira, em termos simbólicos, ou seja, como local de possibilidades irrestritas. A análise histórica tem mostrado, no entanto, que a este mito correspondem práticas sociais contraditórias, como os diferentes modelos de conquista e exploração dos recursos dos povos ameríndios, dadas as diferentes “situações históricas” (Oliveira Filho, 1988)

vividas pelos diferentes povos indígenas observados em circunstâncias específicas.

‘Modos de pensamento’ na História da Antropologia

A definição de tradução cultural em Antropologia remonta à comparação de diferentes “modos de pensamento” (Lienhardt, 1963), na busca de compreender a coerência do pensamento da linguagem indígena para torná-la a mais clara possível na nossa linguagem². O próprio texto antropológico, para Geertz (1973), aparece como um “texto estrangeiro”, cuja análise deve mostrar a relação entre discursos e práticas sociais a eles subjacentes (Foucault, 1966, p. 319; Rabinow, 1996, p. 34).

Nos primeiros tempos da Antropologia alemã, Adolf Bastian, no século XIX, na trilha dos irmãos Humboldt, enfatizou as preocupações com o pensamento e a memória do povo (*Volkergedanken*). Franz Boas (1858-1942), que foi seu assistente, definiu a cosmografia na intersecção de métodos das Ciências Naturais e Ciências Humanas. Boas privilegiou em seus estudos o “espírito do povo” ou da lógica do pensamento popular em relação com as concepções geográficas, enfatizando como são traduzidas as concepções de povos específicos sobre as relações entre os humanos e os fenômenos da natureza. Após sua migração para os Estados Unidos, em 1887, e principalmente no início do século XX, Boas enfatizou os processos pelos quais o “espírito do povo” (*Volksgeist*) traduz elementos exógenos, bem como a terminologia do parentesco, dos rituais e das relações sociais (Bunzl, 1996), dedicando-se sistematicamente a coletar e comparar textos e artefatos de diferentes povos indígenas. Orientou a formação de profissionais que

¹ Fazemos, neste trabalho, uma leitura antropológica da concepção de tradução de Walter Benjamin (2001), tal como indicado por Asad (1986).

² Para Tambiah (1995), o alcance da Antropologia da tradução envolve o bom uso da interpretação para a compreensão antropológica, na discussão de problemas relacionados ao alcance da racionalidade da construção científica, bem como da relatividade e da comensurabilidade de diferentes formas de conhecimento. As questões ligadas à tradução de conceitos apresentados no contato com povos não europeus recaem na impossibilidade de uma equivalência completa entre o conjunto dos códigos de duas culturas diferentes. A tradução consiste em uma tentativa de decifração do sentido através da procura de aproximações.

vieram a representar a chamada Antropologia Cultural nos EUA. Estes antropólogos ficaram conhecidos por defender o determinismo cultural, minimizando as críticas às suas concepções errôneas com base na justificativa de que lutavam contra o pensamento hereditário e as políticas racistas (Rabinow, 1973, p. 53). Como aponta Stocking (1976), as relações entre sociedade, governo americano e agências filantrópicas, como a Fundação Rockefeller, implicaram que os profissionais de diferentes áreas se voltassem a programas sociais, sendo que alguns antropólogos norte-americanos também se envolveram diretamente nas políticas públicas e, especificamente, na política indigenista (Blanchette, 2006).

No final do século XIX, alguns antropólogos britânicos trataram, eles mesmos, de estabelecer a coleta sistemática de informações em campo. Contudo, apenas no início do século XX, a partir das longas estadias em campo de Malinowski, entre os Trobriand, e de Radcliffe-Brown, com os Andaman, passam a cobrir largos segmentos da vida social e cultural de povos particulares. Por meio de pressupostos teóricos funcionalistas, procuravam explicar o funcionamento de sociedades em pequena escala. Vinculados a práticas coloniais, criavam uma falsa hierarquia entre o pesquisador adestrado profissionalmente e o nativo (Bunzl, 2004).

Já os antropólogos franceses, pensavam em termos das representações sociais, bem como das leis próprias da organização social e da interconexão de costumes e instituições sociais que operavam como uma estrutura de sociedades humanas (Beattie, 1964, p. 13). Marcel Mauss (1872-1950) concebeu noções como “fato social total” e indicou que os aspectos inconscientes dos costumes devem ser objeto de estudo antropológico. O Instituto de Etnologia de Paris, fundado em 1925 por Marcel Mauss, Paul Rivet e Lucien Lévy-Bruhl, tornou-se o núcleo da Antropologia profissional em Paris, a partir do qual foi fundado, em 1936, o Museu do Homem, que rebatizou o Museu de Etnografia de Paris (Laurière, 2006). Os seus membros não eram etnógrafos profissionais e privilegiavam teorias versando sobre a “mentalidade primitiva”, as “formas elementares

da vida social”, traduzindo as concepções indígenas a partir de seus próprios conceitos. Tinham consciência de que a falta de pesquisa de campo consistia em uma lacuna, a qual buscavam suprir com o contato com ‘etnógrafos de campo’ que tivessem alguma formação intelectual. Os missionários etnólogos foram interlocutores privilegiados neste domínio, destacando-se, entre outros, Maurice Leenhardt (Clifford, 1982), que sucedeu a Mauss na cadeira que contemplava o estudo dos povos não civilizados na *École Pratique des Hautes Etudes*.

Tastevin, entre o indigenismo e a etnologia francesa

Nascido na Bretanha, Tastevin concluiu seu doutorado em Filosofia em Roma, na Universidade Gregoriana (1903). Residiu de 1905 a 1926 em Tefé, cidade amazonense que então polarizava as relações étnicas e sociais regionais. Ali atuou como missionário da Congregação do Espírito Santo, encarregada da Prefeitura Apostólica de Tefé, criada em 23 de dezembro de 1910 (Souza, 1989, p. 31). A Igreja no Brasil, naquele momento, estadualizava-se e expandia sua estrutura organizacional (Miceli, 1988, p. 61). As Prelazias e Prefeituras Apostólicas, criadas de 1890 a 1930, foram destinadas ao trabalho missionário junto às populações indígenas e entregues aos cuidados de ordens e prelados estrangeiros. Data também do ano de 1910 a fundação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). A concepção de proteção aos índios imbuída pelo “poder tutelar” do Estado brasileiro (Souza Lima, 1997), circunscrita ao início do século XX, remonta a debates indigenistas do século XIX (Carneiro da Cunha, 1986; 1992).

No início do século XX deu-se um processo de nacionalização dos territórios e das etnias indígenas. No entanto, a divisão do trabalho, no campo antropológico em formação, dizia respeito à persistência de práticas coloniais, no que tange à coleta de textos e artefatos para a elaboração de generalizações antropológicas. Os etnógrafos, todavia, vinculavam-se aos destinos dos povos observados, quando



compartilhavam com eles a vivência da opressão colonial, ou quando se preocupavam com a fidelidade dos textos à realidade observada, produzindo um registro da visão de mundo desses povos e do vernáculo regional (Rafael, 1993). Nos dias de hoje, a leitura de tais traduções possibilita a busca de uma reflexão mais sistemática sobre o olhar missionário a respeito de tais povos.

Como missionário, Tastevin buscava interagir com índios considerados como passíveis de se converterem ao cristianismo e adotarem costumes ditos 'civilizados' e a nacionalidade brasileira. Ao procurar proteger os índios, colaborava com a política assimilacionista do Estado nacional brasileiro, que desde então já se configurava em termos da proteção paternalista. Sua inserção no campo antropológico o levava a distanciar-se das políticas de Estado no Brasil, uma vez que buscava apoio para o aprofundamento de suas pesquisas para melhor conhecer os índios com os quais interagia como missionário, mediante o contato com os etnólogos americanistas franceses. Através deles conseguiu subvenções do governo francês para realizar pesquisas, representando seu país na área científica.

O Instituto de Etnologia de Paris, fundado em 1925 (Jamin, 1989, p. 283), tinha três campos disciplinares, até então institucionalmente distintos, conduzidos por Lucien Lévy-Bruhl (Filosofia), Marcel Mauss (Sociologia) e Paul Rivet (Antropologia). Após a fundação do Museu do Homem, este passou a ser a sede da Sociedade de Americanistas de Paris, fundada em 1896. Seus membros não eram etnógrafos profissionais. Formados dentro da tradição racionalista do pensamento antropológico francês, não tinham contato direto com o "ponto de vista nativo". Estava em curso, porém, um processo geral de reorganização do campo disciplinar da Antropologia, que duraria até o fim dos anos 1940. Nesse processo, a Antropologia, considerada um ramo das ciências naturais que se ocupava dos povos exóticos, passava, paulatinamente, a delas se autonomizar para se instituir como ciência da cultura. Os professores americanistas do Instituto de Etnologia empenhavam-se na formação de um campo disciplinar para a Antropologia,

conferindo credibilidade ao discurso sobre os ameríndios no quadro dos conhecimentos positivos significativos para o ocidente, considerados assim tão válidos como as coleções geológicas, botânicas e zoológicas (Laurière, 1993, p. 22).

O termo Antropologia era identificado basicamente com a Antropologia Física, enquanto que o termo Etnologia passou a denominar uma disciplina que focalizava mais propriamente o âmbito cultural dos costumes dos povos ameríndios (Stocking, 1984, p. 22). A relação entre essas duas disciplinas não se explica por uma oposição simplista entre aqueles que defendiam idéias racialistas, baseadas no determinismo científico, e os que professavam valores culturalistas, fundados no determinismo cultural (Todorov, 1989). No fim do século XIX, ambos os enfoques compartilhavam uma visão evolucionista da humanidade, fundada na existência de raças. A primeira, associada ao poligenismo, baseava-se no postulado biológico da desigualdade das raças e da superioridade da raça branca, e a segunda, associada ao monogenismo, defendia a igualdade de indivíduos de diferentes raças e a equivalência de suas culturas.

No campo científico da época, os exames e classificações culturais geravam conhecimentos sistematizados em museus – considerados como lugares de conservação, pesquisa e transmissão do saber do homem sobre o homem. Empregou-se, neste contexto, a idéia de raça, assim como a de 'diferença' (no sentido de desigualdade), uma vez que tais noções, embora remetam a uma explicação biologicamente dada, são evocadas para dar conta da 'estagnação cultural' das populações não ocidentais (Dias, 1991). Essa idéia de raça baseia-se, assim, numa visão eurocêntrica do mundo, com uma concepção evolutiva da humanidade que encontra seu acabamento no homem branco. Da busca das origens, no americanismo, passa-se, a partir daí, para o estudo sistemático das populações ameríndias, em resposta às necessidades da comparação e ao sentimento de "urgência etnográfica" (Laurière, 2006, p. 161). Este último inculcia nos etnólogos americanistas a convicção

de que a desapareção próxima das sociedades humanas 'primitivas' – julgada inevitável – impunha a necessidade de uma "etnografia de salvamento".

Neste contexto, o preservacionismo e o conservacionismo pautaram os princípios de constituição dos primeiros museus etnográficos europeus e americanos, nos quais se arquivaram e classificaram artefatos coletados nas sociedades indígenas consideradas em desaparecimento e ordenados dentro de um sistema de classificação e de atribuição de sentido independente de suas condições de produção e utilização. Tais artefatos eram tidos como parte do patrimônio da humanidade.

Rivet, assistido por Georges-Henry Rivière, empreendeu a tarefa de colocar o Museu, que estava sob a tutela do *Ministère de Beaux Arts*, no âmbito do *Ministère de l'Instruction Publique* (MFIP). Ele buscava conferir ao museu de Etnografia não mais um *status* de conservatório, mas de laboratório, no qual estariam associadas, conforme a vocação do Museu, as missões de pesquisa, conservação e educação (Laurière, 1993, p. 30). A participação de instituições francesas, como o MFIP, subvencionando inventários e coletas de artefatos etnográficos em regiões como a Amazônia justificava-se pela argumentação de que o conhecimento dos índios e dos territórios amazônicos poderia conferir importante crédito para a França, que não queria ser posta de lado no *ranking* das pesquisas na região, visto que esta já vinha sendo estudada por naturalistas viajantes e etnógrafos de outros países.

Tastevin entrou em contato com Rivet por intermédio do Dr. Jacques Huber, diretor do Museu Paraense entre 1907 e 1914. Conheceu pessoalmente Rivet durante a guerra – período em que voltou à Europa, lá permanecendo por quatro anos – e por seu intermédio obteve subvenções, como, em 1922, a da Associação Francesa para o Avanço da Ciência (*Association Française*

por *L'Avancement des Sciences* – AFAS), dirigida na época por Rivet. Recebeu também, sistematicamente, de 1919 a 1926, recursos do MFIP para a pesquisa científica.

Em 1922, Tastevin solicitou ao Ministro da Instrução Pública uma subvenção anual para custear seus estudos geográficos, lingüísticos e etnológicos na região ocidental do Brasil, afirmando esperar que o Ministro o julgasse suficientemente preparado para "fazer uma obra útil à ciência e ao bom renome da França". A seguir, mencionou que os alemães, com os estudos de Paul Ehrenreich e Theodor Koch-Grünberg, haviam praticamente adquirido na época o monopólio sobre a região, e que desejava continuar a tradição de "grandes franceses" como Crevaux, Castelneau, Marcoy e D'Orbigny. Mencionou, ainda, que, assim como "enfrentara os alemães no campo de batalha durante a Primeira Guerra Mundial, na qual foi duas vezes condecorado, desejava colocá-los em cheque no terreno científico, onde as nações científicas almejam se distinguir"³.

O parecer do etnólogo René Verneau, que acompanhou a petição de Tastevin, fez referência à sua pesquisa entre os Mura do Autaz e outros índios da região (Cocama, Omágua, Jamamadi, Tucano, Caxineri etc.), a seus estudos sobre as lendas e inscrições rupestres, bem como contextualizou a importância dos levantamentos etnográficos e a coleta de artefatos, por Tastevin, para o Museu de História Natural e para o Museu de Etnografia, comparando seus registros geográficos com os de outros viajantes naturalistas franceses, destacando seus serviços à ciência e recomendando que a subvenção fosse concedida, com vistas à finalização de suas observações científicas. Em outro parecer, referente à petição de 1926⁴, Verneau informou que se tratava de um projeto de interesse nacional (francês), afirmando que os americanos e alemães, que dispunham de fortes recursos financeiros,

³ Carta de Tastevin ao Ministro de Educação Pública, enviada no dia 1º. de maio de 1922 e registrada em 3 de novembro do mesmo ano, tendo por objeto a demanda de subvenção de 4.000 francos anuais para pesquisas científicas junto aos índios do Japurá e do Juruá, Amazônia, Brasil. Dossiê Tastevin, Relatórios do Ministério de Instrução Pública, Arquivos Nacionais da França, Paris.

⁴ Também depositado no Dossiê Tastevin, Relatórios do Ministério Francês de Instrução Pública, Arquivos Nacionais da França, Paris.



armavam estratégias para dificultarem ao Pe. Tastevin a consecução de suas pesquisas, que, a seu ver, podiam contribuir para sustentar a “bandeira francesa”⁵.

O missionário-etnógrafo atendia a demanda, incentivado pelos etnólogos americanistas, sobretudo por Paul Rivet, de registrar palavras ainda lembradas pelos anciãos, dada a preocupação com o desaparecimento de línguas indígenas. Coletava relatos, palavras e artefatos, com o objetivo de fornecer um *corpus* de informações para o Museu e para os estudos etnológicos, bem como para artigos publicados no Jornal da Sociedade de Americanistas e em outras revistas do campo científico da época. O *habitus* colonial e a cristalização da estrutura de poder característica da colonização europeia propiciavam o estabelecimento de vínculos de clientela acadêmica em troca de orientação antropológica. Tais vínculos de clientela científica levavam-no, ainda, a marcar seus registros com a perspectiva do americanismo francês, evidente, por exemplo, na noção de ‘raças indígenas’. Empregado no plural, o termo sugere que tais raças poderiam ser nuançadas, além de abranger indivíduos muito diferentes entre si (Todorov, 1989, p. 118). Sugere, ademais, que, aos olhos do missionário, alguns indígenas, de uma forma ou de outra, poderiam ser convertidos, nacionalizados (ou melhor, transformados em brasileiros), em suma, eram suscetíveis de ser aperfeiçoados à moda do “bom selvagem” de Jean-Jacques Rousseau. Em abordagens construtivistas entende-se hoje tal noção, cara à etnologia francesa da época, como uma construção social historicamente datada (Schwarcz, 2001, p. 17). Estudos críticos sobre raça têm sido desenvolvidos no marco referencial da análise da etnicidade e de relações sociais que envolvem o exame de problemas referentes às identidades e nacionalidades em áreas de fronteiras (Cardoso de Oliveira, 2006).

Conscientes das limitações etnográficas de seus trabalhos, basicamente produzidos em seus gabinetes,

etnólogos como Lévy-Bruhl e Paul Rivet buscavam suprir essa lacuna pelo contato com ‘etnógrafos de campo’ com alguma formação intelectual, sendo os missionários-etnólogos interlocutores privilegiados nesse domínio, destacando-se dentre eles Maurice Leenhardt (1878-1954), conhecido por sua contribuição teórica, fundada em princípios como simpatia e participação, sobre a necessidade da antropologia assumir um esforço coletivo de tradução. Ainda que sua obra não tenha sido amplamente difundida, como a de Leenhardt, que construiu sua carreira acadêmica no diálogo com Lévy-Bruhl e Marcel Mauss, Tastevin também se relacionou diretamente com etnólogos, como os já citados Paul Rivet e René Verneau. Na divisão estrutural de trabalho intelectual no campo etnológico, no início do século XX, prevalecia a diferenciação entre aqueles que coletavam textos e artefatos e os que produziam trabalhos de âmbito teórico mais abrangente.

Assim como tem sido observado a respeito de Leenhardt, também sobre Tastevin se tem registrado que ele se preocupava com problemas de tradução cultural, quando relacionava fatos documentados sobre os índios à interação entre homem e meio ambiente. Os papéis de missionário e etnógrafo implicavam práticas correlatas, porém diferentes e até conflitantes, como as existentes entre o esforço para a conversão ao cristianismo e a coleta de informações antropológicas. A preocupação em ‘salvar’ línguas que se extinguiriam com a morte dos últimos anciãos era condizente com seus objetivos religiosos. Em sua preocupação missionária com a tradução, também fazia referência ao fato de não impor conceitos do cristianismo que não se traduzissem em termos das concepções nativas (Tastevin, 1923). As incompatibilidades se manifestavam em práticas como o batismo, quando dava nomes cristãos aos índios convertidos, intervindo assim no processo de nacionalização das culturas e territórios indígenas. Essas relações são lembradas pelos índios que conheceram

⁵ Ibid.

Tastevin, ao relatar como alguns deles lhe serviam de intérpretes na coleta etnográfica de termos Cocama, Cambeba e da língua geral, e como, ao batizá-los, dizia que a partir daquele momento eles já eram brasileiros.

Tastevin compartilhava noções etnológicas da época, tal como a definição sociológica de crença, que contribuía para desqualificar os “modos de pensamento” e os sentimentos religiosos dos nativos. Carvalho (2002, p. 74) indica que sua formação etnológica não era sistemática, fazendo com que suas convicções religiosas prevalescessem sobre conceitos relacionados a classificações primitivas e religião. Como etnógrafo e missionário, no entanto, envolvia-se, na prática, com a experiência do encontro etnográfico, convivendo com o referencial nativo da pajelança, ainda que condenando as práticas consideradas não apropriadas pelo catolicismo. Podemos inferir que, de certa forma, ao traduzir as manifestações culturais para uma linguagem que considerava compreensível aos olhos da cultura ocidental, não deixava de aderir a uma forma de participação mística no mundo indígena. Entendemos esta participação como um certo “modo de conhecimento”, que não pode ser visto como expressão de um passado, mas como forma particular de envolvimento “com um mundo de presenças concretas, relações intersubjetivas e participações emocionais” (Clifford, 1982, p. 7), que, para Leenhardt, não se apresentam em termos excludentes com relação às atividades lógicas, tecnológicas ou empíricas, tal como postulado por Lévy-Bruhl⁶.

Tastevin demonstrou em seus diários e cartas estar consciente de sua atuação a serviço do Estado Nacional brasileiro. No entanto, o fato de colocar-se do lado dos índios fez com que se defrontasse com problemas paroquiais, que o levaram a estreitar sua aproximação com o campo etnológico (Faulhaber, 1998). Pressionado

em tais embates, Tastevin, buscando o reconhecimento de seus pares, retirou-se para Paris, passando a ocupar, a partir de 1927, a cadeira de Etnologia do Instituto Católico de Paris (Berger, 1984, p. 520).

Curt Nimuendaju, o colecionismo e a etnografia indígena

Serão apresentadas, a seguir, informações da biografia e da obra de Curt Nimuendaju. Curt Unkel nasceu em Lena, cidade que serviu de ponto de encontro para os pensadores românticos alemães. Sem grandes posses nem instrução superior, tinha, no entanto, grande interesse por textos de viajantes, sobretudo de conteúdo histórico e geográfico (Welper, 2002). Chegou ao Brasil em 1903 e auto-financiou sua primeira viagem trabalhando como cozinheiro. Também buscou recursos para suas viagens por meio de serviços como indigenista e humanista, mas, sobretudo, depois de tornar-se reconhecido como etnógrafo, por vender peças etnográficas e arqueológicas para museus do Brasil e da Europa (Grupioni, 1998), inserindo-se no mercado internacional de bens culturais como um coletor especializado. Forneceu, deste modo, objetos para um “mercado competitivo”, estruturado no circuito dos museus da Alemanha e também de museus brasileiros, como o Museu Nacional e o Museu Goeldi (Faria, 1981, p. 14-15).

O mercado internacional de artefatos etnográficos era baseado em redes e conexões diplomáticas entre países, que envolviam intrincadas relações de comércio e trocas simbólicas. Padrões científicos, política de prestígio e forças econômicas combinados delimitavam, neste mercado, os valores dos artefatos etnográficos e coleções (Penny, 2002, p. 54). Neste contexto, os museus avaliavam os artefatos coletados de acordo com fatores científicos, estéticos e econômicos, assim como

⁶ Nas cartas de Tastevin a Paul Rivet, depositadas no arquivo homônimo do Museu Nacional de História Natural de Paris, registram-se informações interessantes sobre como Tastevin vivenciava a conjunção e a disjunção de seus papéis como missionário, etnógrafo e indigenista, bem como suas relações com Rivet e com outros autores da área antropológica. Consta, em carta de 14 de julho de 1921, um agradecimento pelo envio de livro de Lévy-Bruhl.

com cada contexto particular de troca no mercado de bens simbólicos.

A idéia de defesa do patrimônio cultural envolvia a evocação de valores presentes na ideologia de formação do Estado Nacional brasileiro (1930-1945), tal como a idéia de legislar sobre a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional, que remonta ao movimento modernista dos anos 1920 e é posta em prática no Decreto-Lei Nº. 5, de 30 de novembro de 1937, que criou o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. A ideologia nacionalista como substrato comum a inúmeras iniciativas implica na sacralização da idéia de integridade nacional, com o seu reverso, uma atitude de suspeita face ao estrangeiro, que engendra medidas de censura, de fiscalização das expedições artísticas e científicas, de proteção e vigilância dos monumentos históricos, artísticos, legendários. No artigo primeiro do Decreto 22.698, a suspeição do estrangeiro estendia-se ao nacional privado. Nimuendaju, neste espectro, foi visto como mais um “viajante estrangeiro”, no marco do colonialismo, que colaborava com os museus de história natural e etnografia criados pelo colecionismo e que se tornam depois os grandes empresários da formação de coleções. Grande parte de suas viagens foram financiadas neste marco, por museus do Brasil e do exterior (Faria, 2000).

A formação do campo editorial científico, em geral, e do antropológico, em particular, contribuiu para que Nimuendaju buscasse legitimar sua atuação através do reconhecimento como etnógrafo profissional e não meramente como ‘explorador’. Este papel foi apresentado em um campo de relações de força caracterizado pela situação colonial e pela intervenção do Estado Nacional, que marcava presença nas áreas de fronteira (Faulhaber, 2005a). Nimuendaju tomou-se reconhecido como antropólogo principalmente após a publicação, em inglês, das monografias sobre os Apinayé (1939), Sherente (1942), Timbira (1946)

e, em 1952, da monografia póstuma “The Tukuna”, editada por Robert Lowie na Universidade da Califórnia. Ocupou, entre 1920 e 1922, o cargo de chefe da divisão de Etnologia e Arqueologia do Museu Goeldi. Ministrou, no fim de sua vida, cursos de especialização no mesmo museu (1941-1943) e no Museu Nacional (1943).

Nimuendaju entrou em contato com Robert Lowie através de Nordeskiöld, do Museu Etnográfico de Gotenburgo. A partir de 1932, as pesquisas de campo de Nimuendaju foram financiadas pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Califórnia em Berkeley. Ele recebia este financiamento vinculado ao projeto antropológico de Lowie, sendo, para efeitos institucionais, considerado sob sua orientação. De fato, a partir do contato com Lowie, cultura e mitos indígenas, que eram o foco de suas monografias anteriores, passaram a ser relacionadas com a organização social, que passou a ser o fulcro da observação. A viagem de 1941 foi financiada pela Fundação Rockefeller, através do Museu Goeldi. Em 1943, Nimuendaju escreveu textos para o “Handbook of South American Indians”, produzido pela *Smithsonian Institution* e editado por Julian Steward. A *Smithsonian* não financiava a pesquisa de campo de Nimuendaju, mas pagava pelo número de palavras escritas, mediante contrato. O fato de ter assinado um contrato impôs prazos que Nimuendaju foi coagido a cumprir. Nimuendaju reagiu a estes prazos, informando que assim se considerava mais motivado para finalizar a sua monografia sobre os Ticuna, que seria publicada postumamente (Nimuendaju, 1952). Sua argumentação, registrada em carta a Alfred Metraux⁷, que assessorava Julian Steward na coordenação do “Handbook...”, fundamentava-se na defesa da “qualidade” científica, colocando em dúvida o valor de uma produção meramente quantitativa, baseada em número de palavras, que lhe era cobrada pela *Smithsonian*. Sua última viagem aos Ticuna foi paga pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

⁷ Carta escrita em Belém do Pará, no dia 6 de novembro de 1943, depositada nos Arquivos Antropológicos Nacionais, na *Smithsonian Institution* (*National Anthropological Archives, Records of the Handbook of South American Indians*).



Comparando Tastevin e Nimuendaju

A comparação entre Tastevin e Nimuendaju parte da suposição de que havia semelhanças e diferenças entre suas práticas. Trata-se, assim, de analisar historicamente a forma como “são inscritas nas práticas específicas que produzem as representações sociais” (Chartier, 2002, p. 27), considerando as trajetórias e a construção social de seus autores e as diferentes condições de apropriação e interpretação dos discursos. Tastevin era um missionário que mantinha relações com representantes da etnologia francesa e Nimuendaju, um viajante formado dentro da cultura romântica germânica e que interagia com o campo dos museus e da etnologia de seu país natal, vendendo artefatos por ele coletados. Como estudou cientificamente mais de 50 povos, com quem conviveu e com os quais realizou pesquisa sistemática, os artefatos coletados por ele tinham um valor especial no mercado de bens simbólicos, bem como tinham um preço também especial em termos monetários⁸.

Tanto Tastevin como Nimuendaju atuaram em demarcações de fronteiras, realizando mapas detalhados e identificando a visão de mundo dos autóctones sobre seus lugares sociais inseridos em situações de contato, o que hoje se entende por “territorialidades indígenas” circunscritas a regiões determinadas⁹, situadas em Estados Nacionais. Como representantes do Estado, contribuíram para a nacionalização de tais territórios. Conviveram intimamente com povos que, nas situações locais, eram subjugados mediante violência e entraram em conflito com autoridades políticas e administrativas, sendo vistos pelos próprios índios como seus ‘salvadores’. Contribuíram para os primeiros

passos da política de proteção aos indígenas, imbuída pelo sistema paternalista e colocada em prática em situações marcadas pelos vínculos de clientela. Nascendo em um campo complexo de influências, tal política de proteção foi delineada no interior do Estado Nacional brasileiro como um modelo alternativo às políticas de assimilação e extermínio. Não se pode afirmar, no entanto, que romperam totalmente com a estrutura de poder da colonização européia ou com a divisão de trabalho característica da formação da disciplina, que propiciava o estabelecimento de laços paternalistas entre os etnógrafos e aqueles ‘homens de saber’ a quem ficavam subordinados mediante vínculos de clientela, em troca da orientação antropológica, como é o caso da relação de Paul Rivet com Constant Tastevin e com outros missionários que viviam em contato direto com os povos indígenas (Laurière, 2006).

Os dois etnógrafos vieram a se encontrar quando estiveram com os índios Mura da região do Autaz, em 1922. Conforme registrado em carta de Tastevin a Paul Rivet¹⁰, jantaram juntos no hotel onde Nimuendaju estava hospedado, trocando informações sobre fontes etnográficas e históricas, bem como sobre suas próprias pesquisas. Nimuendaju afirmou, ao voltar à área quatro anos depois¹¹, que não teve muito o que fazer em sua segunda viagem aos Mura, com o objetivo de preparar o artigo para o “Handbook of South American Indians”, porque Tastevin já vira “mesmo tudo quanto era digno de ser observado” (Nimuendaju, 2000, p. 93). No entanto, na versão em português do mesmo artigo, ele faz sérias críticas aos dados lingüísticos apresentados por Tastevin.

⁸ Cf. Casto Faria, em entrevista concedida a Priscila Faulhaber (Faulhaber e Toledo, 2001).

⁹ A história da noção de ‘região natural’ remonta ao fim do século XVIII, como unidade concebida como um recorte espacial que remete à abstração de divisões políticas, utilizada nos inventários provinciais que inscreviam suas coletas no interior de unidades homogêneas geograficamente, dadas *a priori* (Lucien Febvre, 1922, *apud* Chartier, 1998, p. 213). Tal recorte, baseado em uma noção de espaço ‘natural’, cuja unidade suposta vem da história do solo e do clima, foi recusado pela estatística social no início do século XIX. Esta recusa da abordagem naturalista da geografia regional, traçada a partir do concreto, do campo, da observação local motivada, foi retomada no século XX pela teoria social, de modo a ver criticamente o modo como regiões específicas são socialmente construídas. Privilegiando-se a morfologia, passa-se a considerar as formas de vida social, o que não significa reduzir tais construções à economia (Chartier, 1998, p. 230). A construção social da região (Bourdieu, 1989) tem sido objeto de análise antropológica, considerando problemas relacionados à identidade e à nacionalidade (Faulhaber, 2005b).

¹⁰ Datada de 10 de julho de 1922 e depositada no Arquivo Rivet, do Museu de História Natural de Paris.

¹¹ Carta a Carlos Estevão de Oliveira, 10 de abril de 1926.

Considera, por exemplo, que Tastevin havia cometido erros “absolutamente inadmissíveis”¹², passagem omitida na tradução publicada no “Handbook...” (Nimuendaju, 1948, p. 255). Alfred Metraux, que colaborava com Julian Steward na organização do volume, conhecia o missionário, ainda vivo, e provavelmente não quis melindrá-lo porque Tastevin era conhecido por suas constantes polêmicas com aqueles pelos quais se considerava injustiçado, conforme se pode verificar em sua correspondência depositada no Arquivo do Seminário das Missões dos Padres do Santo Espírito, em Chevilly Larue, localidade próxima a Paris.

A atuação missionária condicionou as práticas indigenistas e a etnografia de Tastevin. Sendo assim, era interessante para ele interagir com índios suscetíveis de se converter ao cristianismo, adotar costumes ‘civilizados’ e, batizados, ser considerados brasileiros. Em carta a Paul Rivet, datada de 14 de abril de 1921¹³, Tastevin afirma que conheceu muitos índios dos quais nunca ouvira falar antes e que os associava aos Achuari, Yuma e Curuciari (sic), grupos que “povoavam as beiras do Solimões, descendo o Juruá, até o Coari em 1700”¹⁴. No exercício de seu papel de missionário, envolvia-se com a conversão do ‘gentio’, julgando que transformava as culturas originais, convertendo os ‘pagãos’ em católicos. Tastevin, como americanista movido por um “sentimento de urgência etnográfica” (Laurière, 2006), agia com o objetivo de ‘salvar’ as línguas e culturas indígenas antes que elas fossem destruídas. Não é de se estranhar que ele incentivasse a emergência de ‘novos índios’, como são chamados estes

que assumem identidades indígenas em tais condições. Suponho que se trata de um processo semelhante ao que chamamos hoje de ‘etnogênese’, ou seja, construção da identidade indígena sem uma correspondência imediata a povos previamente reconhecidos. O missionário etnógrafo, ao incentivar o aparecimento de “índios ressurgidos”, intervinha nas práticas indigenistas, tendo sofrido pressões de padrões locais, uma vez que os índios que afirmavam sua identidade indígena representavam uma ameaça ao almejar a emancipação dos laços pessoais de dominação.

Já Nimuendaju, manifestava estranheza face a índios que não pudessem ser captados em um estado próximo do ‘original’. Afirmou, por exemplo, em carta a Carlos Estevão de Oliveira, de 3 de novembro de 1929, que os Ticuna eram muito deculturados (Nimuendaju, 2000, p. 143). Em outra carta, afirmou que não havia senão “restos” dos Mura, etnograficamente sem “nenhum valor” (Nimuendaju, 2000, p. 94). Suponho que este estranhamento, em parte, era condicionado por sua inserção no mercado de bens simbólicos como coletor. Como indigenista, registrava todas as queixas dos índios que conheceu, traduzindo-as em termos de suas recomendações para a política indigenista do SPI, como afirma ter feito após sua viagem aos Mura, que resultou no seu artigo para o “Handbook...”. Este compromisso indigenista o levou muitas vezes a indispor-se contra os comerciantes locais que subjugavam os índios mediante relações de clientela e patronagem, como ocorreu quando realizou trabalho etnográfico com os Ticuna, uma vez que sua presença entre os índios os incentivava a enfrentar

¹² Transcrevo aqui a passagem suprimida na versão do “Handbook...”: “Desde seu primeiro aparecimento estes índios são conhecidos debaixo do nome de Múra, pronunciado Murá pelos seus vizinhos, os Torá e Matnawí do rio Madeira. A sua autodenominação, entretanto, é, segundo Barboza Rodrigues (p. 38), Buhuraen, e Buxwaray, Buxwarahay, segundo o Pe. Tastevin, que considera Buxwa como tronco da palavra da qual ele deriva a forma Múra, o que é absolutamente inadmissível. Igualmente ilusória é a relação que ele pretende estabelecer entre Buxwa e *baxúarai* (Nimuendaju: *baháura*) = preguiça (Bradypus sp). Nos vocabulários de Nimuendaju acham-se como autodenominação as formas *Bohúrá* (rio Manicoré), *Bhúrai-ãdã* = língua Mura (Rio Manicoré) e *Bohuarai*; *Bohuárai-arasé* = língua Mura, *nahi Buxwára araha* = aquele é Mura; *yane abahi araha Buxarái* = nós todos somos Múra”. O “Handbook...” foi preparado durante a Segunda Guerra Mundial. Nimuendaju enviava seus manuscritos em português porque não escrevia em inglês e, se os enviasse em alemão, seriam apreendidos pela censura, controlada pelos norte-americanos que interceptavam a correspondência escrita na língua alemã como estratégia para combater a ameaça nazista. Os manuscritos enviados ao “Handbook...” se encontram depositados nos *National Anthropological Archives* (NAA), na *Smithsonian Institution*, em Suitland (Maryland, EUA).

¹³ Carta depositada no Arquivo Rivet, Museu de História Natural de Paris.

¹⁴ Ibid.

os padrões, que se sentiam ameaçados, temendo perder o controle sobre eles¹⁵. Sua ambição para ser reconhecido não só como um coletor de artefatos para museus, mas também como antropólogo, o levava, porém, a adotar os padrões etnológicos da época. Ao passar pelo Médio Solimões, em março de 1941, visitou os Miranha e Uitoto, que viviam no lago de Caiçara (atualmente Alvarães), comentando em carta a Carlos Estevão que, embora falassem a língua, pouco interesse etnográfico ofereciam. O destino desta viagem era o alto Solimões, onde iria etnografar os Ticuna. Indicou que seu estímulo para trabalhar com índios “tão decentemente vestidos” (sic) advinha da “necessidade de salvar o que ainda pode ser salvo” (Nimuendaju, 2000, p. 291). Almejava reconstituir a mitologia e a cosmologia de povos específicos, como os Ticuna, mesmo que membros destes povos afirmassem não praticar mais os antigos rituais como eles eram prescritos, nem lembrar mais da mitologia como um todo, lamentando não fornecer senão traduções de fragmentos de uma cosmologia que pudesse ser considerada original. No entanto, reuniu informações detalhadas sobre a situação de muitos povos, sendo sua etnografia Ticuna, por exemplo, considerada por muitos como um estudo magistral de importância fundamental, nos dias de hoje, para o conhecimento deste povo.

Para transcrever os depoimentos e falas, os dois etnógrafos precisavam reinventar o vernáculo, em uma tradução cultural e científica das concepções de diferentes povos, que incluía a especificidade de cada mitologia e cada cosmologia. Tal tradução dependia de uma postura de simpatia e identificação com aqueles com quem interagiram durante suas longas estadias em campo. Como missionário

católico, Tastevin exercia o papel de agente de promoção da religião cristã, assumindo almejar influir misticamente sobre os destinos dos índios com quem interagiu. Sendo assim, reiterava práticas missionárias de descaracterização étnica, que incluíam fazer com que os índios trajassem indumentárias próprias aos ‘civilizados’, ou seja, deixar de usar seus adereços culturais e “vestir-se decentemente” (embora Tastevin não tenha usado, em texto escrito, propriamente estas palavras), exatamente do modo que Nimuendaju lamentava, como expomos acima.

Já Nimuendaju, relatou que em sua viagem de 1941 ao território mítico Ticuna, foi identificado como um dos agentes de um movimento messiânico que eclodiu entre os índios naquela época¹⁶. Participava da ‘romaria’ ao território mítico Ticuna com o objetivo de conquistar sua simpatia e incentivá-los a produzir artefatos, que vendia aos museus do Brasil e do exterior. Seu interesse em aprender com os Ticuna também se explicava em termos de suas relações com Lowie e com o paradigma boasiano, que valorizava positivamente o registro exaustivo das lendas indígenas com o objetivo de realizar inventários culturais antes que os índios fossem exterminados ou assimilados.

Assim como o missionário francês, o etnólogo alemão desempenhava, na prática, os princípios da “participação etnográfica” destacados por Lévy-Bhrul, como apontado acima. A diferença é que Nimuendaju buscava, obsessivamente, as formas de distinção étnica próprias à etnologia da época, mesmo porque dependia, para sobreviver, da venda dos artefatos indígenas no mercado de museus, que valorizava a originalidade e o exotismo próprio aos povos ameríndios. Já a participação de Tastevin, que

¹⁵ Manuscrito em português enviado ao “Handbook of South American Indians”, 82 pags. Belém, 1943. Arquivo Nimuendaju, Museu Nacional/UFRJ, p. 81.

¹⁶ “Pela minha romaria à terra dos *mythos*, pela minha atitude afirmativa para com a cultura antiga e pela minha liberalidade no trato estou certo que já conquistei a simpatia e confiança da maioria dos Tukuna. Onde quer que eu apareça junta-se imediatamente um bando de índios (o que mais das vezes para mim não é vantagem nenhuma!) que interrogam o dono da casa e os índios meus remadores sobre o que eu fiz e disse; por força querem que eu saiba onde hoje em dia habita o herói cultural Diroy e consultam-me de matérias tão difíceis como sejam questões de incesto. Noráne, desde que me conheceu, afirma a todos que querem saber como era a pessoa que lhe apareceu que ela se parece extremamente comigo, e numa nova visão ele me viu em companhia das pessoas mitológicas. Tudo isso se dá apesar de eu ter evitado tudo que possa dar margens para mistificações, afirmando aos índios constantemente que nada sei e que vim para aprender!”. Carta a Carlos Estevão de Oliveira, Igarapé da Rita, 28 de julho de 1941 (Nimuendaju, 2000, p. 298).

também atuava como um coletor de textos e artefatos para o Museu do Homem, consistia em participar da conversão dos índios, procurando inculcar-lhes hábitos 'civilizados'.

As traduções estabelecidas por esses etnógrafos consistiram, assim, na tentativa de decifração do sentido – através da procura de aproximações a esferas de intimidade – análoga ao trabalho do xamã, que, em interações e trabalhos de cura, correlaciona os códigos dos sistemas de classificações de seus pacientes, visando manejar, na medida do possível, as correspondências, na busca de harmonia entre modos de pensamento diferentes, em processos análogos à construção de bancos de dados e dicionários (Carneiro da Cunha, 1998). A atualização de suas contribuições pode levar a repensar os significados por eles fixados, em um distanciamento dos contextos específicos nos quais se envolveram e em novas correlações com as situações vividas nos dias de hoje.

CONCLUSÃO

No início do século XX, as relações assimétricas entre 'países do Norte' e os Estados Nacionais da América do Sul configuravam a divisão do trabalho no campo antropológico e a persistência de práticas colonialistas, no que diz respeito à coleta de textos e artefatos para a produção de generalizações antropológicas nos países europeus. Todavia, a atuação dos etnógrafos no sentido de vinculação simpática com os destinos dos povos observados e sua preocupação com a fidelidade dos textos à realidade observada, se não implicava numa ruptura total com o *habitus* colonial, também produzia um registro da visão de mundo destes povos, bem como do vernáculo regional. A participação destes etnógrafos transfigurou seus textos, que, em vez de se caracterizarem como narrativas imparciais, imprimem historicidade à descrição densa dos contextos vividos pelos índios com quem interagiram. Sendo assim, a atualização de suas etnografias nos dias de hoje leva a um redimensionamento de práticas e representações históricas.

As relações paternalistas que caracterizaram a situação colonial estavam presentes nas práticas de Constant Tastevin e Curt Nimuendaju. Eles imiscuíram em sua participação

etnográfica como protetores paternais dos índios, as suas intenções de escritores, almejando ser reconhecidos como autores científicos. Participando na constituição, exercício e transformação das identidades indígenas, ou seja, intervindo no que hoje caracterizamos como 'etnogênese', eles registraram informações utilizadas para a elaboração de textos antropológicos. Sua ambição de serem reconhecidos como autores científicos baseava-se no conhecimento elaborado em sua interação com os índios. A originalidade de seu trabalho residia no fato de que eles transpuseram o conhecimento que registraram com base em narrativas orais para a linguagem escrita, sistematizando textos etnográficos, baseada na participação direta na vida dos índios de carne e osso que conheceram.

Neste trabalho, a abordagem da tradução passou pela crítica da apropriação cultural, levando em consideração as práticas diferenciadas que produzem discursos, suas diferentes interpretações e utilizações contrastadas, seu modo de emprego e suas diversas leituras, dada a circulação dos conhecimentos em circuitos diferentes dos quais eles são produzidos. Considerando-se a relação dos etnógrafos europeus com o campo científico na primeira metade do século XX, eles traduziam as informações detalhadas que coletavam em artigos que publicaram em revistas especializadas européias e norte-americanas. Naquele momento, eram norteados por antropólogos americanistas que consideravam os povos ameríndios fadados ao extermínio ou à assimilação, incentivando a 'salvação' das suas línguas e culturas por meio da coleta intensiva de artefatos e vocabulários, no sentido de promover inventários culturais detalhados.

Não se colocava o problema da autoria para os conhecimentos dos povos indígenas sobre a cosmologia, a natureza e o território. A apropriação social dos discursos implicou que estes fossem confiscados e colocados fora do seu próprio alcance, no circuito internacional de museus. As informações organizadas em museus, no entanto, têm sido, nos dias de hoje, apropriadas pelos índios em contextos culturais específicos. Atualmente, não se trata de considerar os inventários do passado como uma verdade a ser atingida

do ponto de vista da reconstituição étnica, mas de mostrar os contextos em que tais inventários foram produzidos, e em que medida eles podem ser retraduzidos de acordo com os contextos das atuais reivindicações indígenas pelo reconhecimento de seus direitos de propriedade intelectual, considerando que a antropologia serve como disciplina mediadora entre diferentes formas de conhecimento, na construção de um diálogo intercultural.

No entanto, as lutas pela conquista dos direitos indígenas não deixam de ser atravessadas pelas práticas paternalistas, que caracterizam a história do indigenismo no Brasil. A perplexidade diante da necessidade de proteção, reivindicada pelos índios, gera aporias em termos da dificuldade em reconhecer a autoria indígena e suas formas próprias de representação sem reproduzir a figura do favor paternal que recria as condições de endividamento clientelístico e as imagens da dependência à proteção tutelar. Por isto, é importante examinar criticamente a história da etnografia, procurando entender o passado para compreender as continuidades e descontinuidades históricas.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In: CLIFFORD, James e MARCUS, George (eds.). **Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 141-164.

BEATTIE, John. **Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology**. New York: The Free Press, 1964.

BENJAMIN, Walter. A tarefa-renúncia do tradutor. In: HEIDERMANN, Werner (Org.). **Clássicos da Teoria da Tradução**. Volume 1: Alemão-Português. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2001. p. 189-215.

BERGER, Pe. Augustin. Le Père Constant Tastevin (1880-1962). In: **Hommes et Destins**. Paris: Académie des Sciences d'Autre Mer, 1984. p. 517-525.

BLANCHETTE, Thaddeus. **De Powell ao Collier: antropologia aplicada e administração indígena nos EUA, 1879-1940**. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS/MN/UFRJ, 2006.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: **Poder Simbólico**. São Paulo: Difel, 1989. p. 107-132.

BUNZL, Matti. Boas, Foucault, and the "Native Anthropologist": Notes Toward a Neo-Boasian Anthropology. **American Anthropologist**, v. 106, n. 3, p. 435-442, 2004.

BUNZL, Matti. Boas and the Humboldtian Tradition. From Volksgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture. In: STOCKING JR, George W. (ed.). **Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition**. Madison: University of Wisconsin Press, 1996. p. 17-78. (HOA, Vol. 8).

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Caminhos da Identidade. Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 7-23, 1998.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política Indigenista do Séc. XIX. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **História dos Índios do Brasil**. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC, 1992, p. 133-154.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pensar os índios: apontamentos sobre José Bonifácio. In: **Antropologia do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 175-173.

CARVALHO, M. R. **Kanamari da Amazônia Ocidental. História, mitologia, ritual e xamanismo**. Salvador: Casa de Palavras, 2002.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural. Entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 2002.

CHARTIER, Roger. **Au bord de la falaise. L'Histoire entre certitudes et inquietude**. Paris: Albin Michel, 1998.

CLIFFORD, James. **Person and Myth. Maurice Leenhardt in the melanesian world**. Berkeley: University of California Press, 1982.

DIAS, Nélia. **Le Musée D'Ethnographie du Trocadéro (1878-1908). Anthropologie et muséologie em France**. Paris: Éditions du CNRS, 1991.

FARIA, Castro. Introdução. In: **Arquivo do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil. Inventário Sumário**. Rio de Janeiro: MAST/MCT, 2000. p. 7-13.

FARIA, Castro. Curt Nimuendaju. In: **Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju**. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

FAULHABER, Priscila. O etnógrafo e seus 'outros'. Informantes ou detentores de conhecimento especializado? **Estudos Históricos**, v. 36, p. 111-129, 2005a.

FAULHABER, Priscila. História dos Institutos de Pesquisa da Amazônia. **Estudos Avançados**, v. 19, n. 54, p. 241-257, 2005b.



- FAULHABER, Priscila; TOLEDO, Peter (Orgs.). **Conhecimento e Fronteira. História da Ciência na Amazônia**. Belém: Museu Goeldi; Brasília: Paralelo 15, 2001.
- FAULHABER, Priscila. **O Lago dos Espelhos. Etnografia do Saber sobre a Fronteira em Tefé/Amazonas**. Belém: Museu Goeldi, 1998.
- FOUCAULT, Michel. **Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines**. Paris: Gallimard, 1966.
- GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. p. 13-44.
- GRUPIONI, Luís Donisete. **Coleções e Expedições Vigeadas. Os etnólogos no Conselho de Fiscalização das expedições artísticas e científicas no Brasil**. São Paulo: Hucitec/Anpocs, 1998.
- JAMIN, Jean. Le Savant et le Politique: Paul Rivet (1976-1958). **Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris**, t. 1, n. 3-4, p. 277-294, 1989.
- LAURIÈRE, Christine. **Paul Rivet (1876-1958). Le Savant et le Politique**. Thèse de Doctorat. Paris: CNRS, 2006.
- LAURIÈRE, Christine. **La Société des Américanistes de Paris: Fondements et idéologie de l'Américanisme en France**. Mémoire de Maîtrise. Nanterre: Universidade de Nanterre, 1993.
- LIENHARDT, Godfrey. Modes of thought. In: EVANS-PRITCHARD, E. E. (ed.). **The institutions of Primitive Society. A series of Broadcast Talks**. Oxford: Basil Blackwell, 1963. p. 95-107.
- NIMUENDAJU, Curt. **Cartas do Sertão. De Curt Nimuendaju para Carlos Estevão**. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia /Assírio e Alvim, 2000.
- NIMUENDAJU, Curt. **The Tukuna** (ed. Robert Lowie). Berkeley: University of California Press, 1952.
- NIMUENDAJU, Curt. The Mura. In: STEWART, J. (ed.). **Handbook of South American Indians**. Volume 3 – The Tropical Forest Tribes. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1948. p. 255-265.
- MICELI, Sérgio. **A Elite Eclesiástica Brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- NIRANJANA, Tejaswini. **History, Post-Structuralism and the Colonial Context. Siting Translation**. Berkeley: University of California Press, 1992.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar**. São Paulo: Marco Zero; Brasília: CNPq/MCT, 1988.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Fazendo etnologia com os caboclos do Quirino: Curt Nimuendaju e a história Ticuna. In: **Ensaio de Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. p. 60-99.
- PENNY, H. Glenn. **Ethnology and Ethnographic Museums in Imperial Germany**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002.
- RABINOW, Paul. **Essays on the Anthropology of Reason**. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- RABINOW, Paul. Humanism as nihilism: the bracketing of truth and seriousness in american cultural anthropology. In: RABINOW, Paul e SULLIVAN, William (eds.). **Social Science as Moral Inquiry**. New York: Columbia University Press, 1973. p. 355-364.
- RAFAEL, Vicente L. **Contracting Colonialism. Translation and conversion in Tatalog Society under Spanish Rule**. London: Duke University Press, 1993.
- SCHWARCZ, Lília. **O espetáculo das Raças. Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil(1870-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SOUZA, Augusto Cabrolié Gonçalves. **História de Tefé**. Tefé: Imprensa Universitária da UFJF, 1989.
- SOUZA LIMA, Antônio Carlos. **Um grande cerco de Paz. Poder Tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- STOCKING JR., G. Ideas and Institutions in American Anthropology Thoughts Towards a History of the Interwar Years. In: STOCKING JR., G. H. (ed). **Selected Papers from the American Anthropologist**. Washington, DC: American Anthropological Association, 1976. p. 1-53.
- STOCKING JR., G. Qu'est-ce qui est en jeu dans un nom? II: La Société d'Ethnographie et l'historiographie de l'anthropologie en France. In: RUPP-EISENREICH, Britta (Org.). **Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles**. Paris: Klincksieck, 1984. p. 421-433.
- TAMBAIAH, S. **Magic, Science and the scope of rationality**. Harvard: Cambridge University Press, 1995.
- TASTEVIN, Constant. **The middle Amazon: It's People and Geography. Eleven Articles by Constant Tastevin**. Translated by the Strategic Index of the Americas. Washington: Office of Emergency Management, 1943.
- TASTEVIN, Constant. Vocabulário Tupi-português. **Revista do Museu Paulista**, tomo XIII, 1923.
- TODOROV, Tzvetan. **Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine**. Paris: Seuil, 1989.
- WELPER, E. M. **Curt Unkel Nimuendaju. Um capítulo alemão da antropologia brasileira**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.

Recebido: 08/10/2007
Aprovado: 07/04/2008



