Biblioteca Digital Curt Nimuendajú
www.etnolinguistica.org

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

GLAUCIA SILVA DOS SANTOS

CURT NIMUENDAJÚ E AS NARRATIVAS MÍTICAS TEMBÉ: REVISITANDO UMA PRODUÇÃO ETNOGRÁFICA

BELÉM/PA
2022

GLAUCIA SILVA DOS SANTOS

CURT NIMUENDAJÚ E AS NARRATIVAS MÍTICAS TEMBÉ: REVISITANDO UMA PRODUÇÃO ETNOGRÁFICA

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do título de Mestre em Sociologia e Antropologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará.
Orientador: Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior

BELÉM/PA
2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBDSistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará

Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S237c Santos, Glaucia Silva dos.
Curt Nimuendajú e as narrativas míticas Tembé: revisitandouma produção etnográfica / Glaucia Silva dos Santos. — 2022.
100 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Belém, 2022.

1. Curt Nimuendajú. 2. Etnografia. 3. Tembé Tenetehara. 4. Narrativas Míticas. I. Título.

CDD 215.72

GLAUCIA SILVA DOS SANTOS

CURT NIMUENDAJÚ E AS NARRATIVAS MÍTICAS TEMBÉ: REVISITANDO UMA PRODUÇÃO ETNOGRÁFICA

Texto apresentado como requisito para obtenção do título de Mestre em Sociologia e Antropologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará.
Orientador: Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior

Aprovado em: 04 de julho de 2022.

Banca Examinadora:

_____
Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior (UEPA/UFPA) – Orientador

_____
Prof.ª Dr.ª Denise Machado Cardoso (PPGSA/UFPA) – Examinadora interna

_____
Prof.ª Dr.ª Michele Escoura Bueno (PPGSA/UFPA) – Examinadora interna

_____
Prof.ª Dr.ª Katiane Silva (PPGA/UFPA) – Examinadora externa

AGRADECIMENTOS

Engana-se quem acredita que a produção de conhecimento deva ser solitária, como se fosse fruto de um autodidatismo compulsório. Pelo contrário, a experiência de cursar o mestrado e de desenvolver esta pesquisa, que agora se apresenta na sua forma escrita, foi alimentada por sociabilidades, reciprocidades e muito afeto, que venho com muita satisfação agradecer.

Agradeço a minha amada mãe Zilma pela força, solicitude e paciência, amo-te mama! Minha irmã Lizziane, pai Luís e irmão Klauber, obrigada pelo apoio incondicional nessa trajetória dos meus estudos. Dedico toda a minha trajetória acadêmica à vocês!

Agradeço as amizades que o mestrado proporcionou. Minhas amadas Manoela, Laiane, Larissa, Evelyn e Keké (as Magníficas – MAGS), vocês foram muito importante nessa trajetória. Muito obrigada pelos diálogos, orientações, gargalhadas e happy hour regado a chopp de vinho (rsrsr). Baby Alef (irmão de orientação) sou muito grata pelos compartilhamentos, aprendizados, sarcasmos e ironias, choros e risadas, obrigada por tudo!

Minha amiga Gabriela Galvão muito obrigada pela escuta, compartilhamentos e orientações. O danado do Curt Nimuendajú nos uniu, e desejo que possamos escrever mais artigos juntas sobre esse ser humano (rsrsrsr).

Ao meu querido orientador Manoel Moraes (Morales rsrrs) agradeço pelas orientações, paciência em me aturar (rsrs) e por acreditar no meu trabalho. Sua reciprocidade e amizade muito contribuiu para que conseguisse superar certas dificuldades ao longo deste mestrado. Danke!

Professora Denise Cardoso (baby Deni!) muito obrigada pela sua reciprocidade, és parte significativa da minha trajetória acadêmica. Obrigada por sua disponibilidade em ler os primeiros esboços desta dissertação, pelas orientações e o incentivo de sempre.

Professora Michele Escoura (Michelle ma belle, parafraseando The Beatles rsrs) meu muito obrigada por todas as orientações, diálogos, risadas. Fostes um grande presente que esse mestrado me proporcionou. Sua alegria e ousadia, inteligência e comprometimento fez e faz esse espaço acadêmico ser aconchegante e afetuoso. Obrigada meu bem!!!

Agradeço a UFPA e o PPGSA, ao corpo docente e técnico pela acolhida nesse período do mestrado!

Minha estada no mestrado não seria possível sem o auxílio do contribuinte brasileiro representado pelo financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-CAPES, que me proporcionou a bolsa para meus estudos. Que mais investimentos

alcancem as instituições de fomento à pesquisa e as universidades, garantindo valorização à ciência e as pesquisadoras e pesquisadores!

Por fim, obrigada meu caro Curt Nimuendajú por me apresentar suas experiências no campo da etnologia indígena, suas trajetórias de pesquisa e sua escrita etnográfica sobre os Tembé. Até um outro momento, quem sabe...

Obrigada a todas e todos!

RESUMO

Revisitar uma etnografia de Curt Nimuendajú, que integra um repertório de narrativas míticas do grupo indígena Tembé Tenetehara, constitui a base de investigação desta dissertação. O etnógrafo Curt Nimuendajú, alemão que migrou para o Brasil em 1903 e se tornou, ao longo de quarenta anos, um exímio conhecedor de grupos indígenas, publicou em 1915 na Zeitschrift für Ethnologie o texto Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão) no qual reuni dez narrativas míticas dos Tembé Tenetehara. Desse modo, a presente dissertação propôs saber sobre o contexto e as orientações metodológicas que permitiram a produção de tal etnografia naquele início do século XX. Assim, a pesquisa seguiu uma perspectiva biográfica de Curt Nimuendajú, que ajudou visualizar o percurso de sua formação inicial no campo de estudo sobre populações indígenas, permitindo saber o contexto do encontro etnográfico com os Tembé Tenetehara em dois momentos, sendo o primeiro nas mediações das políticas indigenistas do SPILTN, na região do Rio Gurupi, e o segundo nas dependências da missão religiosa dos capuchinhos lombardos no município paraense de Igarapé-Açú. Em ambos os contextos a agenda etnográfica de Nimuendajú se concentrou no conhecimento da língua e da cosmologia Tembé, empreendimentos de pesquisa que estavam alinhados com as orientações da etnologia alemã, em voga na época, pela via da etnografia de salvamento, que ele conheceu a partir dos trabalhos dos americanistas alemães que se encontram referendados em suas etnografias.

Palavras-chaves: Curt Nimuendajú. Etnografia. Tembé Tenetehara. Narrativas Míticas.

ABSTRACT

Revisiting an ethnography by Curt Nimuendajú that integrates a repertoire of mythical narratives of the Tembé Tenetehara indigenous group constitutes the research base of this dissertation. The ethnographer Curt Nimuendajú, a German who migrated to Brazil in 1903 and became, over forty years, an expert connoisseur of indigenous groups, published in 1915 in the Zeitschrift für Ethnologie the text Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão) in which he gathered ten mythical narratives of the Tembé Tenetehara. In this way, the present dissertation proposed to know about the context and the methodological orientations that allowed the production of such ethnography at the beginning of the 20th century. Thus, the research followed a biographical perspective of Curt Nimuendajú, which helped to visualize the course of his initial training in the field of study on indigenous populations, allowing to know the context of the ethnographic encounter with the Tembé Tenetehara in two moments, the first being in the mediations of the SPILTN's indigenist policies in the Gurupi River region, and the second in the dependencies of the religious mission of the Lombard Capuchins in the Pará municipality of Igarapé-Açú. In both contexts, Nimuendajú's ethnographic agenda focused on knowledge of the Tembé language and cosmology, research endeavors that were in line with the guidelines of German ethnology in vogue at the time through salvage ethnography, which he knows from the works of the German Americanists who are referenced in their ethnographies.

Keywords: Curt Nimuendajú. Ethnography. Tembé Tenetehara. Mythical Narratives.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Fotografia de Curt Nimuendajú 30
Figura 2: Ofício remetido ao presidente do CFE..... 31
Figura 3: Anexo do ofício remetido ao presidente do CEF..... 32
Figura 4: Fotografia de uma família Guarani presente na publicação de Curt Nimuendajú 34
Figura 5: Mapa etnográfico do Brasil publicado por Hermann von Ihering 37
Figura 6: Recorte da nota de jornal à procura de Curt Nimuendajú..... 39
Figura 7: Iconografia de um homem Tembé presente na publicação de Barbosa Rodrigues. . 50
Figura 8: Recorte do Mapa Etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes..... 53
Figura 9: Recorte da publicação Vocabulários da Língua Geral do Brazil 72
Figura 10: Narrativa na língua Guarani publicada por Nimuendajú. 75
Figura 11: Recorte do texto Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão)..... 79

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão) 84
Quadro 2: Mitos dos índios Tembé do Pará e do Maranhão 85
Quadro 3: Mitos Tembé 86

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

CGGSP	Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo
CFE	Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas do Brasil
MAST	Museu de Astronomia e Ciências Afins
MP	Museu Paulista
MPEG	Museu Paraense Emílio Goeldi
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
TI	Terra Indígena
ZfE	Zeitschrift für Ethnologie

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 13

1- CURT UNCKEL NIMUENDAJÚ: A FORMAÇÃO DE UM ETNÓGRAFO 21

1.1 BIOGRAFIA COMO CAMPO DE PESQUISA ANTROPOLÓGICA 24

1.2 PERCORRENDO UMA BIOGRAFIA SITUADA DE CURT NIMUENDAJÚ 29

2- OS TEMBÉ TENETEHARA E O CONTEXTO DO ENCONTRO ETNOGRÁFICO COM CURT NIMUENDAJÚ 44

2.1 OS TENETEHARA NOS IDOS DOS PRIMEIROS CONTATOS 44

2.2. CURT NIMUENDAJÚ ENTRE OS TEMBÉ 54

3- ENTRE METODOLOGIA E RESULTADOS DO ENCONTRO ETNOGRÁFICO . 61

3.1 SEGUINDO AS PISTAS DAS ORIENTAÇÕES METODOLÓGICAS DE CURT NIMUENDAJÚ ENTRE OS TEMBÉ 61

3.2 AS NARRATIVAS TEMBÉ POR CURT NIMUENDAJÚ 78

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES 90

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 94

INTRODUÇÃO

A proposta desta pesquisa nasce em razão de meu interesse por Curt Unckel Nimuendajú, nome que vi pela primeira vez na fachada do laboratório de arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), que visitei em ocasião do curso de extensão em arqueologia oferecido, no período de minha graduação em 2011, pela professora Dr.ª Denise Pahl Schaan.

Reencontrei com Curt Nimuendajú em 2014 no I Encontro de Antropologia Visual da América Amazônica (I EAVAAM), na exposição "Fotografias de Curt Nimuendajú dos Índios do Rio Negro, Içana e Ayari" de curadoria do antropólogo Renato Athias. No ano seguinte, o Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA ofertou a disciplina Antropologia Visual proferida pela professora Dr.ª Denise Machado Cardoso, na qual me matriculei e como trabalho final escrevi sobre as fotografias etnográficas de Curt Nimuendajú. Foi então que de modo mais preciso o conheci, encontrando inusitadas conexões com ele para além do interesse pelo estudo sobre populações indígenas, uma vez que, eu e Curt Nimuendajú, nascemos em 17 de abril, sendo ambos regidos pelo signo de áries!

Nas palavras do antropólogo Carlos Fausto (2019, p. 20): "Nimuendajú era um polímata autodidata: etnólogo, arqueólogo, indigenista, tinha bom conhecimento linguístico". Ainda acrescentaria mais: cartógrafo, fotógrafo, etnógrafo, um daqueles personagens multifacetados presente no campo da pesquisa antropológica. Foi essa diversidade laboral que despertou minha curiosidade pela vida e produção antropológica de Curt Nimuendajú.

Nas várias leituras que realizei sobre esse autor, identifiquei que o tema sobre cosmologia indígena se apresentava com grande recorrência em suas publicações, o que se evidencia já na sua primeira grande monografia "As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani" publicada em 1914 na Zeitschrift für Ethnologie[1] (ZfE) – Revista de Etnologia.

Em 2017, o Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) realizou a palestra "Lembrando Curt Nimuendajú: etnologia, história e memória" na qual o antropólogo Peter Schröder apresentou o seu trabalho de tradução do artigo de Nimuendajú sobre os Xipaia, publicado em alemão na revista Anthropos; o geógrafo Jorge Domingues Lopes expôs os resultados do trabalho de digitalização do "Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes" elaborado por

[1] Os alemães Rudolf Ludwig Karl Virchow e Philpp Wilhelm Adolf Bastian, responsáveis pela criação da primeira Sociedade Antropológica de Berlin, lançaram em 1869 a primeira edição da Zeitschrift für Ethnologie (Revista de Etnologia) com o auxílio do anatomista Robert von Hartmann (VIERTLER, 2017).

Nimuendajú, e também o historiador Nelson Sanjad discorreu sobre as correspondências de Curt Nimuendajú com o etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg.

Das vastas informações que esses pesquisadores proporcionaram, uma me chamou atenção, a de que Curt Nimuendajú esteve na Colônia Santo Antônio do Prata no município de Igarapé-Açú, estado do Pará, com um grupo Tembé e que também tinha publicado mitos do referido grupo em 1915.

Estive, em 2015, nesta mesma localidade, hoje vila Santo Antônio do Prata, para participar de uma pesquisa fotográfica sobre as construções deixadas pelos missionários capuchinhos da Ordem da Lombardia. Essas construções são referentes ao contexto das políticas de aldeamento e catequese de um grupo Tembé entre o final do século XIX e início do XX. Desde então, fiquei curiosa sobre esse contato de Curt Nimuendajú com os Tembé Tenetehara, fato que me levou à etnografia "Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão)" – Mitos dos índios Tembé (Pará e Maranhão) publicada na ZfE.

Curt Nimuendajú esteve na região do rio Gurupi (entre Pará e Maranhão) trabalhando para o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), ocasião que coligiu as narrativas míticas Tembé, as quais publicou, primeiramente, em 1915 na ZfE. Em 1945, ele organizou o manuscrito "Coletânea de Lendas"[2] com várias narrativas de diversos outros grupos indígenas e, por sua vez, adicionou as narrativas Tembé já publicadas em 1915 e outra coletada em 1916 entre os Tembé da colônia Santo Antônio do Prata (Welper, 2020). Infelizmente, a "Coletânea de Lendas" não chegou a ser publicada integralmente, mas essas narrativas Tembé foram publicadas recentemente pela antropóloga Elena Welper (2020).

As narrativas Tembé contidas no texto de Curt Nimuendajú (1915; 2020) perpassaram um movimento dinâmico em termos de linguagens, saindo da instância da oralidade indígena e se deslocando em sentido etnográfico para uma escrita convertida à língua alemã e, também, à língua portuguesa. No sentido cultural, que rege a compreensão cosmológica dos Tembé, essas narrativas apresentam dinâmicas histórias que perpassam temas com as relações entre seres (como Maíra), animais e humanos; parentesco; concepção da origem do fogo e da noite e outras temáticas. Vale ressaltar que Lévi-Strauss (2004, p. 292) faz referência a uma dessas narrativas em sua obra Mitológicas II, o que demostra a circulação e o alcance da etnografia de Nimuendajú.

[2] A respeito desse manuscrito, em correspondência de 1945 ao linguista Mansur Guérios, Nimuendajú faz o seguinte comentário: "actualmente estou traduzindo o meu stock de lendas, tanto as já publicadas em allemão como as inéditas. São mais de 300 lendas (inclusive alguns fragmentos) de 22 tribus differentes. Quando porém o Museu Nacional publicará alguma coisa não sei" (NIMUENDAJÚ; GUÉIROS, 1948, p. 229).

No campo da etnologia indígena brasileira, os Tenetehara são estudados a partir do século XX. Lopes (2015) ao analisar os Tenetehara nas pesquisas antropológicas destaca os trabalhos de Wagley e Galvão de 1948, que estudaram os Guajajara do Pindaré nos anos de 1942-43 e do antropólogo Mércio Pereira Gomes que realizou sua pesquisa de doutorado na década de 1970, entre os Tenetehara do Maranhão, a partir de dados históricos e etnográficos em distintos momentos. Em relação às primeiras pesquisas entre os Tembé Tenetehara Lopes (2015) considera que:

> Para os *Tembé*, todavia, os estudos mais antigos enfatizaram o idioma. O primeiro deles foi conduzido por Nimuendajú (1914), entre os *Tembé* do rio Acará Pequeno; segue-se a este trabalho, os de Hurley (1931), Rice (1934) e Boudin (1978), este último com base nos grupos do alto e médio Gurupi. Nimuendajú, além disso, registrou narrativas míticas *Tembé*, tanto no Pará quanto no Maranhão (LOPES, 2015, p. 225).

Acrescentaria também duas publicações pouco conhecidas a respeito dos Tembé que merecem destaque no campo da etnologia indígena, o texto "Nature and man in eastern Pará, Brazil" - Natureza e homem no leste do Pará, Brasil – de Emilie Snethlage (1917) e "Worte und Texte der Tembé-Indianer: Aufgezeichnet von Cyriaco Baptista (Tembé)" – Palavras e textos dos índios Tembé: Gravado por Cyriaco Baptista (Tembé), manuscrito editado e publicado por Emil Heinrich Snethlage (1932). De todo modo, ao que tudo indica, a publicação de Nimuendajú das narrativas míticas Tembé inaugura, na comunidade acadêmica, os aspectos cosmológicos desse grupo, o que torna importante revisitar tal etnografia que, por conseguinte, de algum modo pode interessar a esse grupo hoje.

A etnografia sobre os Tembé, publicada em 1915 na ZfE, é composta de dez narrativas Tembé, não oferecendo maiores informações das relações e do contexto de sua produção, com exceção de algumas notas, como a que descreve de modo breve a migração e localização dos Tembé. A recente publicação "Mitos Tembé" organizada pela antropóloga Elena Welper (2020), a partir do manuscrito de 1945, compõe-se das narrativas publicadas em 1915 acrescida de uma inédita coligida por Nimuendajú na localidade da Colônia do Prata em 1916.

Logo que tomei conhecimento desta produção de Nimuendajú, meu interesse se direcionava a uma investigação que versasse saber qual seria a recepção da etnografia das narrativas míticas entre dos Tembé hoje, pensando as continuidades e descontinuidades dessas narrativas, a partir de uma pesquisa de campo. Pensava, a grosso modo, deslocar uma produção etnográfica clássica para a realidade contemporânea desse grupo e, consecutivamente, ver que tipo de relação essa aproximação resultaria. Entretanto, essa ideia logo foi abandonada, pois

exigiria um tempo considerável para a realização do trabalho, além de recursos para a pesquisa de campo e maior contato com os Tembé, caso que não dispunha a nível de mestrado, no entanto, poderá ser realizado em outro momento.

Mas a ideia de revisitar esse texto permaneceu. Percebi que a etnografia em questão privilegia conhecer um dado repertório narrativo dos Tembé sem a contextualização do que foi o encontro etnográfico e muito menos a orientação metodológica empreendida que possibilitou Nimuendajú coligir a oralidade dos Tembé. Em vista disso, voltei-me a preencher essas lacunas, que o texto não se faz saber, revisitando tal etnografia por meio de quem a escreveu.

Nessa direção, ao articular a conexão entre Curt Nimuendajú e os Tembé Tenetehara, a presente dissertação propôs revisitar a etnografia "Mitos Tembé"[3], no intuito de saber sobre o contexto e as possíveis orientações metodológicas desta produção etnográfica que se ocupou dos aspectos cosmológicos dos Tembé Tenetehara naquele início do século XX.

Logo, o objetivo desta pesquisa se desdobrou entre contexto e forma, ou seja, nas circunstâncias que permitiram o encontro etnográfico entre Curt Nimuendajú e os Tembé, e o fazer etnográfico deste autor quanto ao que entendo como a metodologia para apreensão das narrativas míticas. Assim, os caminhos que percorri nesta pesquisa articularam contextos que não estavam expressos na etnografia aqui revisitada, sendo importantes para entender tal produção no campo antropológico da época.

Assim, a pesquisa é mediada por Curt Nimuendajú a partir de uma biografia situada referente ao início de sua formação como etnógrafo, que corresponde aos seus primeiros contatos e trabalhos realizados sobre povos indígenas, incluindo a etnografia sobre os Tembé.

Nessa direção, uma metodologia a partir de uma etnografia de arquivo[4] se mostrou oportuna num primeiro momento, dado que arquivos que se formaram com documentos de Nimuendajú em instituições nacionais, como o Museu Nacional do Rio de Janeiro (MN), Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) e Museu do Estado de Pernambuco (MEPE), configuram um importante campo de pesquisa para compreender os contextos da produção etnográfica deste autor.

---

[3] Título da publicação organizada por Welper (2020) a partir do manuscrito "Coletânea de Lendas" de Nimuendajú de 1945.

[4] As reflexões que me orientaram para pensar uma etnografia de arquivo é dada pelas experiências de pesquisa da antropóloga Olívia Maria Gomes da Cunha nos arquivos da antropóloga Ruth Landes e do linguista Lorenzo Dow Turner. Consultar em: Cunha, Olivia Maria da. Tempo Imperfeito: Uma etnografia do Arquivo. Mana, n.10, n.2, p. 287-322, Rio de Janeiro, 2004. CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos. Estudos Históricos, v.36, p. 7-32, Rio de Janeiro, 2005.

Mas, infelizmente, não foi possível realizar uma pesquisa de campo em arquivos, pois os arquivos com acervos documentais de Curt Nimuendajú estiveram ausentes à pesquisa. A primeira ausência veio antes mesmo da pesquisa começar e se refere ao acervo do Arquivo Etnográfico Curt Nimuendajú (que concentrava a maior parte dos documentos deixados por esse autor) que, na noite do dia 2 de setembro de 2018, vira cinzas com o trágico incêndio que atingiu a sede do Museu Nacional no Rio de Janeiro. Havia nesse arquivo variados documentos como textos, fotografias, mapas, diários de campo e um considerável número de correspondências. Lá se encontrava o caderno de campo Sagen der Tembé ("Die Totenseelen") com informações sobre vocabulários e mitos dos Tembé (WELPER, 2002). Desse modo, o fogo – que denota o descaso do Estado brasileiro – transforma em cinzas esses importantes documentos que poderiam contribuir à pesquisa.

O segundo momento de ausência de arquivo se manifesta quando projeto para março de 2020 a pesquisa no arquivo Guilherme de La Penha do MPEG, onde se encontra um dossiê sobre Curt Nimuendajú. Em conversa com Nelson Sanjad (historiador e pesquisador do MPEG), nesse dossiê é possível encontrar documentos pessoais, cartas, relatórios entre outros materiais do referido autor. A pesquisa nesse arquivo não se realizou devido à crise sanitária causada pela pandemia da COVID-19, ocasionada por um vírus, a Sars-Cov2 que causa uma doença infecciosa, e no ano de 2020 paralisou o mundo e nos tornou reféns do isolamento social. Em respeito aos protocolos sanitários de prevenção à saúde, em março de 2020, são suspensas as atividades presenciais no MPEG, o que inviabiliza mais uma vez a pesquisa em arquivo.

E como evidenciei, juntamente com a pesquisadora Gabriela Galvão Furtado no artigo "E quando o arquivo não está disponível? Reflexões sobre a ausência de arquivos em duas pesquisas referentes a produção etnográfica de Curt Nimuendajú", as ausências dos arquivos físicos provocaram novos direcionamentos, levando à pesquisa a se reinventar por meio de outras vias para o acesso a documentos referentes à etnografia de Curt Nimuendajú, mobilizando um campo de pesquisa a partir de publicações que pudessem ajudar com informações sobre a etnografia em questão (SANTOS; FURTADO, 2021).

Assim, distante dos arquivos e resistindo aos reveses de viver numa pandemia, esta pesquisa se direcionou para um campo de investigação nos termos de uma antropologia histórica, a partir de trabalhos que se dedicaram sobre esse etnógrafo e correspondências publicadas de Nimuendajú, assim como pela retomada da história dos Tembé mediada pelo contato interétnico. Destaco como meio de grande contribuição ao acesso de materiais, tanto de

autoria de Nimuendajú como sobre sua vida e obra, a Biblioteca Digital Curt Nimuendajú[5], um *website* que disponibiliza várias obras acerca dos estudos linguísticos e culturais sobre povos indígenas.

A noção de antropologia histórica tem seu fundamento, nesta dissertação, nas abordagens do antropólogo João Pacheco de Oliveira (1999, p. 8) que, ao considerar a dimensão histórica em suas pesquisas antropológicas, assevera que "uma compreensão das sociedades e culturas indígenas não pode passar sem uma reflexão e recuperação críticas de sua dimensão histórica", e nessa perspectiva é preciso pensar as sociedades indígenas como "sujeitos históricos plenos", ou seja, "inseridos em eixos espaços-temporais e relacionados a conjuntos específicos de atores, com valores e estratégias sociais bem determinados".

Assim, a perspectiva da antropologia histórica converge para investigação proposta na presente dissertação, pois revisitar uma produção etnográfica do início do século XX dialoga sobre o cenário de um encontro etnográfico mediado por relações específicas em um contexto histórico particular, e também desvela o modo de um fazer etnográfico do passado refletido nos trabalhos de Curt Nimuendajú.

Desse modo, para compreender o contexto que permitiu a escrita das narrativas Tembé, era preciso tomar nota de quem foi Curt Nimuendajú em termos de sua formação e produção etnográfica sobre grupos indígenas, para assim articular o contexto de seu encontro etnográfico com os Tembé Tenetehara. Por meio de bibliografias e documentos (principalmente correspondências publicadas), segui uma perspectiva biográfica de Curt Nimuendajú, que considerei situada, ajudando a visualizar o percurso de sua formação em um campo de pesquisa, ao que entendo como primeira fase de seus trabalhos etnográficos com grupos indígenas do Brasil.

Ao revisitar uma produção etnográfica de Curt Nimuendajú, desloco meu olhar a um passado cujo fazer científico difere do presente, e nesse sentido ao percorrer a biografia desse autor o movimento de análise precisa ser direcionado a luz de seu contexto, ou seja, situado por um modo específico do fazer etnográfico do início do século XX. Entender o passado em termos de seu contexto é o que direciona esta pesquisa, pois o que me interessa é compreender a etnografia de Curt Nimuendajú contextualmente.

Nessa direção, no primeiro capítulo desta dissertação aludo sobre o autor da supracitada etnografia, no intuito de conhecer sua biografia intelectual referente ao que considero como primeira fase de sua carreira como etnógrafo (logo uma biografia situada), para então saber

[5] Esta biblioteca digital disponibiliza hoje de 113 publicações de autoria de Curt Nimuendajú e 87 trabalhos sobre sua vida e obra. Consultar em: http://etnolinguistica.wikidot.com/autor:curt-nimuendaju.

como um imigrante alemão, tido como autodidata, se constitui como um importante conhecedor de grupos indígenas, passível de publicações em revista especializada como a ZfE.

As informações biográficas sobre Curt Nimuendajú operam nesta pesquisa com base nas discursões em torno da abordagem biográfica com Dosse (2015) e Schwarcz (2013), que ambientam as discursões da biografia nas ciências humanas, e nas pesquisas antropológicas a partir de Suely Kofes (2015), no que concerne biografia como objeto de investigação, e Roger Lohmann (2008) que entende biografias de antropólogos como dados antropológicos, além da perspectiva conceitual da etnobiografia (GONÇALVES; MARQUES; CARDOSO, 2012; GONÇALVES, 2012) que se expressa a partir da noção de individuação.

Para construir o que chamei de biografia situada de Curt Nimuendajú, recorri tanto as primeiras publicações dele que revelam os seus primeiros esboços indigenistas e etnográficos, como alguns trabalhos que se ocuparam sobre Nimuendajú, auxiliando visualizar o início de sua carreira como etnógrafo, assim como as relações que permitiram este publicar as narrativas Tembé em 1915.

Além dessas respectivas referências bibliográficas, utilizo também como base de dados para pesquisa algumas correspondências publicadas de Curt Nimuendajú. Como missivista que era, concordo com o antropólogo Peter Schröder (2013, p. 40) quando esse diz que o conteúdo das correspondências de Nimuendajú “revelam aspectos das pesquisas realizadas e da personalidade do etnólogo que não aparecem, por exemplo, nas monografias ou artigos publicados de acordo com as normas predominantes de escrita científica da época”.

Esses respectivos materiais possibilitaram para esta pesquisa uma biografia de Curt Nimuendajú, referente a seus primeiros passos no campo dos estudos sobre grupos indígenas. Analisar a biografia de Nimuendajú como dado antropológico, suscitou uma leitura desse autor a partir das teias de relações que contribuíram na sua formação como etnógrafo e que, por sua vez, se espraia na sua produção textual.

Se de um lado a biografia de Curt Nimuendajú possibilita conhecer sua formação no campo etnográfico, o que de certo modo orienta saber sobre a produção das narrativas Tembé, por outro lado é importante conhecer os Tembé Tenetehara e situar em que momento e condições Curt Nimuendajú coligiu narrativas míticas do referido grupo.

Para tal direcionamento, no segundo capítulo apresento os Tembé Tenetehara por intermédio de uma revisão bibliográfica que se concentrou sobre os primeiros contatos interétnicos que este grupo esteve submetido. Assim, seguir um trajeto de reconhecimento histórico dos Tembé até se desdobrar no contexto do contato com Curt Nimuendajú, que se eternizou na etnografia das narrativas míticas.

A pesquisa revela que Curt Nimuendajú estabelece contato com os Tembé Tenetehara em dois momentos, sendo o primeiro nas mediações das políticas indigenistas do SPILTN na região do Rio Gurupi, e o segundo nas dependências da missão religiosa dos capuchinhos lombardos no município paraense de Igarapé-Açú. Logo as narrativas dispostas na etnografia foram coligidas em contextos específicos, tanto para o autor como para o grupo.

Na sequência, desenvolvo no terceiro capítulo o que orientou metodologicamente a apreensão das narrativas míticas Tembé. E é Nimuendajú que me conduz a sua metodologia quando em carta para seu amigo Herbert Baldus diz que procurou comparativamente saber como os Tembé se diferenciavam dos Guarani. Fato que levou a análise da publicação sobre os Guarani e possibilitou articular a agenda etnográfica de Curt Nimuendajú com as orientações teórico metodológica da etnologia sul americanista alemã.

Finalizo este capítulo dialogando sobre as traduções para o português de “Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão)”, além de apresentar essa etnografia por meio de quadros a partir das publicações de 1915; 1951 e 2020, acrescentando no último quadro uma síntese das narrativas Tembé.

Por fim, se a pesquisa antropológica opera nas bases da alteridade, esta pesquisa se enquadra em uma alteridade marcada por uma dimensão temporal, pois revisitar uma produção etnográfica me deslocou a outro período histórico que engendra um olhar contextual que provoca estranhamento e curiosidade, fatores imprescindíveis ao fazer antropológico.

1- CURT UNCKEL NIMUENDAJÚ: A FORMAÇÃO DE UM ETNÓGRAFO

Revisitar a etnografia sobre as narrativas míticas Tembé começa por um recorte biográfico do autor, pois se entende que a produção de um texto não se faz sem a correlação com quem o produziu. Nesse sentido é pertinente entender Curt Nimuendajú no contexto de sua formação como etnógrafo, com objetivo de traçar um percurso de sua inscrição no campo da etnologia indígena brasileira, para assim compreender a sua produção etnográfica naquele início do século XX.

Evidenciar uma produção etnográfica de Curt Nimuendajú desloca esta pesquisa para o cenário do fazer etnológico e etnográfico da primeira metade do século XX. De acordo com dicionário de Etnologia e Sociologia de 1939 (organizado por Herbert Baldus e Emilio Willems), etnologia corresponde à ciência que se ocupa do estudo de uma unidade cultural, no que tange as suas especificidades no tempo e no espaço e sua relação para com outras unidades culturais: "A etnologia limita-se por ser uma ciência em formação ao estudo dos povos naturais" (BALDUS; WILLEMS, 1939, p. 98). A etnografia, segundo o mesmo dicionário:

> [...] descreve o povo e tem seu objeto, por assim dizer, na configuração exterior da cultura (como, por exemplo, a geografia tem por objeto a superfície da terra), enquanto que a etnologia procura compreender o povo na sua essência e conhecê-lo nas particularidades funcionais de sua cultura. [...] A etnografia tem por condição a estabilidade do momento da observação; a etnologia examina a dinâmica (BALDUS; WILLEMS, p. 98, 1939).

Tais definições refletem a síntese sobre a etnologia no Brasil escrita pelo antropólogo Egon Schaden (1980, p. 241), segundo o qual: "No Brasil, como em outros países, muitos autores designam com o termo Etnologia a ciência que tem por objeto a investigação das culturas nativas de tipo tribal". É nesse contexto de entendimento do fazer etnológico e etnográfico que Curt Nimuendajú vai estar inserido com suas pesquisas entre vários grupos indígenas brasileiros.

Importante ressaltar que não se tem a profissionalização acadêmica da etnologia no Brasil do início do século XX, assim os pesquisadores, tanto estrangeiros como brasileiros, que exerciam a prática etnológica são de outras áreas do conhecimento como medicina, direito, engenharia, dentre outras especialidades (MELATTI, 2007). Nessa direção, Roque Laraia (2018) faz as seguintes observações:

> A nossa tendência era de considerar os anos 30 como um marco fundador da etnologia brasileira, pois foi nessa década que se intensificaram as pesquisas de campo entre os índios brasileiros. Mas torna-se necessário fazer duas ressalvas: praticamente a totalidade desses pesquisadores eram estrangeiros e, pelo menos, dois deles já tinham iniciado as suas pesquisas em décadas anteriores: Curt Nimuendajú, que iniciou os seus trabalhos de campo na primeira década do século, e Alfred Metraux, que publicou os seus principais trabalhos na década de 20 (LARAIA, 2018, p. 20).

Logo, essa colocação de Roque Laraia situa Curt Nimuendajú como um representante da etnologia brasileira mesmo sem ter nenhuma formação acadêmica, que o levou ser, reiteradas vezes, rememorado como um autodidata nessa área de conhecimento.

Cardoso de Oliveira (1988), ao situar a história da antropologia brasileira, enfatiza que de início a disciplina se definia por seus objetos de análise que se estendiam aos estudos dos grupos indígenas, negros e brancos. Em razão desses referidos grupos sociais que motivavam as pesquisas, surgiram duas tradições no campo da antropologia brasileira, uma que se referia à etnologia indígena e a outra sobre os estudos antropológicos da sociedade nacional.

No interior dessas duas tradições Cardoso de Oliveira (1988) considera a operacionalização de duas categorias conceituais, os conceitos de *cultura* e *estrutura*. Assim o conceito de cultura marca o período que este autor classificou como "heroico"[6] referente a primeira metade do século XX "quando a profissão de antropólogo e o próprio campo da antropologia não estavam institucionalizados entre nós e, portanto, o trabalho de pesquisa tinha o sabor de uma atividade verdadeiramente heroica" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988, p. 112). Na fase entendida como heroica, o autor toma como exemplos os trabalhos de Curt Nimuendajú para campo da etnologia indígena e Gilberto Freire para o âmbito dos estudos sobre a sociedade nacional, e justifica esses autores dizendo que:

> Entretanto, quero me valer de seus nomes pela forma exemplar com que desempenharam seus papeis de "heróis civilizadores" – e, como tais cultuados e muitas vezes mitificados no Olimpo da Antropologia Brasileira. Tanto um quanto outro se utilizaram amplamente do conceito de Cultura: Curt Nimuendajú, pela importância que teve no seu trabalho, Robert Lowie; Gilberto Freyre por seus estudos pós-graduados na Columbia University. Embora, não sejam os únicos, seus nomes servem para marcar tipicamente esse período (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988, p. 112).

Essa interpretação sobre Curt Nimuendajú no quadro de classificação de Cardoso de Oliveira o coloca nas bases fundantes de antropologia brasileira, em que o termo heroico parece demostrar um momento de experiências instruídas por uma preocupação salvacionista, no qual a ideia do extermínio das populações indígenas motivava, a certo modo, emoldurar o exótico para posteridade. E num quadro sociopolítico de violência contra os indígenas, a orientação salvacionista torna-se perfeitamente entendível.

[6] Roque Laraia (2018, p. 18) destaca para esse momento da antropologia classificado como heroico nomes como "Roquette-Pinto, Raymundo Lopes e Heloisa Alberto Torres, no Museu Nacional; Arthur Ramos, no Rio de Janeiro; Gilberto Freyre, Carlos Estevão de Oliveira, no nordeste; dê Herbert Baldus e Charles Wagley entre os Tapirapé, e sobretudo, de Curt Nimuendajú, o hoje lendário fundador da etnologia brasileira".

Mas quem foi Curt Nimuendajú em termos de sua formação como etnógrafo, que o fez ser reconhecido como um grande conhecedor de grupos indígenas do Brasil? Para responder essa indagação é preciso percorrer por aspectos de sua vida e obra, no que compreendo como uma biografia situada, pois concentro meu interesse no período que antecede a publicação das narrativas míticas Tembé, como modo de entender como esse autor se constituiu como etnógrafo, o que possibilita acessar a sua produção etnográfica.

Sobre Curt Nimuendajú muitos escritos já o evocaram sublinhando, desde sua importância aos estudos da etnologia indígena brasileira até ao âmbito de sua vida pessoal, quando, por exemplo, da especulação de sua misteriosa morte, como reportou Laraia (1988), ou o destino de seus restos mortais como escreveu Thekla Hartmann (1981). Viveiros de Castro (1987, p. 18) chegou a afirmar, em 1987, que os trabalhos sobre Nimuendajú se desdobravam em "necrológios e outros textos de circunstância, reivindicações totêmicas e toda uma hagiologia folclórica própria do *métier*, exprimindo muito mais os mitos e tensões inerentes ao campo antropológico-indigenista que qualquer outra coisa", considerando naquela época que faltava um estudo mais acurado sobre Nimuendajú.

O curioso é que apesar das muitas publicações sobre Curt Nimuendajú, mesmo considerando essas hagiologias, seu nome ainda é invisibilizado no seio da comunidade acadêmica. Essa afirmação parte de minha própria experiência enquanto estudante de antropologia na Amazônia, que durante minha formação acadêmica, não me foi apresentado esse nome nos estudos da etnologia indígena da região.

Uma possível hipótese à essa invisibilidade de Nimuendajú pode ser a sua falta de formação acadêmica, uma vez que, evocado como autodidata, é lembrado por suas deficiências teórico-metodológicas. Como asseverou Florestan Fernandes (1959, p. 19) que mesmo considerando Nimuendajú, naquele início do século XX, como a "principal figura da etnologia brasileira", evidenciou "as limitações de sua produção etnológica, resultante quase sempre da falta de um sólido preparo especializado" que diferente da geração de etnólogos que surgia, Nimuendajú "tendia a cuidar mais da consciência empírica e da limpidez etnográfica de suas contribuições, que do grau de elaboração interpretativa dos materiais apresentados".

Entretanto, por mais que Nimuendajú não tenha se dedicado a maiores formulações teóricas, seus empreendimentos de pesquisa não estavam longe de um guia teórico epistemológico, como aponta a antropóloga Elena Welper (2002, p. 131) quando considera que apesar de Curt Nimuendajú não ter "assumido qualquer posição acadêmica, sua pesquisa foi orientada pelos princípios da moderne Ethnologie, e desenvolvida em diálogo com as teses

histórico culturais, que até pouco antes de sua morte dominavam o quadro teórico da etnologia sul-americana".

Mas se a invisibilidade desse etnógrafo se faz presente hoje nos estudos da etnologia indígena brasileira, estou convencida da máxima de que Curt Nimuendajú não estava interessado em garantir uma visibilidade no espaço acadêmico, que o lembrasse hoje como uma figura de renome nos panteões da antropologia. Isto fica evidente em uma troca de correspondência com o antropólogo Herbert Baldus[7] em 1939, quando este, informando da notícia da criação de uma cadeira de etnologia brasileira nas faculdades brasileiras de filosofia, sugere a Nimuendajú que se candidatasse. E como resposta escreve Curt Nimuendajú:

> Não senhor doutor Baldus, queira me perdoar se não seguir o seu bem-intencionado conselho: Não me candidatarei a um cargo semelhante! Não me ajusto a uma cadeira acadêmica, aliás, a nenhuma cadeira sequer; estou muito mais habituado a sentar numa esteira. Aliás, também estou firmemente decidido a nunca mais entrar no serviço público estatal e federal ou, pelo menos, evitar o quanto puder. Não tenho a menor vontade de me expor a pontapés nativistas e, para ensinar etnologia aos brasileiros do modo como eles pretendem, sou intransigente demais. Eu teria complicações a todo momento. O senhor obviamente tem muito mais habilidades em evitar tais perigos (Curt Nimuendajú para Herbert Baldus, 25 de maio de 1939, apud WELPER, 2019, p. 101).

E mesmo não pleiteando entre seus pares o reconhecimento acadêmico, Curt Nimuendajú não passa desapercebido na história da antropologia brasileira. E isso se deve ao considerável material etnográfico que ele produziu a partir de suas experiências com diversos povos indígenas, fato que me instigou em saber como ele se constitui como etnógrafo.

Assim, para visualizar Nimuendajú no campo de sua formação como etnógrafo, segui por sua biografia intelectual, um modo que estabeleço para a leitura desse autor no intuito de compreende-lo no sentido de sua formação como parte indissociável da etnografia que procuro revisitar na presente pesquisa. Nessa direção procurei no tópico seguinte fundamentar o uso do gênero biográfico como um campo para a pesquisa antropológica.

1.1 BIOGRAFIA COMO CAMPO DE PESQUISA ANTROPOLÓGICA

Como uma pesquisa que busca saber certos aspectos que condicionaram uma produção etnográfica, a investigação parte do autor: Curt Nimuendajú. Desse modo, a presente pesquisa se encaminha a partir da perspectiva biográfica.

[7] O teuto-brasileiro Herbert Baldus (1899-1970) foi um antropólogo que realizou pesquisas com grupos indígenas como os Kaingang, Karajá e Tapirapé. E, como se verá ao longo deste trabalho, apesar de nunca ter conhecido pessoalmente Curt Nimuendajú, mantiveram uma interessante relação através de correspondências.

O gênero da escrita biográfica marcado por seu modo híbrido de difícil enquadramento numa única disciplina, de um caráter ambivalente entre ficção e veracidade histórica ou pulverizado que desvela romance, erudição e discurso moral, essas são características que segundo François Dosse (2015, p. 13), "fizeram dele um subgênero há muito sujeito ao opróbrio e a um déficit de reflexão". Mas se de um lado esse gênero permaneceu por algum tempo ignorado no meio acadêmico, Dosse (2015, p. 13) considera que "o gênero biográfico nem por isso deixou de fluir um sucesso público jamais desmentido, a atestar que ele responde a um desejo que ignora os modismo".

Para Lilia Schwarcz (2013) a história da biografia é ligada ao fazer historiográfico do século XIX que se assentava na competência de exaltar os indivíduos que se intencionava biografar, a exemplo de reis, governadores, senadores entre outros. Assim, que no Brasil esse modo de biografia foi muito recorrentemente praticado no período Imperial pelo Instituto Histórico e Geográfico. Esse modelo no qual a biografia se estabeleceu pode explicar a recusa que esse tipo de gênero sofreu por algum tempo, como considera Lilia Schwarcz:

> Talvez por conta de sua origem tão marcada, e com o tempo considerada "desautorizada", durante muito tempo houve uma espécie de interdição ao gênero, que pareceu sinonimizar uma prática que deveria ser evitada e até rejeitada. Fazer biografias parecia ser, em si, um gesto conservador, quando não démodé, que em geral contava contra aquele que se dedicava a elas (SCHWARCZ, 2013, p. 54).

Mas essa querela parece ter se resolvido, uma vez que, como disse Dosse (2015, p. 16), a "biografia é reivindicada pela musa da história". A disciplina história acompanhada dos outros campos das ciências humanas se reconciliaram com o gênero biográfico e um leque de possibilidades se abre na esfera do conhecimento científico.

Ao que pese as ciências sociais a biografia ganha espaço, porém não sem conflitar com as abordagens conceituais, que no caso da pesquisa antropológica se baseia "em conceitos como sociedade, cultura, estrutura – totalidades, mais concretas ou abstratas – e no compromisso com o horizonte da comparação, da generalização ou do universalismo" (KOFES, 2015, p. 20).

Além do mais, como considera Suely Kofes a dificuldade de utilização da biografia e da autobiografia, também se encontra na ausência de clareza no que tange os aspecto tanto semântico, como conceitual dos referidos termos, uma vez que:

> Biografia e autobiografia teriam como referência a vida – parte constitutiva da etimologia dessas palavras, ou seja, grafia da vida, grafia da minha vida –, mas um malabarismo semântico terminou por conotar o termo "vida" como o significado de indivíduo (KOFES, 2015, p 20).

Escrever uma vida acaba por concentrar-se em torno do indivíduo, e é na problematização das noções de indivíduo e sociedade que, na antropologia, abre-se espaço para

se pensar novas propostas de investigação a partir, por exemplo, da produção biográfica e autobiográfica, que Suely Kofes (2015, p. 24) distingue em pelo menos duas proposições: "uma, tomando as biografias e autobiografias convencionais como objeto; outra, inventando um conceito que dê conta do que, em um trabalho anterior, considerei partir de uma intenção biográfica para fazer dela uma narrativa etnográfica".

Abordagens em torno da biografia tem alcançado propostas conceituais como é o caso da chamada etnobiografia, que ao problematizar conceitos sociológicos como indivíduo/coletivo/sujeito/cultura conduz a possibilidade de "abrir espaço para a individualidade ou a imaginação pessoal criativa" (GONÇALVES; MARQUES; CARDOSO, 2012, p. 9), e assim propõe pensar o indivíduo mediante "sua potência de individuação enquanto manifestação criativa, pois é justamente através dessa interpretação pessoal que as ideias culturais se precipitam e tem-se acesso à cultura" (GONÇALVES; MARQUES; CARDOSO, 2012, p. 9). Nessa direção, o indivíduo não é visto como uma mera expressão representativa da sociedade o que direciona a interpretação de que:

> [...] a individuação criativa dos personagens-pessoas desenvolve uma autonomia de significados que não está submetida diretamente a força imanente da sociedade. Pelo contrário, o improviso, a *parole*, a narração, em vez de tomados como discursividade neutra, assumem o papel de pura agencia, na medida em que criam e agregam novos significados ao mundo e as coisas ao mesmo tempo em que transformam aqueles que constroem a narrativa etnográfica, seja o antropólogo, seja seus personagens etnográficos (GONÇALVES; MARQUES; CARDOSO, 2012, p. 10).

Para Gonçalves (2012, p. 20) a etnobiografia ao colocar em cena a problematização do "etnográfico e o biográfico, as experiências individuais e as percepções culturais" suscita a reflexão de "como é possível estruturar uma narrativa que dê conta [...] da tensa relação entre subjetividade e objetividade, pessoa e cultura". Em suma, esta proposição conceitual tem na concepção de individuação seu suporte de análise, o que tem direcionado pesquisadores (as) ao "desafio de realizar uma etnografia de uma biografia" (GONÇALVES; MARQUES; CARDOSO, 2012, p. 11).

A reflexão que a noção de etnobiografia propõe não condiciona este trabalho a realizar uma etnografia de uma biografia. Mas esse movimento conceitual torna-se interessante quando procuro, a partir de dados biográficos de um etnógrafo, tentar desvelar aspectos de uma dada produção intelectual, pois é por meio da experiência de um indivíduo, ou seja de sua individuação, que consigo acessar o que conjugo pertinente para entender contexto e metodologia de uma escrita etnográfica.

O antropólogo Roger Lohmann (2008), na sua introdução para a edição *Biographies of Anthropologists* da revista *Reviews in Anthropology*, contribui para essa discursão a partir de

um horizonte particularizado referente a biografias de antropólogos. Lohmann (2008) ver na biografia de antropólogos a mesma equivalência do método da história de vida para a produção etnográfica, por também conjugar análises de indivíduos envoltos em contextos socioculturais específicos, o mesmo que se realiza em processos de pesquisas antropológicas convencionais (aquelas da observação direta). Segundo Roger Lohmann uma biografia de antropólogos conjuga pelo menos dois elementos a serem considerados:

> Primeiro, uma descrição das contribuições intelectuais do antropólogo para a disciplina, incluindo uma visão dos bastidores da pesquisa e outras experiências que levaram a essas contribuições. Em segundo lugar, um relato dos eventos e relacionamentos da vida do sujeito, particularmente no que se refere à sua personalidade acadêmica e realizações (LOHMANN, 2008, p. 93. Tradução minha)[8].

Outras questão que se evidencia ao biografar antropólogos são os elementos derivados das suas próprias produções pois oferecem muitas vezes conhecer momentos específicos da vida profissional que revela também importantes relações sociais, como é o caso de publicações de correspondências que, de acordo com Roger Lohmann:

> A publicação de cartas – muitas vezes entre estudiosos para lançar luz sobre seus processos de pensamento e a origem de grandes ideias ou "ismos" no campo, é um exemplo dessa abordagem à biografia (por exemplo, a publicação de Robert Lowie de suas cartas de Edward Sapir) (LOHMANN, 2008, p. 94. Tradução minha)[9].

A partir dessas discursões, biografia se apresenta à esta dissertação como o campo de desenvolvimento da pesquisa (inserindo a primeira proposição apontada por Kofes), uma vez que possibilita conhecer instâncias da vida de um indivíduo a partir de suas ações e experiências (aproximando a certo modo da perspectiva da individuação que se expressa no conceito de etnobiografia) como, por exemplo, uma produção intelectual (o que retoma as considerações de Lohmann sobre biografia de antropólogos). É nessa direção que mobilizo dados biográficos de Curt Nimuendajú para compreender o contexto e as orientações metodologias que possibilitaram a constituição de uma produção intelectual específica, a etnografia sobre os Tembé.

Nesse sentido, o movimento foi o de percorrer por uma biografia situada de Curt Nimuendajú, para daí extrair os elementos que permitiram a sua formação como etnógrafo e que, por conseguinte, alcançasse a produção etnográfica que procuro revisitar nesta dissertação.

---

[8] First, a description of the anthropologist's intellectual contributions to the discipline, including a behind-the-scenes look at the research and other experiences that led to these contributions. Second, an account of the subject's life events and relationships, particularly as these relate to his or her scholarly persona and accomplishments (LOHMANN, 2008, p. 93).

[9] Publication of letters—often between scholars to cast light on their thought processes and the origin of big ideas or ''isms'' in the field, is one example of this approach to biography (e.g., Robert Lowie's publication of his letters from Edward Sapir) (LOHMANN, 2008, p. 94).

Assim, designo biografia situada de Nimuendajú, o período referente ao início de sua experiência e formação como etnógrafo, que vai da chegada desse alemão no Brasil até a sua mudança para Belém do Pará, quando terá contato com os Tembé Tenetehara.

Curt Nimuendajú já foi pauta de algumas publicações de caráter biográfico, desse modo, estabeleci como critério para resgatar dados biográficos os trabalhos que contribuíssem na visualização do que considero como primeiro momento da produção etnográfica de Curt Nimuendajú que diz respeito aos primeiros contatos com grupos indígenas até a sua transferência para Belém do Pará.

No intuito de angariar informação biográficas desse período tenho como principal referência os trabalhos da antropóloga Elena Welper que em sua dissertação de mestrado intitulada "Curt Unckel Nimuendajú: um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira", oferece, como afirmou Schroder (2013, p. 75), "uma nova síntese e interpretação biográfica" baseada numa investigação densa a partir dos documentos do Arquivo Curt Nimuendajú que se encontravam nas dependências do Museu Nacional. Em outras publicações Welper tem contribuído com traduções de correspondências de Nimuendajú, como as cartas trocadas o com antropólogo Herbert Baldus.

O antropólogo Luís Donisete Grupioni também contribui com informações biográficas no livro "Coleções e expedições vigiadas: os etnólogos no conselho de fiscalização das expedições artísticas e cientificas no Brasil", ao trazer o Dossiê Curt Nimuendajú, fruto da pesquisa documental que realizou no acervo de documentos do Conselho de Fiscalização pertencente aos arquivos do Museu de Astronomia e Ciências Afins. Já o historiador Nelson Sanjad (2019) me colocou a par das relações intelectuais e institucionais que possivelmente permitiram com que Curt Nimuendajú publicasse o texto das narrativas Tembé na ZfE.

Curt Nimuendajú também ajudou com informações obtidas em suas primeiras publicações na *Deustche Zeitung* e também na *Zeitschrift für Ethnologie*, assim como em documentos de cunho epistolar já publicados, como é o caso do conjunto de cartas trocadas com o antropólogo Herbert Baldus (2019), a carta sobre a pacificação do índios Coroados (1993), as cartas etnolinguísticas (1948) entre outras.

Seguindo as discussões em torno da biografia, como um campo que possibilita dados à pesquisa antropológica, organizei os desdobramentos analíticos que seguem. O percurso biográfico de Nimuendajú, aqui descrito, segue uma temporalidade que se quer delinear pela razão de ser um modo de conhecer sua formação como etnógrafo e, consequentemente, as relações que ele esteve submetido e que, por sua vez, reflete em sua produção textual, como aquela das narrativas míticas Tembé.

Ressalto que a biografia situada que empreendo sobre Curt Nimuendajú neste capítulo, destaca-se por uma cronologia referente aos primeiros contatos que ele teve com grupos indígenas e que resultaram nas suas primeiras publicações de conteúdo indigenista e etnográfico, o que situa sua base de formação como etnógrafo. Mas ao longo desta dissertação outras situações biográficas surgem quando procuro contextualizar a etnografia das narrativas Tembé, principalmente a partir das correspondências que ajudaram a desvendar o contexto do encontro etnográfico. Assim, considero para os encaminhamentos que desenvolvo aqui, a possibilidade de pensar a biografia situada de Curt Nimuendajú como campo de pesquisa antropológica.

1.2 PERCORRENDO UMA BIOGRAFIA SITUADA DE CURT NIMUENDAJÚ

Em 10 de novembro de 1943, Curt Nimuendajú, em correspondência à Herbert Baldus, conta uma situação desagradável quanto a sua saúde, um glaucoma, que quase o deixou cego, porém conseguiu se reestabelecer. Na sequência ele comenta que:

> Fazendo, porém, os indispensáveis exames gerais, análises etc., os médicos chegaram à conclusão de que o meu estado sanitário era tal que eu deveria abandonar de uma vez por todas a minha vida de sertão e vivências com os índios [...].
> A mim, semelhante solução causou uma grande tristeza. O Sr. bem sabe como eu amava esta vida e como eu estava identificado com os índios. Parece-me incrível que eu nunca mais hei de ver os campos dos Canelas banhados em sol nem os igapós sombrios dos Ticuna. Além do que, eu pensava ainda em fazer algumas coisas que agora talvez nunca mais serão feitas (Curt Nimuendajú para Herbert Baldus, 10 de novembro de 1943 apud WELPER, 2019, p. 150).

Esta vida a que se refere e sente pesar em abandonar corresponde às décadas que contribuiu ao conhecimento sobre povos indígenas do Brasil, “com pelo menos 34 pesquisas de campo, majoritariamente pioneiras, entre mais de 50 etnias indígenas” (SCHRÖDER, 2019, p. 5). Esse sentimento de tristeza do que poderia ser o fim de uma vida entre os vários grupos indígenas diz muito sobre Curt Nimuendajú, um perfil que figurou uma incansável vontade de estar em campo e fazendo de suas observações *in loco* uma ampla visão de várias etnias indígenas naquela primeira metade do século XX.

Figura 1: Fotografia de Curt Nimuendajú

Fonte: Acervo digital Carlotta.
Disponível em: http://collections.smvk.se/carlotta-em/web/object/2738761.

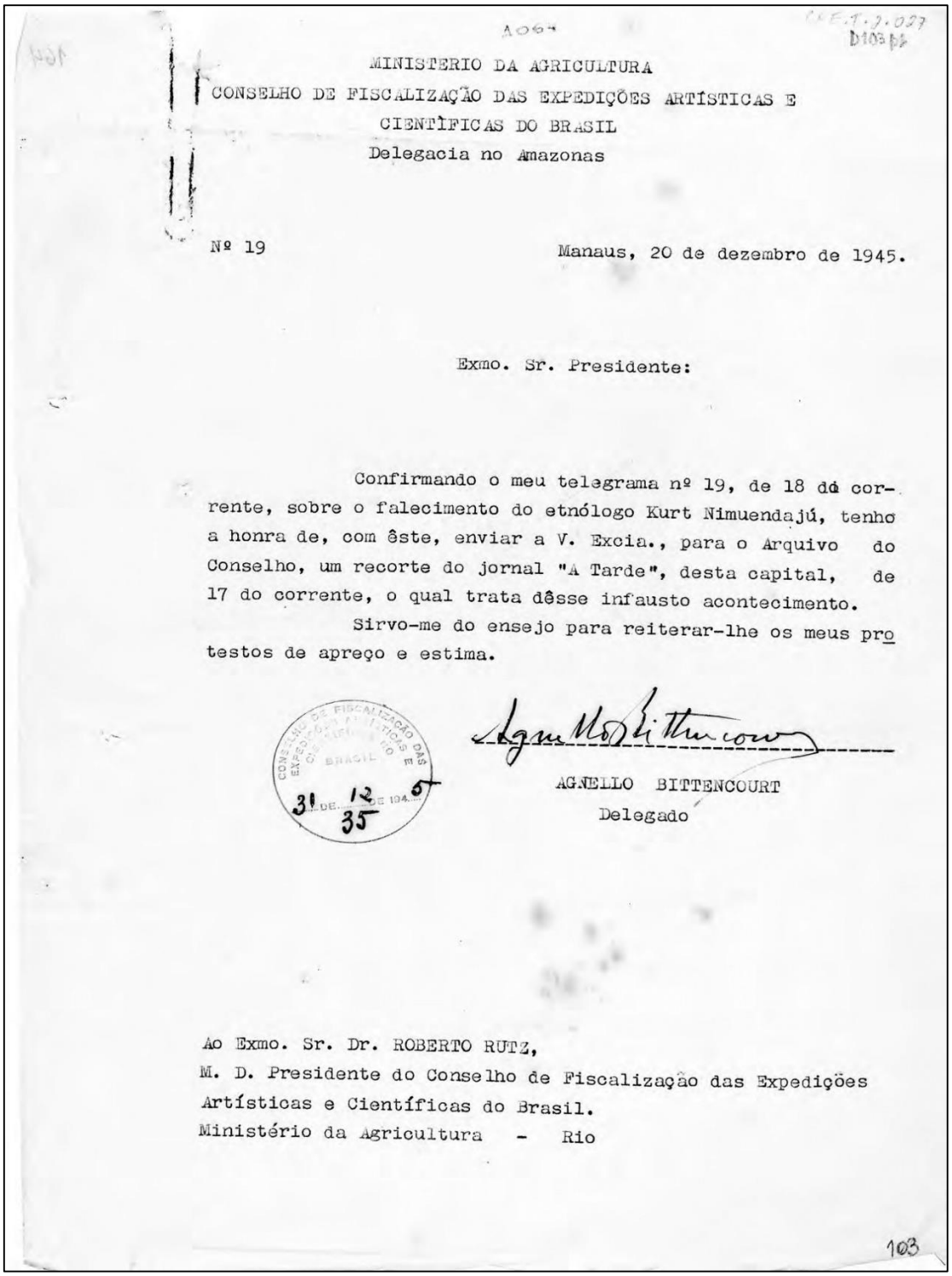
Se em 1943 pensava não mais realizar suas viagens de campo, não foi o que aconteceu na sequência, pois em 1945 ele segue para o estado do Amazonas na região do Alto Solimões em visita aos Ticuna, de onde não voltará com vida, falecendo em 10 de dezembro de 1945 aos 62 anos de idade.

No arquivo do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas do Brasil (CFE)[10], que se encontra no acervo do Museu de Astronomia e Ciências Afins (MAST), constam alguns documentos que informam a esse respeito, como é o caso do ofício remetido

[10] O Conselho de Fiscalização foi criado em 1933 com o objetivo de fiscalizar expedições realizadas em território brasileiro. E foi nessas circunstâncias que documentos sobre Curt Nimuendajú relacionado a suas expedições fiscalizadas pelo CFE vão compor o arquivo consultado no MAST. Para mais informações sobre a relação de Nimuendajú com o CFE consultar GRUPIONI, 1996.

por Agnelo Bittencourt (delegado do CFE no Amazonas) ao presidente do CFE Roberto Ruiz, que traz anexado uma nota jornalística comunicando o falecimento de Nimuendajú, como se vê abaixo.

Figura 2: Ofício remetido ao presidente do CFE



MINISTERIO DA AGRICULTURA
CONSELHO DE FISCALIZAÇÃO DAS EXPEDIÇÕES ARTÍSTICAS E CIENTÍFICAS DO BRASIL
Delegacia no Amazonas

Nº 19

Manaus, 20 de dezembro de 1945.

Exmo. Sr. Presidente:

Confirmando o meu telegrama nº 19, de 18 do corrente, sobre o falecimento do etnólogo Kurt Nimuendajú, tenho a honra de, com êste, enviar a V. Excia., para o Arquivo do Conselho, um recorte do jornal "A Tarde", desta capital, de 17 do corrente, o qual trata dêsse infausto acontecimento.

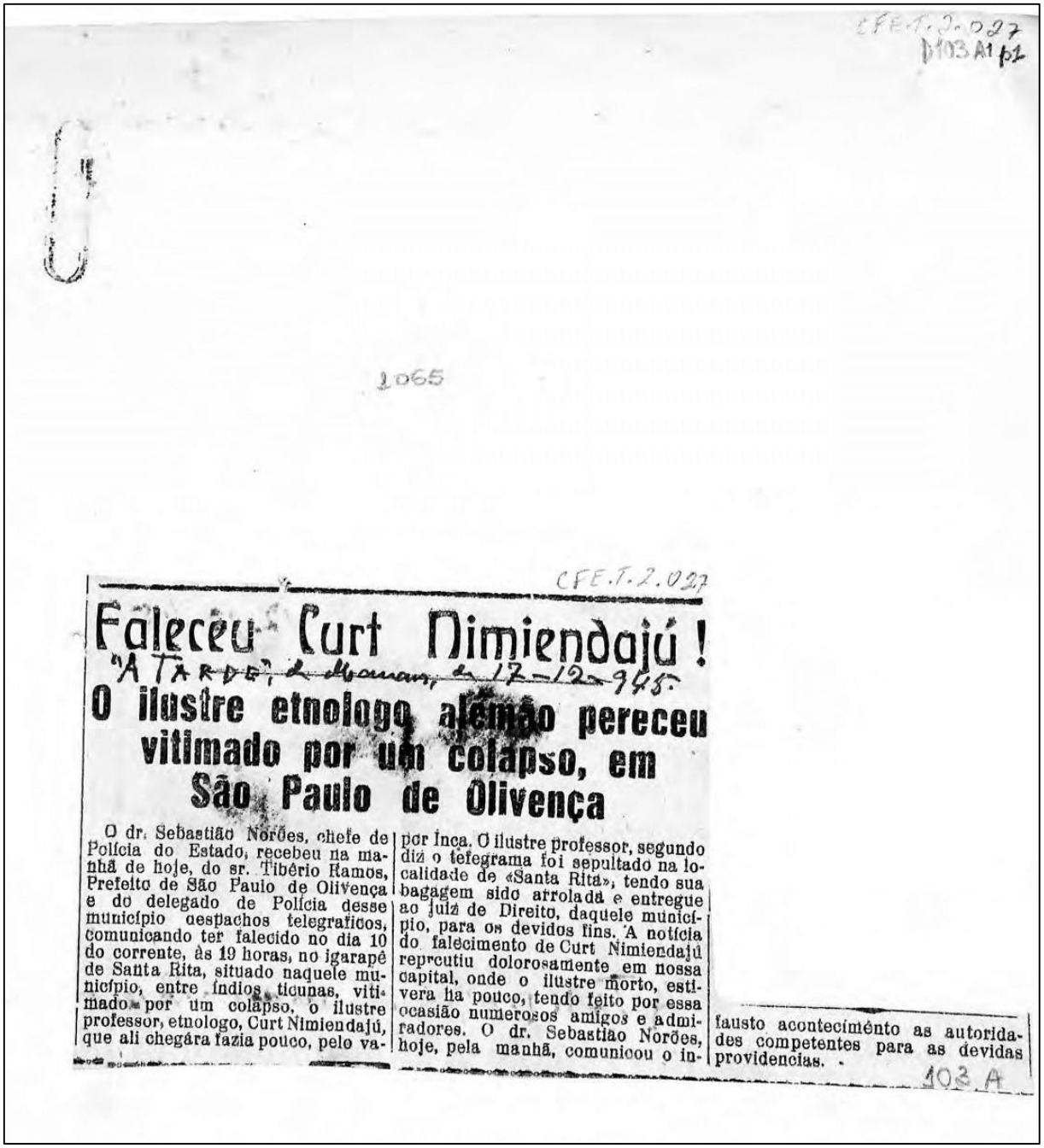
Sirvo-me do ensejo para reiterar-lhe os meus protestos de apreço e estima.

AGNELLO BITTENCOURT
Delegado

Ao Exmo. Sr. Dr. ROBERTO RUTZ,
M. D. Presidente do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas do Brasil.
Ministério da Agricultura - Rio

Fonte: Acervo do MAST/Arquivo do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas do Brasil (CFE.T.2.027_d103p1).

Figura 3: Anexo do ofício remetido ao presidente do CEF



CFE.T.2.027
d103A1p1

1065

CFE.T.2.027

Faleceu Curt Nimiendajú!

"A TARDE", de Bahia, de 17-12-945.

O ilustre etnologo alemão pereceu vitimado por um colapso, em São Paulo de Olivença

O dr. Sebastião Norões, chefe de Polícia do Estado, recebeu na manhã de hoje, do sr. Tibério Ramos, Prefeito de São Paulo de Olivença e do delegado de Polícia desse município despachos telegraficos, comunicando ter falecido no dia 10 do corrente, às 19 horas, no igarapé de Santa Rita, situado naquele município, entre índios ticunas, vitimado por um colapso, o ilustre professor, etnologo, Curt Nimiendajú, que ali chegára fazia pouco, pelo vapor Inca. O ilustre professor, segundo diz o tefegrama foi sepultado na localidade de «Santa Rita», tendo sua bagagem sido arrolada e entregue ao juiz de Direito, daquele município, para os devidos fins. A notícia do falecimento de Curt Nimiendajú reprcutiu dolorosamente em nossa capital, onde o ilustre morto, estivera ha pouco, tendo feito por essa ocasião numerosos amigos e admiradores. O dr. Sebastião Norões, hoje, pela manhã, comunicou o infausto acontecimento as autoridades competentes para as devidas providencias.

103 A

Fonte: Acervo do MAST/Arquivo do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas do Brasil (CFE.T.2.027_d103A1p1).

Este ilustre etnólogo, que o jornal noticia a morte, é o alemão natural da cidade de Jena, que chegou no Brasil como Curt Unckel. Das poucas informações sobre sua vida na Alemanha, o antropólogo Egon Schaden (1968, p. 77-78), a partir de uma publicação do médico alemão

Fritz Cappeler[11], pontua que Curt Unckel: “Fêz o curso secundário e foi trabalhar na fábrica Zeiss. [...] O seu grande sonho era emigrar para o Brasil; realizou-o afinal com o auxílio de sua meia-irmã, que se tornara professôra e que reuniu o dinheiro necessário ao pagamento da passagem”.

De fato em 1903 ele viaja para o Brasil e, em 1905, a serviço da Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo (CGGSP), começaria suas atividades junto a grupos indígenas, como os Guarani e Kaingang, na ocasião da exploração do rio Aguapeí (GRUPIONI, 1998). De acordo com Welper (2013, p. 104) em documentações administrativas da CGGSP, Curt Unckel aparece “como ‘camarada’ e ‘operário’ da turma do rio Feio entre 27 de julho e final de outubro de 1905”.

Criada em 1886, a CGGSP nasce no contexto de expansão da cafeicultura no estado de São Paulo com a incumbência de reconhecimento do território paulista a partir de pesquisas sobre aspectos climáticos, geológicos, hidrográficos entre outros. Fato que ocasionou em 1905 os trabalhos de exploração dos rios Feio e Aguapeí que, como se sabe, Curt Unckel participou.

De todo modo, a CGGSP funcionou como a porta de entrada de Curt Unckel ao conhecimento de grupos indígenas, como é o caso dos Apapocúva-Guarani que teve contato em 1905 e, nas palavras de Curt Nimuendajú (1987, p. 3), convivendo “com poucas interrupções até 1907, como um deles, na sua aldeia no rio Batalha”. Foi desta convivência com os Guarani que ele recebeu uma nova identidade através de seu batismo na cerimônia denominada *Nimongaraí*, em que Curt Unckel torna-se Nimuendajú como relata em carta ao amigo Herbert Baldus:

> Portanto, a respeito do meu nome Nimuendajú: como o senhor pode ler na página 284 da Zeitschrift für Ethnologie, recebi o mesmo em 1906, na aldeia dos Apapokuva-Guarani no Rio Batalha (Aldeia Avari), da mesma forma como qualquer Guarani descente obtém o seu nome. Isto é um procedimento um tanto complicado e cerimonioso e preciso pedir que leia a respeito nas páginas 301-304 e 315 daquele trabalho. O xamã que me deu o nome era meu pai adotivo, o cacique Aradjoguiroá. Desde então, o utilizo como pseudônimo; despois oficialmente, desde minha entrada, em 1910, no Serviço de Proteção aos Índios e, por fim, em 1922, me naturalizei com ele (NIMUENDAJÚ; BALDUS, 2019, p. 106-107).

O convívio com os Guarani, uma experiência de campo intensa, possibilitou com que escrevesse os artigos: “Nimongaraí” (em que descreve os detalhes do seu batismo Guarani), “Da fogueira de acampamento” e “Os buscadores do céu”, publicados respectivamente em 1910

[11] A referida publicação é “Der größte Indianerforscher aller Zeiten” (O maior pesquisador de índios de todos os tempos) de 1962.

e 1911 na revista teuto alemã *Deustche Zeitung*[12]; e também o manuscrito "Apontamentos sobre os Guarani" de 1908 (publicado somente em 1954 na Revista do Museu Paulista) uma previa do que viria ser a monografia *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní*[13] - As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como fundamento da religião Apapocúva-Guarani – publicada na ZfE em 1914.

Figura 4: Fotografia de uma família Guarani presente na publicação de Curt Nimuendajú

Fig. 11. ***Joguyroquý,*** o pajé-cacique dos Apapocúva, sua mulher ***Nimoá,*** seus filhos ***Guyrapéju*** e o reencarnado ***Avajoguyroá*** e sua nora ***Mangavyjú.***

Fonte: NIMUENDAJÚ, 1987, p, 132.

"As Lendas da Criação" se destaca como a primeira produção etnográfica mais densa de Nimuendajú, e ao cotejar o material por ele coletado com os dados de uma revisão histórica

[12] Fundado em 1897 pelo Dr. Johann Paul Lehfeld e Carlos Jepp com tiragem semanal e a partir de 1906 com Rudolf Troppmair o jornal passou a ser publicado diariamente sendo um veículo de suma relevância a comunidade alemã residentes em São Paulo. Os exemplares do Deutsche Zeitung pertencem ao acervo do Instituto Martius-Staden, podendo ser acessado em formato digitalizado na Biblioteca Digital Unesp. Disponível em: https://bibdig.biblioteca.unesp.br/handle/10/8047.

[13] Essa monografia foi traduzida e publicada em português por Charlotte Emmerich e Eduardo Viveiros de Castro em 1987.

da bibliografia clássica sobre os Guarani, desenvolve uma hipótese para o tema das migrações Guarani, que ele mesmo presenciou, segundo o qual:

> Os fatos históricos só fazem confirmar o que os próprios índios sempre me asseguraram: a marcha para leste dos Guarani não se deveu à pressão de tribos inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná; ou ainda ao desejo de se unir mais intimamente à civilização - mas exclusivamente ao medo da destruição do mundo e à esperança de ingressar na Terra sem Mal (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 101-102).

Nimuendajú chega a essa conclusão por meio das narrativas míticas que ele teve acesso entre os Guarani, ou seja, através do universo cosmológico Guarani é que ele desenvolve toda uma argumentação que conjuga a ideia das migrações como sendo de natureza religiosa. Tal inovação à época fez com que o antropólogo Viveiros de Castro (1987, p. XXVII) considerasse esta etnografia como a que "funda a etnologia Guarani contemporânea", e também pontuou que neste trabalho é possível:

> [...] notar os traços distintivos do estilo de Nimuendajú: o enfoque resolutamente etnográfico, que subordina a especulação à descrição; o esforço de caracterização do *ethos* e visão de mundo do povo estudado, guiado por uma aguda percepção dos temas essenciais de cada cultura; a prioridade concedida à palavra dos índios, que entretanto não eclipsa os deveres da observação, o recurso às fontes documentais e a franqueza dos juízos; o manejo competente da língua nativa, com o registro de textos vernáculos comentados no detalhe; por fim, a denúncia eloqüente da miséria física e moral a que os povos indígenas são reduzidos pelos "cristãos" - como o autor, seguindo não sem sarcasmo o uso local, chama aqui os não-índios (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. XIX-XX).

Além dos Guarani ele entra em contato na região do Oeste Paulista com os Kaingang (conhecidos também por Coroados) no ano de 1908. É importante salientar que os Kaingang, que já sofriam sangrentos conflitos com os sertanejos, enfrentavam, na ocasião, conflitos com os trabalhadores da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil.

Ainda no ano de 1908 publica "Mais uma vez a questão indígena" na *Deustche Zeitung*, texto de caráter indigenista no qual tece críticas às ideias de Walter Fischer e Hermann von Ihering, que defendiam o extermínio dos indígenas como solução para os conflitos com os Kaingang. Vale lembrar que Hermann von Ihering, na época diretor do Museu Paulista, marca tal posicionamento em seu artigo "A antropologia do Estado de São Paulo" quando declara que:

> Os actuaes Índios do Estado de S. Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brazil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos Índios civilizados e como os Caingaugs selvagens são um impecilio para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio (VON IHERING, 1907, p. 215).

Em total discordância com os argumentos proferidos pelos respectivos autores, o texto de Nimuendajú não só faz agudas críticas ao modo de tratar os conflitos nas fronteiras indígenas

com as expedições punitivas que promoviam a morte destes, como propõe diferentes métodos de pacificação em que considerava as expedições de captura uma maneira mais eficaz ao problema. Segundo Nimuendajú (2013, p. 272) para tal empreendimento era preciso ¨ser bem familiarizado como o idioma, costumes e convicção religiosa dos Coroados", e "a partir do momento da captura dos índios, deve-se protegê-los de qualquer violência, fazendo-lhes entender que não lhes faltará nada e que, passado certo tempo, irão deixá-los novamente livres".

Essa publicação parece ter sido significativa para ele se inserir em novas relações institucionais, pois apesar de ter criticado as ideias de Hermann von Ihering, este "contratou Nimuendajú como jardineiro do parque do Museu [Paulista] e, logo depois, como "naturalista" para fazer uma expedição etnográfica aos índios Oti-Xavantes de São José dos Campos Novos" (WELPER, 2013, p. 106).

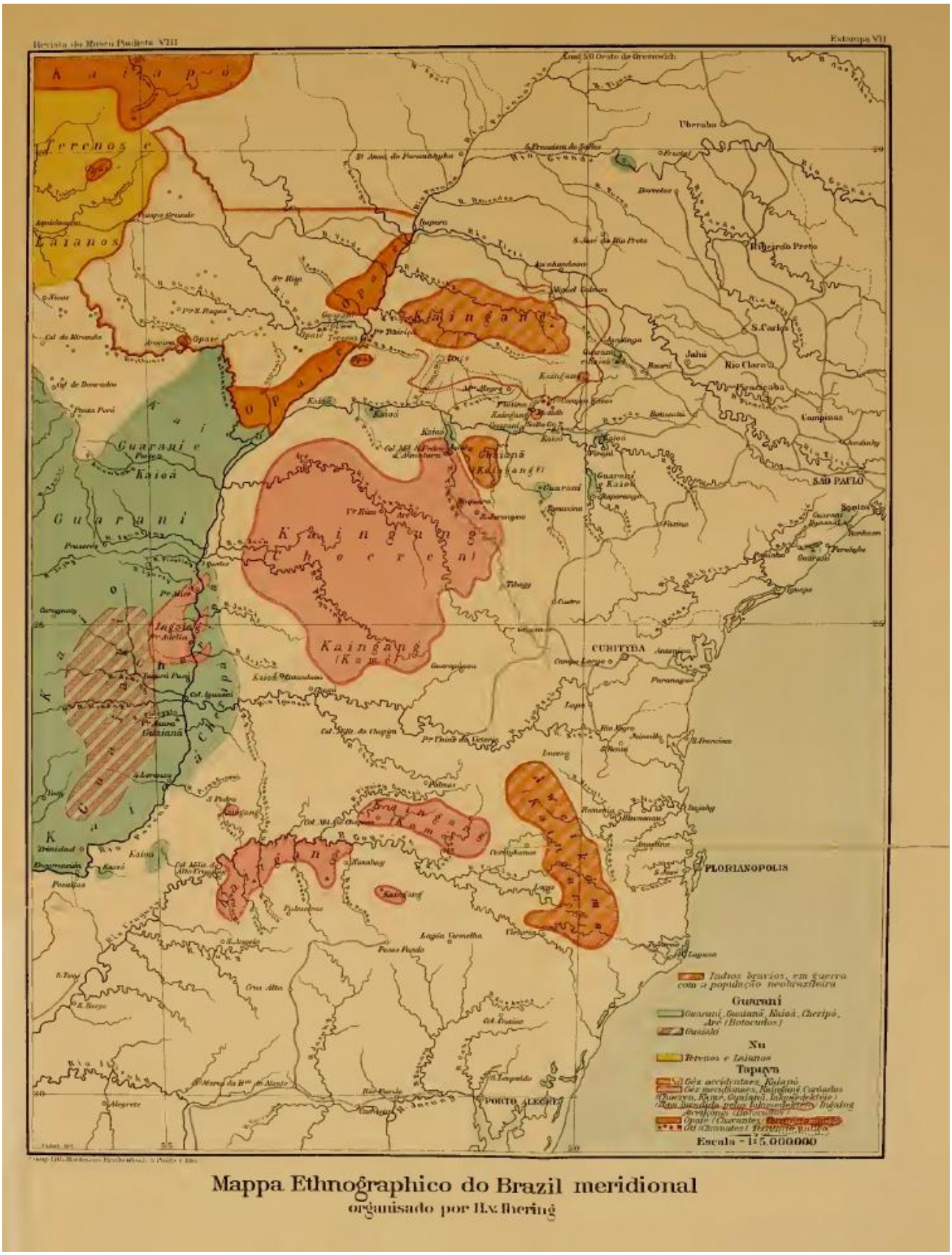
É no contexto de trabalho para o Museu Paulista que, em 1909, Curt Nimuendajú retorna aos Kaingang e Guaranis e também entra em contato com os Ofaié, Terena e Oti-Xavantes entre os estados de São Paulo e Mato Grosso (GONÇALVES, 1993). Os dados etnográficos dessas incursões de campo permitiram a elaboração de um mapa que Hermann von Ihering publica em seu artigo "A questão do Índio no Brasil" de 1911. A respeito desse mapa, Hermann von Ihering faz o seguinte comentário:

> De especial auxilio me foi Sir. Kurt Unckel, amigo enthusiasta e bom conhecedor dos Índios, a quem muito agradeço o me ter desenhado o presente mappa. Da sua expedição em serviço do Museu no anno passado, e para o sudoeste do Estado de S. Paulo, provieram novas e importantes informações, que vieram corrigir em parte as anteriores (VON IHERING, 1911, p. 139).

Apesar de referenciar que o mapa foi desenhado por Nimuendajú, o diretor do Museu Paulista não lhe deu os devidos créditos, uma vez que assina como o organizador do mapa. Mas em carta à Aryon Dall'lgna Rodrigues[14], Curt Nimuendajú afirma que: "Apesar do título que dá como autor aquele scientista [Hermann von Ihering], o referido mapa é exclusivamente trabalho meu" (NIMUENDAJÚ; GUÉIROS, 1948, p 241).

[14] Aryon Dall'Igna Rodrigues foi um linguista brasileiro que se dedicou aos estudos das línguas indígenas sul-americanas. Remeteu carta a Curt Nimuendajú em 1945 que, além de lhe endereçar um exemplar de seu estudo sobre fonética histórica Tupi-Guarani, solicita a Nimuendajú informações sobre os Ofaié-Chavantes e das publicação referente aos vocabulários da língua Aruak.

Figura 5: Mapa etnográfico do Brasil publicado por Hermann von Ihering


Revista do Museu Paulista VIII
Estampa VII
Kaingang
Guarani
Kaingang (Coroados)
Guarani Kaioá
Guarani Chiripá
Kaingang Coroados
Kaingang Coroados
Kaingang Coroados
Guarani Kaioá
Guarani Chiripá
Kaingang Coroados
Kaingang Coroados
Kaingang Coroados

Ainda a serviço do Museu Paulista, em 1909 ele realizou uma expedição aos Oti-Chavante de Campos Novos no qual resultou na publicação do artigo "O fim da Tribo Oti" de 1910 na *Deutsche Zeitung*, no qual relata o extermínio desse grupo a partir de uma reconstituição histórica e dos dados etnográficos coletados em campo. Ao demostrar as perseguições sofridas pelos Oti-Chavantes no curso da história, a conclusão de suas investigações constataram somente três sobreviventes desse grupo (NIMUENDAJÚ, 2013). Em carta de 1944 ao linguista Rosário Farâni Mansur Guéiros[15], Nimuendajú relatou que apesar das condições ainda conseguiu coletar material linguístico dos Otí-Chavante:

> Em 1909 mandou-me H. von Ihering verificar o que por ventura ainda existia deles, Encontrei um homem e duas mulheres, aprisionados há longos annos e quasi totalmente esquecidos da sua língua, vivendo entre a população neobrazileira da região de Platina. Delles conseguir à custo aquelas lista de 36 palavras que von Ihering publicou nas Actas do Congresso Americanistas de Buenos Aires. É naturalmente dos três vocabulários menos valiosos, dadas as condições precárias em que foi tomado. Verifiquei também que andavam ainda duas mulheres Otí refugiadas e escondidas nos últimos recantos de Campos Novos, sem o menor contato com os neobrazileiros. Esforcei-me para alcança-las, mas só encontrei os ranchinhos dellas no chamado Campo de Confusão. Da boca dos moradores da região copilei a triste história do extermínio destra tribu pelos fazendeiros de Campos Novos que publiquei um anno depois na "Deutsche Zeitung" de São Paulo (Das Ende des Otí-Stammes) (Curt Nimuendajú para Rosário Farâni Mansur Guéiros, 03 de novembro de 1944, apud NIMUENDAJÚ; GUÉIROS, 1948, p, 215-216).

Das atuações na CGGSP e no Museu Paulista, identifico os primeiros passos de formação (não institucionalizada) de Curt Nimuendajú no âmbito da pesquisa etnográfica, que se delimita por um reconhecimento em campo da questão indígena, o que se constata nas suas primeiras publicações no *Deutsche Zeitung*. Atento aos debates políticos em relação às fronteiras indígenas do Estado de São Paulo, seu posicionamento, fruto de uma observação sensibilizada, possibilitou produções textuais que alcançaram tanto uma dimensão indigenista quanto etnográfica.

Em termos de sua postura indigenista, ele estava dialogando com uma pauta que mobilizava um debate acalorado referente aos conflitos interétnicos nas chamadas fronteiras indígenas, refletida pelas ações das atividades econômicas, do início da República, que incidia rumo aos sertões e, por conseguinte, encontrava a resistência dos grupos indígenas que defendiam seus territórios frente à expansão brutal da sociedade nacional.

Um exemplo desses inúmeros conflitos é evidenciado no relatório da CGGSP (1906) naquela expedição aos rios Feio e Aguapei, que descreve um ataque Kaingang aos

[15] O linguista brasileiro Rosário Farâni Mansur Guéiros trocou correspondências com Curt Nimuendajú entre os anos de 1943 e 1945 e publica o conjunto dessas missivas em "Cartas etno-linguísticas" na revista do Museu Paulista em 1948.

expedicionários. Na construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil há notícia de interrupção dos trabalhos pelos Kaingang "que infundiram o terror numa frente de 300 quilômetros ao longo daquela ferrovia e na região compreendida entre os rios Tiête, Feio, do Peixe e Paranapamena" (RIBEIRO, 1962, p. 1). Nos estados de Minas Gerais e Espírito Santo os Krenak (chamados de Botocudos) "se opunham, de armas nas mão, ao devassamento do seu território tribal" (RIBEIRO, 1962, p. 1). Os indígenas da etnia Xokleng, entre os estados do Paraná e Santa Catarina, "eram chacinados por bugreiros profissionais, estipendiados por sociedades colonizadoras e pelos cofres públicos, para expulsá-los das terras em que sempre viveram e que havia sido destinadas a imigrantes alemães e italianos" (RIBEIRO, 1962, p. 1).

Em 1910, ano de criação do SPILTN, Curt Nimuendajú com seus conhecimentos adquiridos das experiências de campo e atento aos debates da causa indígena publica o texto "Quanto à questão Coroado", no qual dialoga sobre os conflitos nas fronteiras indígenas no contexto da construção da ferrovia noroeste. Interessante que alguns meses depois da publicação desse texto, em setembro de 1910 uma nota a procura de Curt Nimuendajú é publicada no jornal O Estado de São Paulo (como se vê na imagem abaixo), fato que a antropóloga Elena Welper (2013, p. 108) considerou ser um indício "de que talvez tenha sido este o meio através do qual o SPI procurou fazer contato com o misterioso etnógrafo".

Figura 6: Recorte da nota de jornal à procura de Curt Nimuendajú

Curt Nimuendajú

Deseja-se falar a este senhor; informações nesta redacção.

Fonte: Jornal O Estado de São Paulo (Edição de 17 de setembro de 1910, pag. 8).
Disponível em: https://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19100917-11601-nac-0008-999-8-not.

Ao que tudo indica, Nimuendajú começa seus trabalhos no SPILTN "provavelmente por volta do final do ano de 1910 e início de 1911, junto aos Guarani do litoral de São Paulo" (WELPER, 2013, p. 108). Em carta de 14 de abril de 1912 ao Dr Gensch[16], ele descreve que

[16] O alemão Hugo Gensch foi um médico que residia na cidade de Blumenau e escreveu alguns artigos sobre os Xokleng do estado de Santa Catarina. Dois textos de Gensch encontram-se na Biblioteca Digital Curt Nimuendajú e podem ser acessados em: http://www.etnolinguistica.org/autor:hugo-gensch.

esteve trabalhando na pacificação dos Kaingang e também revela que sob o comando do inspetor Costa Barbosa: “As hordas GUARANIS espalhadas pelo Estado – os APAPOCUVA, os OGNAHVIVA e os TAUYNGÚA – ele colocou sob meus cuidados” (NIMUNEDAJÚ, 1982, p. 42). Em 1913 Curt Nimuendajú “atuou entre os Ofaié, Guarani e Kaiowa do sul do Mato Grosso e entre os Kaingang dos rios Tibagi e Ivaí no estado do Paraná” (WELPER, 2013, p. 108).

Dessas atividades ao SPILTN destaco os manuscritos de 1913 não publicados por Nimuendajú, que foram encontrados no arquivo pessoal de Luiz Bueno Horta Barbosa[17], e se encontram reunidos no livro “Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingang, Ofaié-Chavante e Índios do Pará”, organizado por Marco Antônio Gonçalves (1993). Um desses textos é “Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang”, em que ele apresenta uma descrição da organização social Kaingang a partir das divisões dos clãs Kañerú e Kamé (na cosmologia refere-se a dois irmãos) que considera ser “o fio vermelho que passa por toda a vida social e religiosa desta nação” (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 60).

Vale ressaltar uma observação interessante desse texto, que é a utilização por Nimuendajú de autores que já haviam tomado nota sobre os Kaingang como o catequizador padre Chagas Lima e Telêmaco Borba. E também de naturalistas alemãs como Johann Baptist von Spix, Carl Friedrich Philipp von Martius, e do etnólogo Karl von den Steinen (entre outros), quando diz que Kañerú é lua e Kamé é sol e faz uma lista comparativa mostrando a extensão de significação que Kamé, como sol, tem nas línguas indígenas sul americanas, a partir dos dados desses autores. O que mostra o conhecimento de Nimuendajú acerca da etnologia sul-americanista alemã.

Em “Notas sobre a festa Kikio-ko-ia dos Kaingang”, Nimuendajú (1993, p. 67) descreve os detalhes da festa Kikio-ko-ia que, segundo ele, se realizava uma vez ao ano “logo que o milho na roça dá para fazer a bebida Kíkí, uma espécie de canjica com mel fermentada”. Sendo assim, os “rezadores se reúnem alguns dias antes da festa cada noite e narram a tradição do princípio do mundo que com todas as suas minúcias serve de base e justificação para os diversos atos da cerimônia da festa” (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 67).

Ainda sobre os Kaingang, com o texto “O jaguar na crença dos Kaingang do Paraná”, Nimuendajú (1993, p. 71) começa por diferenciar a percepção dos Guarani que consideram o jaguar como “a personificação do mal, da força bruta e estúpida, temível, porém sempre vencido por qualquer um fraco que dispõe de mais espírito que ele”, diferente dos Kaingang em que o

[17] Luiz Bueno Horta Barbosa trabalhou no SPILTN desde 1910, onde entre os anos de 1911 e 1917 “exerceu o cargo de inspetor regional e, em 1918, tornou-se diretor da instituição” (WELPER; BARBOSA, 2013, p. 401).

jaguar “parece ser um parente ou um amigo”. Desse modo, “como ambas as classes querem ser parentes do jaguar, contam que *kañerú* fez o jaguar *acanguçú* (de malhas miúdas) e *kamé* o jaguar de *fagnareté* (de malhas grandes)” (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 71). E assim passar a descrever as relações dos Kaingang com seus parentes jaguar.

O convívio de Curt Nimuendajú com os grupos indígenas até aqui mencionados finda quando de sua transferência em 1913 para o norte do Brasil, no caso, Belém do Pará (cidade que passa ser residência fixa até sua morte em 1945). Ainda trabalhando para o SPILTN realiza viajem à região do rio Gurupi (entre o Pará e Maranhão) que, de acordo com o antropólogo Marco Antônio Gonçalves:

> [...] resultam cinco trabalhos (três publicados em 1914 e dois em 1915, todos em alemão e publicados pela *Zeitschrift für Ethnologie* de Berlim). Todos apresentam listas de vocabulários e dados linguísticos. Um dos trabalhos enfoca os Tembé, Manajé e Turiwara (1914b), outro lista o vocabulário dos Krengêz (1914d), um terceiro sobre os Tembé (1915a) traduzido para o português e publicado em 1951, e um quarto sobre os Timbira (1915b) (GONÇALVES, 1993, p. 34).

É nesse contexto da vinda de Curt Nimuendajú para o Pará que ele vai entrar em contato com os Tembé Tenetehara no posto indígena instalado pelo SPILTN (como será apresentado no próximo capítulo), fato que resultou em duas publicações sobre os Tembé na ZfE.

Essas publicações na ZfE evidenciam não só os resultados de observações de Curt Nimuendajú sobre grupos indígenas que teve contato na divisa entre o Pará e Maranhão, como também as articulações institucionais e intelectuais que possibilitaram um etnógrafo de perfil tido como autodidata publicar numa revista de etnologia na Alemanha. A esse respeito, Welper (2002) já pontuava em sua dissertação de mestrado que o deslocamento de Nimuendajú para Belém do Pará possibilitou a este “relações com profissionais, exploradores e cientistas europeus que participavam ativamente da formação do campo etnológico e geográfico internacional” (WELPER, 2002, p. 58). Dessas relações acadêmicas é possível pontuar dois nomes que se configuram como peças fundamentais para as publicações de Nimuendajú no ZfE, a ornitóloga Emília Snethlage e o etnólogo Theodor Koch-Grünberg, ambos de nacionalidade alemã.

Emília Snethlage foi diretora do MPEG em 1914, instituição que, provavelmente, teve os primeiro contatos com Nimuendajú. De certo é que a relação entre eles possibilitou Nimuendajú alcançar reconhecimento no círculo acadêmico germânico, pois é por meio da publicação de “As Lendas da Criação” em 1914 que ele alcança o meio acadêmico internacional. A hipótese corrente é que essa publicação só foi possível graças a intermediação de Snethlage (SCHRÖDER, 2015). Tal hipótese foi defendida recentemente por Sanjad (2019), através de uma densa pesquisa documental, na qual confirma que “Snethlage foi, no entanto,

fundamental para que Nimuendajú publicasse seus primeiros trabalhos científicos e enveredas-se pela etnologia, principalmente, por meio de viagens na Amazônia, da coleta e venda de artefatos indígenas e do contato com museus estrangeiros" (SANJAD, 2019, p. 3).

Entre esses trabalhos citados por Sanjad, se encontra aquele sobre mitos Tembé, no qual o autor sinaliza que o antropólogo Theodor Koch-Grünberg pode ter ajudado na publicação do texto de Nimuendajú a pedido de Snethlage, a partir da seguinte informação: "Após Snethlage enviar o manuscrito de Nimuendajú sobre os Tembé para Koch-Grünberg para que ele a ajudasse a publicá-lo na *Zeitschrift*, este escreveu sua primeira carta a Nimuendajú, datada de 17 de março de 1915" (SANJAD, 2019, p. 11).

Com a mudança de Nimuendajú para Belém do Pará, esta biografia situada alcança o contexto que permitiu a produção da etnografia sobre os Tembé, pois é no momento de Nimuendajú trabalhando para o SPILTN, na região entre o Pará e Maranhão, que se realizara a coleta das narrativas míticas publicadas na revista alemã.

Compreender os caminhos que levaram Curt Nimuendajú ao campo de pesquisa etnográfica, um personagem multifacetado nos estudos sobre indígenas brasileiros, foi a intenção deste capítulo. As informações biográficas apresentadas levam a uma interpretação de que Nimuendajú se forma etnógrafo a partir da experiência vivenciada no campo de pesquisa com os indígenas, ou seja, sua formação e conhecimento de causa é fruto de uma dada observação direta e, inclusive, participante. A postura indigenista presente em seus primeiros textos molda uma percepção de conhecimento da questão indígena nas fronteiras econômicas, a partir do observado em campo, que possibilitou uma postura crítica perante abordagens correntes como aquelas proferidas por Hermann von Ihering.

Importante ressaltar que as instituições com as quais esteve envolvido serviram de meio para que ele convivesse com os grupos e expandisse seu campo de visão sobre a causa indígena. E, de outro lado, como se vê nos seus primeiros textos, Nimuendajú, de certo modo, estava a par das principais discursões da época, seja no que se refere às ações políticas fomentadas pelas discursões indigenistas, como também por abordagens etnológicas quando, por exemplo, compara seus dados de campo com os de etnólogos alemães, dando a entender que estava ambientado com a etnologia americanista alemã, questão que será discutida no terceiro capítulo.

Nas publicações desse primeiro momento de Nimuendajú é possível observar que seus trabalhos conjugam uma perspectiva historicista e etnográfica, se tomarmos em consideração o modo como ele constrói nos texto os dados coletados em campo, como bem observou Welper:

> Ele procurava desfazer, através de uma análise crítica do material existente sobre o grupo e área em questão, as confusões criadas pelos cronistas e viajantes acerca da identificação e localização das tribos. Isto era importante não só para compreender as

> características desta cultura no momento da pesquisa, mas para aumentar o conhecimento etnológico, que em última instância informaria sobre a origem e desenvolvimento do homem americano (WELPER, 2002, p. 131).

A interpretação corrente é que essas primeiras produções de Curt Nimuendajú se direcionam ao que se convencionou denominar etnografia de salvamento, fruto da Moderne Ethnologie que tem como fundadores Adolfo Bastian e Friedrich Ratzel que, de modo geral, "estabelecia a necessidade de dados empíricos (via pesquisa de campo) e o estudo crítico das fontes documentais, propondo métodos de coleta de dados específicos para diversos campos da etnologia (colecionismo, etnomusicologia, etnopsicologia, etc.)" (WELPER, 2019, p. 28).

Entre indigenismo e suas produções etnográficas, conduzido pela obstinada querência de estar entre os grupos indígenas tendo como meio instituições como a CGGSP, Museu Paulista e o SPILTN, é que Curt Nimuendajú (de emigrante autodidata) se expande e alcança reconhecimento nos círculos acadêmicos alemães por suas publicações na ZfE. São esses contextos e relações que formam Curt Nimuendajú como etnógrafo e encontram no seu fazer etnográfico uma dada contribuição aos estudos sobre grupos indígenas, como se observa na biografia situada desenvolvida neste capítulo e que serve como base para adentrar no contexto da etnografia sobre os Tembé Tenetehara.

A partir de então, a questão que se coloca à investigação é que a etnografia Mitos Tembé não esclarece o contexto no qual esse trabalho foi produzido. Nimuendajú publica na ZfE um texto composto por dez narrativas míticas Tembé sem detalhes sobre quem são os Tembé, como ele teve contato com esse grupo e muito menos como procedeu metodologicamente na coleta dessas narrativas.

Assim, se neste capítulo percorri por uma biografia situada de Nimuendajú como modo de o conhecer em termos de sua formação como etnógrafo, no próximo capítulo sou conduzida a saber sobre os Tembé e em que momento suas narrativas passam a compor uma etnografia publicada na Alemanha.

2- OS TEMBÉ TENETEHARA E O CONTEXTO DO ENCONTRO ETNOGRÁFICO COM CURT NIMUENDAJÚ

A produção etnográfica de Curt Nimuendajú sobre os Tembé Tenetehara revela ao leitor uma particularidade cultural do referido grupo, um conjunto de narrativas míticas que integram sua cosmologia. Porém, essa etnografia apresenta as narrativas Tembé sem maiores explicações sobre este grupo. Como um texto que circulou fora de seu contexto de produção, um leitor mais curioso indagaria quem são os Tembé e em que momento e condições Curt Nimuendajú coligiu narrativas míticas do referido grupo?

Essas indagações mobilizaram a construção deste capítulo, que começa apresentando os Tenetehara por meio de um percurso histórico a partir de bibliografias e fontes históricas com o objetivo de compreender esse grupo mediante os primeiros contatos interétnicos até o momento do que intento chamar de o encontro etnográfico. Por fim, articulo as informações sobre o contexto que permitiu com que Nimuendajú entrasse em contato com os Tembé Tenetehara, possibilitando assim preencher as lacunas que a etnografia não permite saber.

2.1 OS TENETEHARA NOS IDOS DOS PRIMEIROS CONTATOS

Atualmente, o grupo indígena Tembé Tenetehara se encontra em territórios localizados no estado do Pará nas margens dos rios Gurupi (na divisa com o estado do Maranhão) e Guamá nas respectivas Terra Indígena (TI) Alto Turiaçu[18] e Alto Rio Guamá; nas margens do rio Acará no município de Tomé-Açú nas TIs Turé-Mariquita I e II (essas respectivas TIs são homologadas pela FUNAI); na TI Maracaxi em Aurora do Pará e TIs Jeju e Areal no município de Santa Maria do Pará (estas TIs ainda estão em processo de homologação).

Logo, esta atual distribuição territorial dos Tembé pode ser lida pelos variados deslocamentos territoriais interpretados tanto pelo livre trânsito, que é próprio dos grupos indígenas, como por interferências como aquelas empreendidas pelas diversas formas de contato mediadas, principalmente, por políticas indigenistas desde o período colonial até hoje com os processos de demarcação de seus territórios. Nessa direção, apresento na sequência, os Tenetehara mediante a imposta relação do contato interétnico, desde o período colonial até o contexto das políticas indigenistas do início do século XX, que permitiu a interação de Nimuendajú com os Tembé.

[18] Na TI Alto Turiaçu além dos Tembé Tenetehara também residem os grupos indígenas Kaapor, Timbira e Guajá.

Tenetehara que significa “o ser íntegro, gente verdadeira” (GOMES, 2002, p. 47), é como os grupos indígenas Guajajara e Tembé se autodenominam. Pertencentes ao tronco linguístico Macro - Tupi (família Tupi-Guarani, língua Tenetehara), são originários do estado do Maranhão nas mediações dos rios Mearim, Grajau e Pindaré (WAGLEY; GALVÃO, 1948). Entretanto, no século XIX, um grupo Tenetehara migrou para áreas dos rios Gurupi, Guamá e Capim, no estado do Pará, e passaram a ser conhecidos como Tembé. Essa migração dos Tembé foi aludida por Curt Nimuendajú ao relatar que:

> Os Tembé habitavam, até a metade do século XIX, a região do alto rio Pindaré. Só então, a convite do mateiro Manoel Antônio, eles começaram a seguir para o rio Gurupi e além dele até a região do Capim, Guamii [Guamá] e Acará pequeno, até aparecer uma tropa, mesmo na linha férrea de Belém a Bragança, e foram colonizados no Prata através dos missionários Capuchinhos (NIMUENDAJÚ apud WELPER, 2020, p. 319).

Assim, o grupo que permaneceu no Maranhão é conhecido como Guajajara Tenetehara, e os que migraram para o Pará são os Tembé Tenetehara. As primeiras notícias dos Tenetehara remete às mediações da sociedade colonial do Maranhão, pois é nesse ambiente de contato interétnico que temos informações deste grupo “através de notícias, relatos, cartas, documentos oficiais, sempre aos pouquinhos, em momentos espaçados e com origem em autores das mais diversas procedências” (GOMES, 2002, p. 106).

No cenário do Maranhão colonial, os Tenetehara são identificados pela primeira vez em 1613, momento do estabelecimento de uma colônia francesa em São Luís que, por sua vez, sob o comando do chefe da respectiva colônia, dá-se início a uma expedição de reconhecimento dos rios da região e seus habitantes, como observou o antropólogo Mércio Gomes:

> Sob a força de índios remeiros Tupinambás, a patrulha sobe o Rio Pindaré e dá as primeiras notícias de um povo de fala tupi que habita esse rio “les Pinariens”. Estimo serem os Tenetehara, pois logo em seguida, em 1916 – franceses já devidamente expulsos e luso brasileiros instalados na Ilha –, Bento Maciel Parente, em busca de ouro e escravos, sobe o mesmo rio e se bate contra “o gentio guajaojara, a quem fez cruel guerra”. “Guajaojara” seriam os Guajajara, os Tenetehara (GOMES, 2002, p. 105).

O que se segue na trajetória dos Tenetehara ao longo da história colonial maranhense são as formas mais diversas de dominação e controle sociocultural que os povos indígenas sofreram por parte do poder da colonização lusitana. Como é o caso das primeiras entradas[19] contra os indígenas dessa região, incluindo os Tenetehara, como podemos destacar na expedição de Bento Marciel, mencionado no parágrafo anterior.

[19] Expedições armadas que tinha como objetivo capturar grupos indígenas para serem escravizados.

Os colonizadores portugueses (lê-se colonos e missionários) estabeleceram modos de relacionamento com os grupos indígenas, seja inserindo-os nessa sociedade como escravos nas fazendas coloniais ou "como livres ou forros, vivendo em aldeias de missão ou aldeias de repartição, essas últimas também chamadas de administração ou ainda aldeias de serviço d'El Rei, quando eram exclusivas administração da Coroa" (GOMES, 2002, p. 147). É nessa segunda modalidade que outro momento de destaque se estabelece na relação da sociedade colonial com os Tenetehara a partir da introdução de ordens religiosas no Maranhão, principalmente a Companhia de Jesus.

Se anteriormente os Tenetehara estavam vulneráveis a serem capturados para servirem de mão de obra na empresa colonial, agora sob o domínio das missões jesuíticas esse grupo é submetido ao que Gomes (2002, p. 149) classifica como tempo da servidão, em que os indígenas "eram considerados livres, mas não tinham comando sobre sua vida, e especialmente sobre sua força de trabalho".

No livro "História da Companhia de Jesus na extincta provincia do Maranhão e Pará" o padre José de Moraes (1860, p. 399) descreve que nas cabeceiras do rio "Pinaré" religiosos da Companhia descobriram um grupo indígena com o nome de "Goajajáras". Sendo assim, a esses "Goajajáras" foi:

> [...] mandado o Padre Francisco Veloso pelo Padre Antonio Vieira, porque logo que chegou ao Maranhão teve notícia que no rio Pinaré habitava huma grande nação de Indios, divididas em seis aldeias, todos da língua geral e da mais polida do Brasil (MORAES, 1860, p. 400).

As investidas dos jesuítas a esses Goajajáras, os Tenetehara, resultaram no estabelecimento de missões, como é o exemplo da missão de Maracu que, em 1730, possuía "15.600 cabeças de gado, quinhentos cavalos e burros e um próspero engenho de cana, o São Bernardo, assim como 440 Tenetehara como ovelhas da Igreja e mão-de-obra disponível" (GOMES, 2002, p. 163). Outra missão denominada de Carará, apesar de não apresentar a mesma estrutura socioeconômica de Macaru, compreendia "cerca de 780 índios, ainda no tempo em que se situava na confluência do Rio Caru" (GOMES, 2002, p. 189).

Se por um lado os jesuítas protegiam os grupos indígenas da penosa condição de serem mão de obra escrava dos colonos, por outro esses religiosos os submeteram ao trabalho de tipo servil, além de provocar também, pela prática dos descimentos, o deslocamento desses indígenas de suas aldeias originárias no rio Pindaré para outras áreas ao gosto dos religiosos. Contudo, nesse período das missões de Maracu e Carará, Gomes (2002) nos possibilita entender

uma certa resistência dos Tenetehara quanto ao transito que praticavam, quando afirma que eles:

> [...] se mantiveram em contato uns com os outros e com os demais Tenetehara do alto Pindaré. Esse contato não ocorria meramente sob a forma de ocasionais encontros entre homens tenetehara que conduziam as canoas dos jesuítas ao longo do Rio Pindaré, ou em outras expedições que os jesuítas faziam, e sim sob a forma de um relacionamento permanente que envolvia troca de bens, participação em cerimoniais culturais e relações de parentesco (GOMES, 2002, p. 186).

O fim da era jesuítica entre os Tenetehara é condicionada pelas novas políticas indigenistas empreendidas pelos decretos de Marques de Pombal, em 1755, que estabelecia, entre outras coisas, a liberdade dos indígenas do julgo das missões e, consequentemente, destituiu o poder de comando dos missionários jesuítas. Os indígenas agora passariam então de aldeados de missões para moradores de vilas e povoados, estabelecendo assim uma integração mais efetiva destes com a sociedade colonial. A grosso modo, com o fim do domínio jesuíta e as novas formas de relações e controle dos indígenas, Gomes (2002) ressalta que:

> O período pombalino teve consequências terminantemente deletérias para os índios que viviam nas missões, que se viram obrigados a adotar costumes coloniais, perder terras para invasores e se adaptar aos ditames de um novo regramento em que eram de antemão subordinados e sem protetores. Porém, para os Tenetehara que viviam nas aldeias do alto Pindaré, como um povo e como cultura, foram tempos de alívio e autonomia, quando puderam volver-se a si mesmos, praticar seu modo tradicional de ser e ganhar folego para enfrentar as novas formas de relacionamentos interétnico (GOMES, 2002, p. 187).

A respeito dos Tenetehara no século XIX, Ribeiro (2019, p. 46) destaca aquele conhecido movimento migratório "que acabou por criar a falsa ideia de cisão radical deste povo: enquanto no Maranhão permaneceriam conhecidos como Guajajara, ao se estabelecerem no nordeste da Província do Grão-Pará, passariam a ser denominados pelos regionais de Tembé". Nesse contexto, evidenciava-se o período imperial com novas formas de controle sobre os povos indígenas, a partir do chamado Regimento das Missões, que tinha como objetivo estabelecer a catequese e a civilização indígena como modo de integra-los a sociedade nacional por meio do "sistema de administração chamado Diretoria dos Índios, o qual operou sem interrupção até alguns anos após a queda do regime monárquico em 1889" (GOMES, 2002, p. 217).

Assim, tem-se a criação das Diretorias Parciais na Província do Maranhão onde se identifica a presença de aldeias Guajajaras, e na mesma medida os Tembé são incorporados a essa política indigenista oitocentista, a partir das Diretorias Parciais na Província do Grão Pará (RIBEIRO, 2019). E, como ressalta Ribeiro (2019):

> Esse aparelhamento das diretorias parciais, com um grande número em áreas de ocupação Tembé (2ª, 3ª, 4ª, 5ª, 7ª e 11ª Diretorias), revela a preocupação da administração provincial em cercear e controlar este grupo indígena, por ser um dos maiores e mais numerosos existentes na porção oriental da província. Assim, os diretores e missionários poderiam ter maior influência sobre os Tenetehar-Tembé que se concentravam, ou eram concentrados principalmente, entre o rio Gurupi e o rio Capim (RIBEIRO, 2019, p. 50-51).

Esse quantitativo populacional dos Tembé Tenetehara de que fala Ribeiro (2019) é enfatizada por Gustavo Luiz Guilherme Dodt (engenheiro que esteve a serviço do ministério da agricultura, comércio e obras públicas do período imperial brasileiro) na publicação "Descripção dos rios Parnahyba e Gurupy, relatorios sobre a exploração dos mesmos seguidos de uma memória sobre o porto de San'Luiz do Maranhão" (1873), quando descreve os grupos indígenas da região do rio Gurupi, no qual destaca a presença dos "Timbés" como a nação indígena mais numerosa nos cursos desse rio. As descrições de Dodt (1873), de certa forma, oferecem informações para o que teria sido a migração dos Tenetehara do Maranhão para o Pará.

> A tribu mais numerosa é a do Timbés, que morão da cabeceiras do Gurupy até a barra do Uruaim e se estende de um lado até o Pindaré e do outro até o Capim. O numero total de familias que pertencem a esta tribu excede a 1500, e calculando-se 6 cabeças por familia, teremos uma população de 9000 almas, das quaes se achão no Gurupy talvez perto de 6000. É naturalmente muito difficil dar um numero exacto, onde ainda não tem havido nem pode haver um censo regular, e neste ponto devo basear-me sómente sobre as informações que pude obter (DODT, 1873, p. 121).

Dodt (1873, p. 132) faz descrições interessantes dos grupos indígenas (Amanajes ou Manajós; Timbiras; Urubús, Guajás) que teve contato na sua exploração, na região do rio Gurupi, e sobre os "Timbés", além de mensurar a sua população, informa sobre aspectos da língua que considerou parecida a língua geral; a estética como os cortes de cabelo e as pinturas corporais; o modo como enterram seus mortos; a alimentação que tinha como principal produto a mandioca, com a qual preparavam a farinha "d'goa" além da "carné e o peixe"; as festas que assistiu e fez a seguinte observação:

> Convem, porém notar que quase todas suas festas tem um fim determinado que mostra que são intimamente ligadas às suas antigas crenças religiosas. Assim tem eles uma festa para fazer engrécer o milho, para chamar a chuva, quando esta tarda a aparecer, para conjurar moléstias (DODT, 1873, p. 132).

Outra questão importante do texto de Dodt (1873, p. 137) é a relação dos grupos indígenas com a população regional, sendo relatado que se dava por meio dos regatões que comerciavam com os indígenas produtos como "óleo de copauba, casca de cravo, rama da abuta e de algum brêo, consistindo nestes gêneros a exportação daquelas regiões, predominando porém o óleo de copauba". Todavia, essas transações comerciais (que se realizavam de maneira

desigual, sempre estando os indígenas em desvantagem comercial) tornava os indígenas, ao seu ver, dependentes de "certas necessidades, de que já não podem mais prescindir, e que não podem satisfazer senão pelo produto de um trabalho mais regular, o que também tem lhes ensinado certa sujeição" (DODT, 1873, p. 137). Essas necessidades dizem respeito a utilização, pelos indígenas, de espingardas, facões, tecidos para roupas, panelas entre outros produtos que as relações comerciais com os regatões lhes proporcionavam.

Gustavo Dodt não é o único que registrou informações sobre os Tembé naquela segunda metade do século XIX, soma-se a ele o naturalista João Barbosa Rodrigues que, em 1875, a serviço do governo imperial explorou o Rio Capim, o que o fez entrar em contato com um grupo Tembé que descreveu em seu relatório "Exploração e estudo do valle do Amazonas: rio Capim" (1875).

Barbosa Rodrigues (1875) ao descrever o Rio Candiru-açu, afluente do Rio Capim, informa as seguintes localizações de dois aldeamentos Tembé:

> Nasce este rio da confluência do Pacuhy, com o Camaiuateua, pouco abaixo do qual, na margem esquerda fica o aldeamento dos mesmos índios [Tembé] chamado Santa Leopoldina. Correndo a principio para o occidente, inclina-se depois para NO, tendo a sua foz para o N. Na margem direita recebe dous pequenos affluentes o Tucunaré-y e o Pixuna, onde fica o segundo aldeamento perto da confluência. [...] Pelas cabeceiras do Pacuhy, que é o maior ou pelas da Camaiuateua, por terra vai-se em pouco tempo ao Anuaim que é um dos braços do rio Gurupy, divisa com o Maranhão; assim como pelas do Pixuna vai-se ao Assahyteua, que afflue no rio Guamá (RODRIGUES, 1875, p. 39).

Na sequência Barbosa Rodrigues (1875, p. 40) relata que em dezembro de 1875 visitou, perto do Igarapé Pixuna, uma maloca Tembé, "assentada sobre um terreno elevado, a margem do rio rodeada pela floresta", onde ficou hospedado na "casa do tucháua". Essa "maloca" Tembé era composta por indígenas do já citado "aldeamento de Santa Leopoldina e de outros descidos das brenhas dos rios Urahy, e Pimentel, afluentes do Gurupy, como das do Putyritá e Cauichy que afluem para o rio Capim" (RODRIGUES, 1874, p. 40). Essas descrições dos territórios onde o naturalista contatou esses grupos Tembé são importantes para entender os deslocamentos por eles realizados, naquela segunda metade do século XIX.

Ao longo do relatório, Barbosa Rodrigues (1874, p. 41-42) descreve em detalhes o que chamou de "os usos e costumes" dos Tembé, a partir da observação que fez do uso de acessórios como as talas de cipós ou fios de algodão que os homens utilizavam para cobrir "o membro viril"; as faixas largas de algodão (tupóy) que serviam para vestir "a parte vergonhosa" das mulheres e também "para nella trazerem constantemente os filhos"; a utilização de instrumentos como os arcos e flechas, os adornos com seus respectivos nomes; assim como o detalhamento que fez da festa o qual teve a oportunidade de participar descrevendo as danças realizadas.

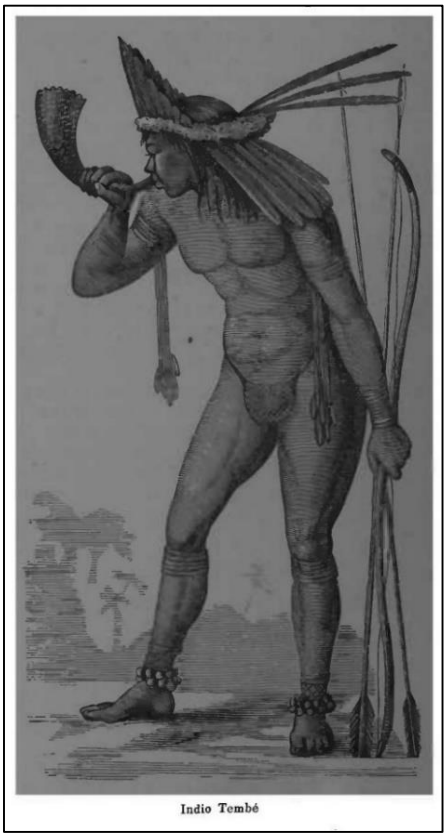
Informou sobre o modo das casas Tembé como sendo “pequenos ranchos, quase que abertos, cobertos de casca de abiurana (lucuma)”, e também da atividade de caça e pesca e do cultivo da mandioca (RODRIGUES, 1874, p. 46).

Outro ponto interessante a destacar do relatório do naturalista, como se vê na citação que segue, diz respeito aos outros grupos indígenas que rivalizavam com os Tembé, assim como outras características elencadas a respeito desse grupo:

> Estes indios já semi-civilizados, ainda estão em contacto com os que vivem nas selvas, e são inimigos irreconciliáveis dos Timbyras, que habitam hoje o rio Cajuapára, affluente do Gurupy, fazendo as vezes suas excursões pelo Capim. Estes continuam a atacar os Tembés, que só os repellem; comtudo hoje diminue essa inimisade. É uma tribu de indole pacifica; de carecter brando e de constancia nos seus actos. Amam a sua independência e a liberdade do seu nascimento. São geralmente baixos, reforçados, de uma cor morena clara, bonitos, sendo em geral as mulheres mais altas e gordas, malfeitas de corpo, tendo comtudo feições delicadas e bonitas. Os que vivem ainda fóra do contacto com os brancos, assim chamam os civilizados, usam o beiço inferior furado, onde penduram uma rodella de páo. São polygamos e os principaes podem ter quantas mulheres lhes parecer (RODRIGUES, 1875, 45).

Uma noção imagética das observações de Barbosa Rodrigues se encontra na iconografia de um homem Tembé (ver abaixo) que acompanha um breve texto deste naturalista, em que descreve o vestuário Tembé, publicado na “Revista da Exposição Anthropologia Brazileira” em 1882.

Figura 7: Iconografia de um homem Tembé presente na publicação de Barbosa Rodrigues



Fonte: Revista da Exposição Anthropologia Brazileira,1882, p. 20.

Esta iconografia[20] reproduz as descrições presentes no texto do naturalista, uma representação imagética dos Tembé que Barbosa Rodrigues relata ter encontrado ao longo de suas experiências na explorarão ao longo do Rio Capim.

Das poucas informações sobre os Tembé Tenetehara no período referente a segunda metade do século XIX, os registros de Dodt e Barbosa Rodrigues (apesar do olhar carregado de exotismo e também por estarem a serviço do império) são de salutar importância para o conhecimento histórico desse grupo uma vez que além de apresentar alguns dados socioculturais, informam a presença destes nas mediações dos Rios Gurupi e Capim.

No final do século XIX, se apresenta na bibliografia consultada a presença de um grupo Tembé sendo incorporado a política de colonização do estado do Pará. Esse contexto remete a articulação feita pelo governador do estado do Pará, Paes de Carvalho, por volta de 1898 para a criação dos chamados núcleos coloniais indígenas convidando os Capuchinhos Lombardos da Missão do Norte (situados naquele momento no estado do Maranhão) para realizar tal feito nas regiões dos Rios Capim e Guamá.

E como relatou o engenheiro Palma Muniz (1903, p. 5), com a incumbência de "enfrentar o importante problema social da catechese dos selvagens disseminados na zona dos rios Capim e Guamá", essa ordem religiosa na figura do frei Carlos de São Martinho aceita a tal proposta. Contudo, depois de uma visita à região estipulada pelo governador, que apesar de ter encontrado indígenas Tembé e Timbira, o frade capuchinho considerou inviável a instalação de um núcleo de catequese nas mediações dos Rios Capim e Guamá, devido às dificuldades de comunicação e insalubridade do terreno (MUNIZ, 1903).

Em contrapartida, o frei Carlos de São Martinho recebeu o "dedicado pedido dos índios situados nas nascentes do rio Maracanã, para visitar os seus aldeamentos, localisados entre as margens do rio Prata, affluente esquerdo daquelle, Jejú, affluente direito do mesmo, e do próprio Maracanã" (MUNIZ, 1903, p. 7). Esses indígenas eram os Tembé "que viviam em relações de amisade com os do Guamá e Capim" (MUNIZ, 1903, p. 7), e logo seus territórios foram considerados pelo frei como sendo mais propícios para o estabelecimento da Missão.

Desse modo, por oferecer "circumstancia especial de communicações mais rápidas com a Capital, pela Estrada de Ferro de Bragança" (MUNIZ, 1903, p. 7), ficou acordado entre o governo do estado do Pará e a Missão Capuchinha a "fundação de um Nucleo de catechese de índios, a localisar à margem do rio Prata, nas nascentes do rio Maracanã, território então

[20] Esta representação de um homem Tembé acompanha o texto de Barbosa Rodrigues sem a indicação da autoria. Entretanto, na capa da revista consta que os desenhos presentes naquela edição eram de Huascar de Vergara e as gravuras de Alfredo Pinheiro e Villa Boas.

pertencente ao município de Santarem-Novo" (MUNIZ, 1903, p. 8). A colônia indígena versava "além dos ensinamentos religiosos da catechese catholica, instrucção elementar e de trabalhos agrícolas" (MUNIZ, 1903, p. 8).

Assim é criado o Núcleo Indígena Santo Antônio do Maracanã, passando em 1902 a ser denominado Colônia Indígena Santo Antônio do Prata que, entre os anos de 1899 a 1921, conduziu os indígenas a lograr o status "civilizatório" por meio da educação de crianças e jovens Tembé, que ao serem retirados das famílias eram conduzidas ao internato da ordem religiosa. Desse modo, "a política de internação teve por objetivo, na visão dos governantes e dos missionários, sanar os problemas decorridos do contato diário entre os alunos e seus parentes, evitando-se o risco de contaminação com os 'vícios' do seu meio" (RIZZINI; SCHUELER, 2011, p. 95).

As ações missionárias estabelecidas neste Núcleo Indígena nem sempre foram absorvidas de bom grado pelos indígenas, uma vez que há notícia de insurgências, principalmente de alguns mais velhos que não se deixavam guiar pelas imposições dos religiosos capuchinhos. Das muitas situações de conflitos dos indígenas com os missionários, destaco aqui um relato de Muniz (a partir da versão dos religiosos) da tentativa de assassinato do Frei Carlos de São Martinho por um Tembé no período de criação do Núcleo Indígena:

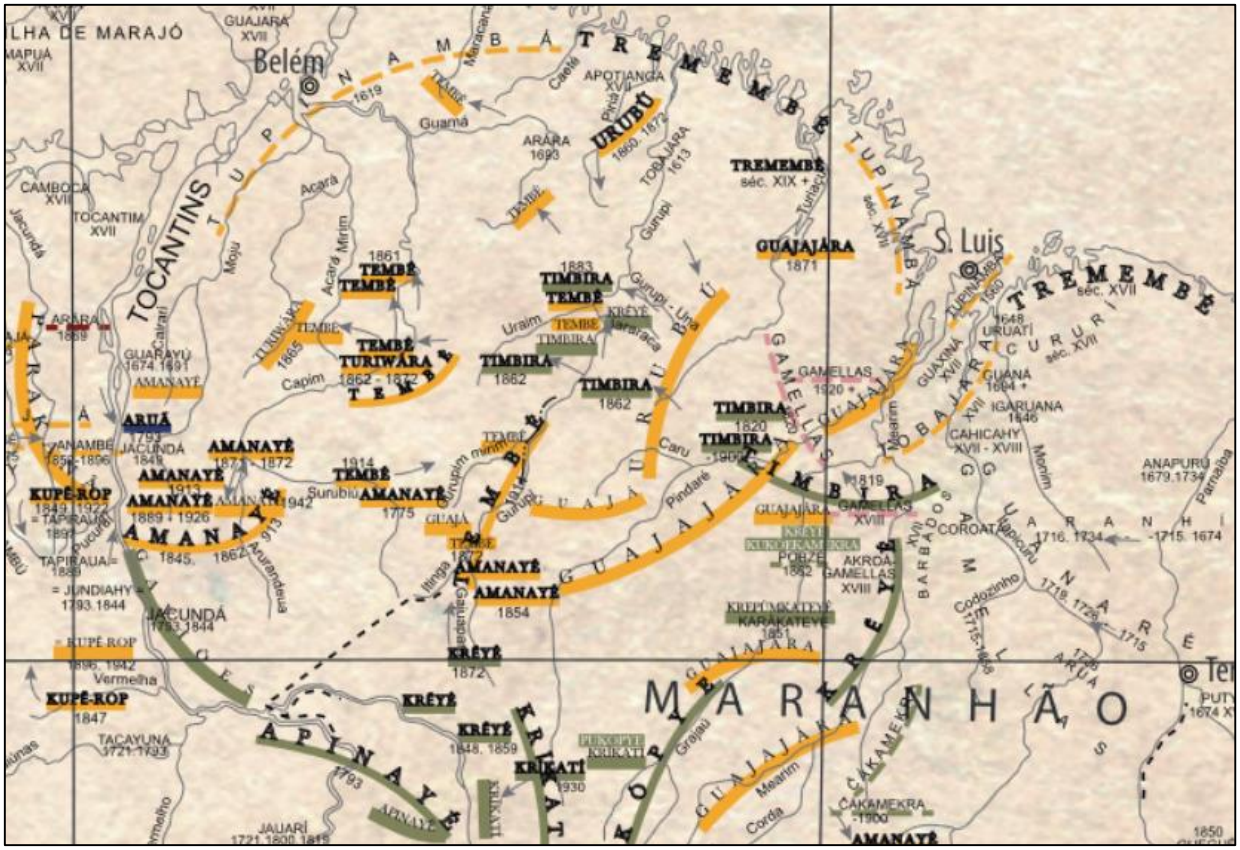
> Por haver negado ao indio Calixto, da família dos Tupanas, meios de adquirir cachaça, pelo facto d'este índio dar-se ao vicio da embriaguez, resolveu ele mata-lo, como depois foi verificado. Fingindo-se ser amigo obsequioso do frade, entre outros presentes, levou-lhe uma batata doce, notavel pelo tamanho e que, pela insistencia do pedido de ser só para elle, tornou-se suspeita.
> Recebida, entretanto, para ser agradavel ao orffertante, foi atirada a um porco, que depois de come-la morreu com convulsões violentas, com todos os symptomas de envenenamento (MUNIZ, 1903, p. 26-27).

Outro marcante ato de resistência dos Tenetehara, no caso os Guajajara, contra os excessos cometidos pela ordem capuchinha no contexto das Missões, foi a chamada Rebelião do Alto Alegre ocorrida nas dependências da Missão de São José da Providência localizada em Alto Alegre no estado do Maranhão. Em 13 de abril de 1901, indígenas Guajajara invadiram a referida Missão, resultando na morte de padres, freiras, funcionários, entre outros, o que Gomes (2002, p. 270) considerou como "a última grande rebelião indígena contra o mundo civilizado".

Entre relações de contato e resistências étnica, a breve exposição dos Tenetehara, Guajajara e Tembé, até aqui desenvolvida, não esgota a complexidade do que foi as várias formas de contato interétnico ao qual esse grupo étnico esteve submetido ao longo do que se conhece como história do Brasil. Mas este recorte contempla conhecer, a grosso modo, as dinâmicas sociais que esses diversos contatos resultaram, principalmente em termos dos

deslocamentos dos Tenetehara nas áreas de fronteira entre os estados do Maranhão e Pará, que o mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú ajuda visualizar.

Figura 8: Recorte do Mapa Etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes


Belém
S. Luis
TOCANTINS
TUPINAMBÁ
TREMEMBÉ
GUAJAJARA
TIMBIRA
TEMBÉ
TURIWÁRA
AMANAYÉ
KRÊYÉ
KRIKATI
APINAYÉ
GAMELLAS
MARANHÃO
TAPIRAUA
JACUNDÁ
KUPÊ-RÓP
ARUÁ
TACAYUNA
CAKAMEKRA
URUBÚ
ARARA
GUAJARA
TREMEMBÉ
GUAJAJARA
TEMBÉ
TIMBIRA
TEMBÉ
TURIWÁRA
TIMBIRA
TIMBIRA
TIMBIRA
AMANAYÉ
AMANAYÉ
AMANAYÉ
AMANAYÉ
KRÊYÉ
KRÊYÉ
KRÊYÉ
KRIKATI
GAMELLAS
GAMELLAS
KRÊYÉ
AKROA
GAMELLAS
KRÊYÉ
KARAKATEYÉ
KUPÊ-RÓP
KUPÊ-RÓP
TACAYUNA
JAUARÍ
CAKAMEKRA
AMANAYÉ
TAPIRAUA
JACUNDÁ
ARUÁ
GUAJARA
IGARUANA
CAHICAHY
COROATÁ
ANAPURU
GUAJARA
GAMELLAS
GUAJARA
GAMELLAS
GUAJARA
GAMELLAS

> b) estabelecer em zonas ferteis, dotadas de condições de salubridade, de mananciaes ou cursos de agua e meios faceis e regulares de communicação, Centros Agricolas, constituidos por trabalhadores nacionaes que satisfaçam as oxigencias do presente regulamento (BRASIL, 1911).

Logo, percebe-se uma política homogeneizante que atendia grupos sociais distintos, que se estabelecia por meio de ações que ordenavam os territórios e disciplinavam esses grupos para serem incorporados ao ideal civilizatório de um país que buscava por uma identidade nacionalista. Ao que se refere especificamente aos povos indígenas, esses eram vistos pelo espectro evolucionista como um grupo social transitório que se transformariam em trabalhadores nacionais. Nesse sentido, como assevera Lima (1995, p. 120), na perspectiva do SPILTN os: "indígenas não eram povos dotados de história própria, de tradições que os singularizariam entre si sendo a comunidade nacional brasileira deles distinta: eram brasileiros pretéritos, a comunidade imaginada se antepondo a seus componentes".

As ações empreendidas pelo SPILTN junto as várias etnias indígenas se desdobrava em fases. Em primeiro, como ação de caráter pacificador, a chamada "atração" de grupos indígenas em situação de conflito, se referia ao trabalho de concentração desses grupos, próximos às instalações locais do SPILTN. Assim, a fase de atração diz respeito, de acordo com Lima (1995, p. 136), às "técnicas de deslocamento espacial e concentração geográfica em torno de um núcleo administrativo a partir da doação de bens (brindes) industrializados e produtos primários de lavoura, [...] o qual permitiria, nos termos da época, *sedentarizar* populações".

A segunda fase de ação se estabelecia nas práticas demonstrativas de ensinar os indígenas no trabalho da lavoura e pecuária e de também fixa-los no entorno das dependências do SPILTN. Numa terceira fase se desenvolvia o trabalho de "inserção dos grupos nos trabalhos agrícolas *tout court*, sobretudo na *pecuária,* educação escolar com o aprendizado do português e treinamento em trocas comerciais" (LIMA, 1995, p. 136-137). E por fim, a última fase diz respeito à regulamentação das terras e ao aprimoramento técnico agrícola aos grupos indígenas.

Contudo essas ações se valiam de toda uma infraestrutura para garantir o sucesso de cada etapa proposta. Assim, o SPILTN se fazia presente próximo aos territórios dos grupos indígenas que seriam assistidos por meio da instalação dos chamados Postos Indígenas.

É no cenário da implementação de um Posto Indígena do SPILTN na divisa dos estados do Pará e Maranhão, que articulo as informações do encontro etnográfico de Curt Nimuendajú com os Tembé Tenetehara, como abordo no tópico que segue.

2.2. CURT NIMUENDAJÚ ENTRE OS TEMBÉ

As informações que permitiram saber o contexto do encontro etnográfico de Nimuendajú com os Tembé Tenetehara foram obtidos através dos dados biográficos desse etnógrafo, a partir de em algumas correspondências e também em publicações em que faz algumas referências sobre esta pesquisa de campo.

A presença de Curt Nimuendajú na região do Rio Gurupi está associada à política indigenista do SPILTN com a pacificação do grupo Ka'apor[21], que o etnógrafo participou como funcionário do respectivo órgão. Segundo Darcy Ribeiro (1962), as ações de pacificação dos Ka'apor remetem ao ano de 1911, quando ocorre a primeira tentativa de contato com esse grupo sob o comando do tenente Pedro Ribeiro Dantas. De acordo com Mércio Gomes (2002, p. 288) este inspetor, ao fazer o reconhecimento das mediações dos rios Pindaré, Turiaçu e Guamá, estabeleceu "dois centros agrícolas, um no município de Alcântara e outro no rio Pindaré, além de dois postos indígenas de atração para os Urubú-Ka'apor, um no Rio Gurupi, na boca do Rio Jararaca, e o outro no Rio Turiaçu, perto do povoado Palmeiras".

Em "Diários Índios os Urubú-Kaapor", Darcy Ribeiro (1996, p. 33) toma nota dessas primeiras tentativas de pacificação dos Ka'apor a partir de João Mendes, seu informante que trabalhou para o SPI, que diz ter o capitão Pedro Dantas levado "consigo dez soldados, dois suboficiais e uma dezena de trabalhadores locais carregados de toneladas de brindes para atrair os índios". Ao construir uma espécie de "chiqueiro, ou paliçada" em que disponibilizaram os tais brindes na espera de atrair os Ka'apor, receberam desses indígenas ataques a flechadas.

De fato, o que consta é o insucesso dessas primeiras tentativas de pacificação dos aguerridos Ka'apor que, pela troca de Pedro Dantas do cargo e a falta de continuidade nas ações pacificadoras, ocasionou o crescimento das "lutas entre os Ka'apor e a população local, formada de garimpeiros, madeireiros, e trabalhadores da linha telegráfica, espalhado pelo imenso território dominado pelos índios, entre os rios Turiaçu, o Gurupi e o Pindaré" (RIBEIRO, 1962, p. 26).

Neste contexto de pacificação dos Ka'apor, que iniciou em 1911 e se estendeu até sua concretização em 1928, é corrente a afirmação de que os Tembé Tenetehara ajudaram o orgão

[21] O termo de autodenominação do grupo é Ka'apor. Porém são denominados vulgarmente por Urubu-Ka'apor ou Urubu. De acordo com Etienne Samain (1985, p. 257-258): "Os Kaapor (Pegada - do - Mato) eram melhor conhecidos pelos seus antigos rivais tribais como os "comedores de bosta de cachorro". Nos casos de doenças incuráveis, tinham o costume de colocar na brasa excrementos de cachorro. Do produto assim tratado, se fazia um pó que o doente ingeria sob forma de chá. Os brancos, por sua vez, passaram a chamá-los de "Urubu", suspeitando-os de comer "carne podre". Assim, ressalto que o termo Urubu quando aparece neste texto é em situações de transcrições diretas de autores em tempo pretérito, quando o termo era parte do vocabulário usual da etnologia indígena brasileira.

indigenista como intermediários às investidas entre os Ka'apor que, de acordo com as argumentações de Ribeiro:

> [...] os Tembé foram atores importantes para auxiliar o Estado durante a pacificação dos Ka'apor. Por serem encarados já em franco processo de incorporação à sociedade nacional, em grande medida por conta do contato com os procedimentos civilizatórios da política indigenista oitocentista, e recebendo assistência dos postos indígenas na região, os Tembé poderiam mediar as ações tutelares do SPI junto aos Ka'apor, e depois aos Timbira, e empreender a atração destes para as cercanias do posto e a criação de alianças amistosas entre os indígenas e os agentes do Serviço, instalando redes de trocas comerciais entre postos e aldeias (RIBEIRO, 2019, p. 51-52).

Nesse ínterim das primeiras ações do SPILTN na pacificação dos Ka'apor é que Curt Nimuendajú entra em contato com os Tembé Tenetehara. Uma menção de Curt Nimuendajú sobre sua estada na região do Rio Gurupi se encontra na publicação The Eastern Timbira, ao esboçar o histórico dos grupos Timbira, faz a seguinte afirmação: "Durante uma estada de seis meses no alto Gurupy em 1914 e 1915, encontrei esse grupo várias vezes. Eles foram então reduzidos a uma população de 41, mas em contraste com os Tembé permaneceram comparativamente puros" (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 14. Tradução minha)[22].

Esta citação não só informa o período dos trabalhos de Nimuendajú nessa região, como demostra a percepção deste etnógrafo a respeito dos Tembé que teve contato, marcando esses indígenas como não "puros". Uma autenticidade indígena encerrada em aspectos socioculturais primordiais não foi o que Nimuendajú pode presenciar nos Tembé, uma vez que esse grupo já havia passado por variadas formas de contato interétnico, como apresentei anteriormente, e naquele momento estavam mais uma vez sendo alvo das investidas "civilizatórias" das ações indigenistas do SPILTN.

Nas trocas de correspondências entre Nimuendajú e o antropólogo Herbert Baldus encontrei uma informação interessante sobre esse momento aqui evidenciado. Em carta datada de 08 de abril de 1938 o antropólogo Herbert Baldus pede a Nimuendajú informações a respeito dos Ka'apor, no qual recebe a seguinte resposta na carta de 17 de maio 1938:

> No que se refere aos Urubu, desde 1914, nunca mais estive no Gurupi. Naquele tempo eles eram ainda hostis. Minha tentativa de pacificação foi interrompida no momento em que o êxito já estava próximo, pelo fato de que, após a eclosão da I Guerra Mundial (da qual eu ouvi falar em janeiro de 1914), me expulsaram telegraficamente do Serviço de Proteção aos Índio (Curt Nimuendajú para Herbert Baldus, 17 de maio de 1938, apud WELPER, 2019, p. 90).

[22] "During a six moths' stay on the upper Gurupy in 1914 and 1915 I encountered this group several times. They were by then reduced to a population of 41, but in contrast to the Tembé had remained comparatively pure" (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 14).

De fato em 1915 o SPILTN suspendeu, por falta de recursos financeiros, os trabalhos de atração aos Ka'apor realizados no Posto Indígena Felipe Camarão localizado no rio Jararaca, posto que naquela ocasião atendia aos Tembé e Timbira (RIBEIRO, 1962).

Uma carta de Nimuendajú de 23 julho de 1920 à Luiz Horta Barbosa (diretor do SPI à época), na qual oferece informações sobre grupos indígenas do Pará, ele apresenta dados mais concretos sobre sua visita aos Tembé tanto da divisa do Pará e Maranhão, quanto da localidade Santo Antônio do Prata:

> A zona entre o Gurupi e Tocantins - o número dos *Tembé* e *Timbira* do Gurupi eu calculo em 2.000. Sobre o Entreposto do Jararaca onde eu assisti durante sete meses, muito eu teria que dizer. Para os índios mansos da zona ele é de alto valor; para a pacificação dos *Urubú* ele por si não só é inútil como no seu efeito até contraproducente, mas podia servir de ponto de apoio para o próprio Posto de Atração que devia ser em boa distância dele, no interior. As poucas aldeazinhas do alto *Guámã*, teatro da ação redentora do Sr. Hurly, não merecem importância comparado com as do Gurupi. Se fosse pela cabeça minha eu convidaria todos os Tembé do Guamã para se mudarem para o Gurupi, como em 1914 já se mudou um bando da aldeia de São Pedro.
>
> Isto sim, convinha, mas não a mudança dos do Gurupi para o Guamã, como Hurly quer - se ele sabe o que é que ele quer.
>
> A Missão de Santo Antônio do Prata que eu conheço bem, pois me demorei lá alguns meses, conta entre milhares de cearenses e norte-riograndenses, uns 200 índios Tembé. Os Capuchinhos italianos que dirigem este estabelecimento, nunca poderão fazer deles o que o S.P.I fez do Araribá. Mas pobres dos índios se não tivessem tido nem os frades, quando chegou o avanço dos retirantes do meio norte nesta região! Eu verifiquei que os frades *não* exploram os índios, que protegem eles conforme podem (e compreendem), que garantem-lhes os seus lotes e que instruem os seus filhos. O que eu notei também foi que eles desistiram de tudo de procurar qualquer influência sobre os índios adultos, velhos, que quase não se importam mais com eles. Apesar da instrução, as condições econômicas de uma parte dos índios deixa muito a desejar. Mas quais não seriam elas se os frades nunca tivessem chegado aqui?
>
> Os dois núcleos dos *Tembé* e *Turiuara* no rio Acará não *só* são pouco numerosos como também visivelmente em franca dissolução, conforme me contaram os seus próprios chefes quando estive com eles aqui em Belém, em 1913.
>
> Do Capim soube que os *Tembé do Surubijú* em 1915 se retiraram para o Gurupi, e parece-me que os *Manajé* também estão abandonando aquele rio, pois em 1914 um americano, o famigerado Algot Lange, encontrou a tribo dos *Ararandeuara* fazendo roças no alto Mojú (Curt Nimuendajú para Luiz Bueno Horta Barbosa, 23 de julho de 1920, NIMUENDAJÚ, 1993, p. 144-145).

O "entreposto Jararaca" de qual escreve Nimuendajú é o referido Posto Indígena Felipe Camarão criado por Pedro Dantas para as ações de pacificação dos Ka'apor e que, segundo Darcy Ribeiro (2004, p. 91), com o insucesso da tal pacificação, "ficou, por fim, como posto de atendimento aos Tembé".

Outra interessante questão exposta nessa carta de forma subliminar são as discussões em torno do debate da época, que se evidencia na citação do nome de Henrique Jorge Hurley, um juiz de direito e intelectual paraense que, em 1919, realizou uma expedição entre os rios Pindaré e Gurupi, a serviço do Governo do Estado do Pará, com o objetivo de pacificação dos

grupos indígenas dessa região (FIGUEREDO, 2013). O fato é que Hurley defendia uma política indigenista de integração dos grupos indígenas ao ponto de torna-los brasileiros, como observou Aldrin Figueiredo:

> Hurley queria a todo custo "civilizar" o mais rápido possível essas populações, procurando dar condições para que o índio se transformasse num "brasileiro". A idéia era "matar" a figura do índio e construir sobre ela a do civilizado. Quanto às tradições, seriam registradas no momento da conquista, da pacificação e conservadas sob a forma de etnografia e folclore. Assim ninguém teria que enfrentar índios bravos e sanguinários, ao mesmo tempo em que se mataria o embrião das crenças pagãs, guardando apenas os registros do passado (FIGUEIREDO, 2013, p. 57).

Na contra partida dessa perspectiva, Curt Nimuendajú discordava de Hurley, pois defendia a conservação da cultura indígena, o que fica claro quando se opõe à ideia de deslocar os Tembé do rio Gurupi que estava, a certo modo, distante da tal integração, para se fixarem no rio Guamá, região em que os Tembé tinham mais proximidade com o considerado meio "civilizado". Desse modo, esse entendimento "em manter os índios o quanto mais afastados do contato com a dita civilização era o maior interesse de Nimuendajú" (FIGUEREDO, 2013, p. 59).

O contato com os Tembé da Colônia Indígena Santo Antônio do Prata (situado no município paraense de Igarapé-Açú) que Nimuendajú cita na carta, não se relaciona ao seus trabalhos para o SPILTN no rio Gurupi. Das poucas informações sobre suas atividades depois de ser demitido do órgão indigenista, sabe-se que ele viajou em 1915 pelos rios Jari, Maracá e Paru, oeste do estado do Pará (GRUPIONI, 1998). Nimuendajú comenta a respeito dessa viagem naquela carta endereçada à Luiz Horta Barbosa, como mostra a citação que segue:

> No rio Parú onde eu subi em 1915 em canoa carregada, encontrei só depois de 30 dias de uma luta terrível contra as cachoeiras, um aldeazinha de umas 30 pessoas. Três dias mais acima tinha outra de 12, e mais acima outra ainda de umas 40 cabeças. Estes índios *Aparaý* "pertencem" ao senador José Júlio de Andrade que mesmo com prejuízo pecuniário dele, faz tudo para transformar estes índios em míseros seringueiros, na convicção de que assim esteja prestando um grande serviço a eles e à civilização em geral. Um bando de Aparaý mora também no alto Jary e outro, ao que me consta, nas cabeceiras do Curuá de Alemquer (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 142-143).

Do contato com o grupo Aparai ele "organiza sua primeira coleção etnográfica, que é repartida entre o Museu Goeldi e o Museu da Universidade da Filadélfia" (GRUPIONI, 1998, p.177). Depois dessa experiência pelo oeste do estado Pará Nimuendajú, entra em contato com os Tembé da Colônia do Prata e, segundo o historiador Nelson Sanjad (2019, p. 13), esteve nesta colônia em 1916 tendo por finalidade "estudar a língua Tembé e registrar as lendas que não havia conseguido obter no rio Gurupi".

Essas informações são confirmadas no artigo do antropólogo Peter Schröder (2019) que ao dialogar sobre as circunstâncias da pesquisa de campo de Nimuendajú entre o grupo Xipaya, disponibiliza um trecho de uma carta de 1920 de Nimuendajú ao antropólogo Theodor Koch-Grünberg, que discorre sobre algumas pesquisas que realizou entre os anos de 1915 e 1920, entre o qual faz um breve comentário sobre sua estada entre os Tembé da Colônia do Prata: "[...] Voltei doente dos Aparai [onde ele passara alguns meses em 1915], e só em janeiro de 1916 recuperei a saúde entre os Tembé da Missão de S. Antônio do Prata, perto da ferrovia de Belém a Bragança"[23] (NIMUENDAJÚ, 23 de abril de 1920 apud SCHRÖDER, 2019, p. 347. Tradução minha).

Devo ressaltar que as informações que Nimuendajú oferece sobre os Tembé na correspondência remetida a Luiz Barbosa sublinha a disposição dos Tembé Tenetehara em grupos dispersos em territórios entre o Maranhão e o Pará, o que reflete a condições desse grupo ainda hoje.

Mas o que posso inferir das informações que articulei neste capítulo (apesar das ausências de dados mais detalhadas desse campo de Nimuendajú) é que o primeiro contato de Nimuendajú com os Tembé Tenetehara se faz com o grupo atendido pelo Posto Indígena Felipe Camarão, posto esse que protagonizava as dinâmicas das políticas indigenistas implementadas pelo SPILTN na fronteira entre os estados do Maranhão e do Pará. Ou seja, esse grupo Tembé estava vivenciando as ações estatais de integração a sociedade brasileira a partir do controle de suas práticas socioculturais.

Um segundo grupo Tembé contatado por Nimuendajú são aqueles estabelecidos nas dependências da Colônia Indígena Santo Antônio do Prata vivendo as circunstâncias das ações religiosas da ordem capuchinha (apresentada na primeira parte deste capítulo), que direcionava integrar esse grupo à "civilização" a partir da catequese e instruções ao trabalho agrícola, mais uma forma de controle desses indígenas.

Em ambos contextos a agenda etnográfica de Curt Nimuendajú se concentrou nos aspectos linguísticos e cosmológicos dos Tembé, o que resultou nas publicações "Vocabulário da língua geral do Brasil nos dialectos dos Manajué Vocabularios da Lingua Geral do Brazil nos dialectos dos Manajé do Rio Ararandéua, Tembé do Rio Acará Pequeno e Turiwara do Rio

[23] "[...] I returned sick from the Aparai [where he had spent some months in 1915], and only in January 1916 I recovered my health among the Tembé of the S. Antonio do Prata Mission, near the railway from Belém to Bragança" (NIMUENDAJÚ, 23 de abril de 1920 apud SCHRÖDER, 2019, p. 347).

Acará Grande", e "Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão)", textos publicados respectivamente em 1914 e 1915 na ZfE.

Esclarecido o contexto do encontro etnográfico de Curt Nimuendajú com os Tembé Tenetehara, intento saber no próximo capítulo sobre as orientações metodológicas que esse etnólogo se valeu para apreensão das narrativas míticas Tembé.

3- ENTRE METODOLOGIA E RESULTADOS DO ENCONTRO ETNOGRÁFICO

Em um contexto de atuação do SPITLN na pacificação dos Ka'apor entre o Pará e Maranhão nos anos de 1914 e 1915, Curt Nimuendajú pela primeira vez teve contato com os Tembé Tenetehara que se encontravam nas mediações do posto indígena do órgão indigenista, e nesta oportunidade seu interesse etnográfico se direcionou ao vocabulário e mitos desse grupo. Uma segunda estada dele com os Tembé se faz em 1916, na Colônia Indígena Santo Antônio do Prata, no município paraense de Igarapé-Açú, onde também se ocupou em coletar narrativas míticas.

Entre linguística e cosmologia, sou levada em saber o que orientou Nimuendajú em sua agenda etnográfica entre esses grupos Tembé com os quais teve contato. Assim, neste capítulo dialogo o que denomino como as pistas metodológicas da etnografia e, ao final, apresento as publicações traduzidas ao português que se desdobraram da etnografia em alemão publicada na ZfE em 1915.

3.1 SEGUINDO AS PISTAS DAS ORIENTAÇÕES METODOLÓGICAS DE CURT NIMUENDAJÚ ENTRE OS TEMBÉ

Se a etnografia sobre os Tembé não informa o contexto do encontro etnográfico, também nada revela sobre as orientações metodológicas de Nimuendajú. E foi por meio de documentos publicados, no caso correspondências, que consegui adentrar na metodologia empregada por Curt Nimuendajú. Algumas informações desse contexto do fazer etnográfico entre os Tembé se encontram no conjunto de correspondências que ele estabeleceu com Herbert Baldus entre 1934 a 1945, publicado em 2019 por Elena Welper no livro "Chamado da Selva: correspondências entre Curt Nimuendajú e Herbert Baldus".

Os diálogos que Nimuendajú e Baldus estabeleceram nessas cartas possuem uma variedade de informações etnográficas das pesquisas realizadas por ambos, e destaco as que dialogam sobre linguística e cosmologia indígena, pois é onde aparecem algumas referências sobre os Tembé e os Guajajara. Ressalto também o modo com que Baldus se direciona a Nimuendajú, muitas vezes como se fosse um orientando pedindo auxílio ao seu orientador, o que demostra um certo reconhecimento de Nimuendajú no campo da pesquisa acadêmica sobre grupos indígenas, como se ver na citação que segue:

> No que diz respeito aos meus textos Tapirapé – não são tantos – gostaria de pedir sua licença para submeter o manuscrito a sua avaliação, assim que ficar pronto para impressão, no decorrer do ano que vem. Talvez o senhor ainda possa me dar qualquer dica (Herbert Baldus para Nimuendajú, 06 de novembro de 1935, apud WELPER, 2019, p.47).

É a partir da pesquisa de Herbert Baldus com os Tapirapé[24] que encontro nas cartas informações sobre os Tembé Tenetehara. E isso se deve ao fato de que depois da estada de Baldus com os Tapirapé (entre junho e agosto de 1935) ele escreve a Nimuendajú solicitando orientações para a escrita de uma monografia a partir do material coletado em campo.

> De modo geral, consegui juntar um material tão volumoso e vasto nos Tapirapé que é bem possível que ele resulte em uma monografia aproveitável. Para sua elaboração, no entanto, preciso de uma literatura que não se consegue por aqui e, por essa razão, me dirijo ao senhor, pedindo que faça a enorme gentileza de me indicar a literatura Karajá e Tapirapé mais importante, e em especial, a literatura tupi-guarani, em geral, e que me diga como eu a conseguiria de maneira mais rápida e barata. Uma coisa ainda mais importante que gostaria de lhe pedir é que me ajude com a tradução dos textos Tapirapé. O senhor é um dos melhores conhecedores de tupi-guarani de que tenho notícia e, em relação a isto, só tenho confiança no senhor (Herbert Baldus para Nimuendajú, 13 de setembro de 1935, apud Welper, 2019, p.46).

Assim, a partir de então, Baldus faz várias indagações sobre linguística, parentesco, cosmologia de grupos do troco linguístico Tupi Guarani como modo de ajudá-lo na análise do seu material sobre os Tapirapé. Baldus estava considerando a hipótese de que os Tapirapé como grupo Tupi Guarani tinham como descendência de parentesco os Tembé e Guajajára, do que indaga Nimuendajú sobre os materiais que este coletou entre esses grupos, como consta na sequência do diálogo:

> Outra pergunta: vi certa vez com o padre Hyppolyto Chovelon uma cópia de um vocabulário que o senhor registrou nos Tenetehara, nos Guajajára do rio Mearim e dali copiei os nomes de parentesco. Estes mostram considerável semelhança com aqueles dos Tapirapé. Agora, gostaria de saber se e onde o senhor publicou este vocabulário (Herbert Baldus para Nimuendajú, 20 de fevereiro de 1938 apud Welper, 2019, p. 83).

> Realmente não sei como Padre Chovelon chegou aos meus registros Guajajára não publicados. Eles contêm, de fato, uma lista quase completa das classificações de parentesco. Por enquanto, é o Prof. R. Lowie, Berkeley, quem tem o direito de uso disto (Curt Nimuendajú para Herbert Baldus, 18 de março de 1938 apud Welper, 2019, p. 85).

> Quando será que o senhor Lowie publicará os seus registros Guajajára? É que gostaria de fazer uso deles. O senhor lhe enviou mais material sobre os Guajajára além do vocabulário? (Herbert Baldus para Nimuendajú, 08 de abril de 1938 apud Welper, 2019, p. 87).

> Do Guajajára, tenho uma lista com várias centenas de palavras e mais nada além disso. Por outro lado, a dos Tembé, que quase não se distingue daquela, constitui um material bastante volumoso que, no entanto, nunca aproveitei (Herbert Baldus para Nimuendajú, 17 de maio de 1938 apud Welper, 2019, p. 89).

[24] Grupo indígena pertencente ao tronco linguístico Tupi-Guarani originários da região dos Rios Tocantins e Xingu, chegando no século XVII no médio curso do Rio Araguaia. Hoje residem na TI Urubu Branco no estado de Mato Grosso e também na TI Tapirapé/Karajá no estado do Tocantins (Povos Indígenas no Brasil, 2004. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tapirap%C3%A9. Acesso: Nov/2021).

Esse “material bastante volumoso” sobre os Tembé certamente refere-se ao contexto que estou analisando neste trabalho, o que demostra que Nimuendajú se preocupou com uma coleta considerável da língua Tembé. E esse material passa a ser requerido por Baldus, que muito lhe interessava para as comparações com o material dos Tapirapé.

> Se o senhor não quiser empregar e publicar as listas de palavras dos Guajajára e Tembé, eu gostaria de usa-las e publicá-las, se o senhor consentir, como material comparativo para meu vocabulário Tapirapé. Nesse caso, lhe submeteria o manuscrito pronto para a sua aprovação, antes de imprimi-lo. Este trabalho me interessaria porque considero os Tembé e os Guajajára, os parentes linguísticos mais próximos dos Tapirapé, de acordo com o pouco que sei até agora a respeito (Herbert Baldus para Nimuendajú, 06 de junho de 1938 apud Welper, 2019, p. 91).

Apesar da pouca disponibilidade de Nimuendajú para preparar esses materiais, ele ainda consegue organizar à Baldus as anotações de seu diário de campo sobre os Tembé.

> Tenho encontrado tempo para copiar minhas anotações sobre a língua Tembé dos três cadernos nos quais tinha escrito há 25 anos. Já não era tempo, pois o original foi escrito a lápis e várias palavras já não me foi possível decifrar.
> Mando-lhe o manuscrito, 23 páginas, em correio separado.
> Copiei tudo exatamente como estava nos cadernos, inclusive alguns erros ortográficos que não alteram o sentido: por ex. o prefixo pronominal da terceira pessoa no verbo, às vezes está reproduzido com o- em vez de u-, como deveria ser (Curt Nimuendajú para Herbert Baldus, 08 de julho de 1938 apud Welper, 2019, p. 103).

Ainda nesta carta, Nimuendajú ajuda a preencher uma lacuna sobre sua estada com os Tembé, pois revela a Baldus o que intentou saber sobre os Tembé e como metodologicamente empreendeu a coleta que realizou entre esse grupo:

> Naquele tempo – 25 anos atrás - cheguei aos Tembé com uma pergunta simples: como se distinguem dos Guarani? E para obter uma resposta, agi da maneira mais fácil: simplesmente mandei traduzir para o tembé todos os exemplos que Montoya e Tastevin apresentam em suas obras. Contra isso não se poderia fazer objeção nenhuma, se em seguida, eu comprovasse sistematicamente as singularidades do tembé que não se deixavam investigar. Mas, lamentavelmente, fiz isto apenas vez em quando. Mas, em todo caso, fora os exemplos de Montoya e Tastevin, estão entrelaçados um bom número de outros, de modo que, ainda assim, consegui juntar bastante material, com o qual talvez eu consiga montar uma gramática do tembé, ainda que não totalmente; mais para isso eu provavelmente não terei mais tempo (Curt Nimuendajú para Herbert Baldus, 08 de julho de 1938 apud Welper, 2019, p. 103).

Esses esclarecimentos de Nimuendajú ajudam na compreensão dos procedimentos metodológicos que ele se valeu para a coleta, tanto linguística como cosmológica, que denomino aqui como os resultados do encontro etnográfico entre os Tembé. Se a intenção de Nimuendajú, como relata em carta, era comparar os Guarani aos Tembé para saber em que se diferenciavam, isso mostra que ele já tinha familiaridade com o universo linguístico e mítico dos Guarani. Assim, é na comparação com o que ele já havia realizado entre os Apapocúva Guarani que encontro as respostas sobre o contexto do fazer etnográfico entre os Tembé. Vale lembrar que Nimuendajú (1987, p. 3) entra em contato com os Guarani em 1905 no oeste do

estado de São Paulo. E antes de se mudar para Belém do Pará em 1913, esteve a serviço do SPILTN com os Guarani do litoral paulista; do Paraná e do sul do Mato Grosso (BARBOSA; CHAMORRO; WELPER; HEUSI, 2013). E dessas experiências é que ele escreve a monografia "As lendas da Criação" publicada em 1914 na ZfE.

Destaco também desta carta que o material coletado entre os Tembé estão para além daqueles publicados na ZfE, principalmente no que se refere a coleta linguística, o que se confirma na carta de Nimuendajú de 1945 ao linguista Mansur Guérios que ao citar os seus oitos trabalhos linguísticos inéditos, enfatiza que sobre Tembé havia material para gramática (NIMUENDAJÚ; GUÉIROS, 1948). A respeito desse material linguístico inédito, que se encontrava no arquivo do Museu Nacional, Yonne Leite (1960, p. 159) destaca o caderno de texto em alemão "*Contribuições para o conhecimento da língua Tembé* (1916), e um caderno de papel almaço in quarto, texto português, de *Material para uma gramática da língua Tembé comparada com a Guaraní do Padre Montoya* (1915-1916)". Ressalto também a informação que ainda no Museu Nacional encontrava-se o caderno de campo "Sagen der Tembé ("Die Totenseelen")" que segundo as observações de Welper (2002, p. 159) continha "de um lado vocabulários e do outro lendas e mitos dos Krezé e Tembé".

De todo modo, o conteúdo da carta me direcionou para a etnografia dos Apapocúva Guarani, pois o que guiou a investigação de Nimuendajú entre os Tembé foi a comparação com os Guarani em termos de suas diferenças. A antropóloga Elena Welper (2020), na publicação "Mitos Tembé coletados por Curt Nimuendajú", já enfatiza a argumentação de que Nimuendajú empreendeu entre os Tembé a mesma metodologia de pesquisa que realizou como os Guarani. Assim, analisar as bases metodológicas empreendidas em As Lendas da Criação configura a chave de compreensão dos resultados etnográficos entre os Tembé.

"As Lendas da Criação" é aquela etnografia brevemente comentada no primeiro capítulo, que discorre sobre os elementos da religião dos Guarani como meio de compreensão para as migrações desses indígenas em busca da "Terra Sem Mal". A convivência com os Guarani possibilitou a Nimuendajú uma observação mais de perto, com a familiarização da língua e do conhecimento cosmológico desse grupo.

A linguagem se apresenta como o primeiro movimento para a apreensão da cultura indígena por Nimuendajú, e esse conhecimento era adquirido de uma vivencia que ele faz notar no seu texto: "Tenho sempre vivido como um índio entre índios; aprendi assim o Guarani, certamente com imperfeições, mas talvez melhor que muitos que escreveram mais sobre a língua do que eu" (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 4). Essa máxima de Nimuendajú aponta para a

centralidade dos seus procedimentos metodológicos, ou seja, uma permanência de longo tempo com grupo estudado e o aprendizado da língua.

Essas particularidades metodológicas da pesquisa de campo de Nimuendajú não é uma novidade à investigação sobre povos não ocidentais naquele início do século XX. Franz Boas já conjugava o trabalho de campo como algo indispensável para pesquisa antropológica. William Halse Rivers em 1913 já reconhecia a necessidade do que ele chamava de trabalho intensivo, que se caracterizava na permanência do investigador por um ano ou mais com o grupo pesquisado, desenvolvendo assim o estudo pormenorizado da vida e dos costumes por meio da língua (KUPER, 1978). Mas tarde, Bronislaw Malinowski (1922), na sua sempre rememorada introdução do livro Argonautas do Pacífico Ocidental, defini como um dos princípios para pesquisa etnográfica uma estada prolongada do pesquisador em campo, e o domínio da língua nativa.

Não sendo tais procedimento metodológicos nenhuma novidade, certamente Nimuendajú não está alheio ao que se produzia no campo das pesquisas etnológicas, e ao que tudo indica, essa base metodológica de Nimuendajú está vinculada a tradição da etnologia sul-americanista alemã, e segundo Welper:

> Na Alemanha, Curt Unckel foi um assíduo leitor de livros e revistas de geografia, que lhe puseram em contato com relatos e imagens produzidos por um amplo espectro de viajantes e pesquisadores de terras distantes, desde Von Martius a Franz Boas. Sua iniciação na etnologia sul-americana, porém, se deu como jardineiro do Museu Paulista recebendo orientação informal de Hermann Von Ihering, que o apresenta a obra de Karl Von den Steinen e lhe deu algumas instruções para a pesquisa etnográfica (WELPER, 2019, p. 32).

E essa etnologia sul-americanista está presente na monografia sobre os Guarani, uma vez que ele compara seus dados de campo com os trabalhos de etnólogos sul-americanistas, como, por exemplo, o próprio Karl Von den Steinen, Paul Ehrenreich, Theodor Koch-Grünberg, o sueco Erland Nordenskiöld (1877-1932) e o brasileiro Capistrano de Abreu.

Importante ressaltar que a antropologia alemã do final do século XIX teve, em grande parte, influência teórica e metodológica de Philipp Wilhelm Adolf Bastian (1826-1905), para quem o interesse científico era o de "responder questões metafisicas através de material etnográfico e assim desvendar as leis universais que regem o funcionamento da mente" (PETSCHELIES, 2019, p. 66). Segundo Bastian, "o espírito do Homem se expressa pelo conteúdo de pensamentos "elementares" (*Elementargedanken*) cuja combinação altamente variável molda o pensamento de cada povo (*Völkergedanken*)" (VIERTLER, 2017, p. 263). Logo, para ele, a função da etnologia era a de investigar os pensamentos elementares dos povos elaborando assim uma *Gedankenstatistik* (estatística dos pensamentos) (PETSCHELIES,

2019). Daí a necessidade da pesquisa empírica com coleta sistemática de dados, pois os "*Elementargedanken* estariam impressos nos mitos e na cultura material e poderiam ser deduzidos através do estudo comparativo das línguas" (PETSCHELIES, 2019, p. 95). Em suma, o "investigador teria que descrever etnograficamente as *Völkergedanken*, abstraindo delas os *Elementargedanken*" (WELPER, 2019, p. 30). Tais perspectivas impulsionaram a chamada *etnografia de salvação*, uma vez que, pensava-se que as sociedades não ocidentais estariam propensas a extingue-se por conta do avanço do colonialismo e, assim sendo, "era preciso salvar tudo que fosse possível, com o objetivo de completar a estatística dos pensamentos elementares" (PETSCHELIES, 2019, p. 96).

Seguindo esses direcionamentos o médico e psiquiatra Karl Von den Steinen (1855-1929) (que foi incentivado por Bastian a se dedicar à etnologia), realizou duas expedições no Brasil com objetivos etnográficos. Na primeira expedição a região do Alto Xingu em 1884, entrou em contato com vários grupos indígenas no qual coletou dados linguísticos e mitológicos que resultaram na monografia "Durch Central-Brasilien. Expedition zur Erforschung des Schingú im Jahre 1884" – Através do Brasil Central. Expedição para exploração do Rio Xingu em 1884. Entre 1887-1888 ele realiza sua segunda expedição à bacia do Rio Xingu que rendeu duas monografias: "Die Bakaïri-Sprache" (1892) – A língua Bakairi – e "Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens" (1894) – Entre os aborígenes do Brasil Central (PETSCHELIES, 2019). Interessante que a monografia sobre a língua dos Bakairi muito lembra as publicações de Nimuendajú, uma vez que:

> [...] é composto por um dicionário alemão-Bakairi e Bakairi-alemão, análise gramatical e morfológica do Bakairi, de sua pronúncia e comparação com outras línguas Karib, além de um conjunto de frases em Bakaïri com tradução interlinear em alemão. Dentre essas frases os mitos assumem um papel central: lendas de criação, mitos sobre animais e mitos sobre os gêmeos demiurgos Kemi e Keri foram transcritos em Bakairi (PETSCHELIES, 2019, p. 205).

Entre 1884-1885 o médico Paul Ehrenreich (1855-1914) realizou estudos etnográficos na região do Rio doce com os chamados Botocudos[25], e naquele momento suas perspectivas teórico metodológicas estavam mais direcionadas às abordagens da antropologia física de Rudolf Virchow (1821-1902) para quem o interesse de pesquisa se direcionava à antropometria, biometria e craniologia. O que fez com que Ehrenreich, entre os Botocudos, concentrasse suas observações a partir da antropologia física e linguística, o que resultou em algumas publicações como o artigo "Ueber die Botocudos der brasilianischen Provinzen Espiritu santo und Minas

[25] Designação genérica dada pelos colonizadores a vários grupos étnicos que se encontravam em territórios das regiões dos estados da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais.

Geraes" – Sobre os Botocudos das províncias brasileiras Espírito Santo e Minas Gerais – publicado na ZfE em 1887. Já nos anos de 1887-1888 ele integra aquela segunda expedição de Karl Von den Steinen, na qual entra em contato com grupos de várias etnias, ficando responsável pelas medições antropológicas e por fotografias, mas também se ocupou da coleta de dados linguísticos e etnográficos (SCHADEN, 1964; PETSCHELIES, 2019). Ainda em 1988, Ehrenreich fez sua terceira expedição etnográfica na região dos Rios Araguaia e Purus. Estas expedições possibilitaram a Ehrenreich "publicações de natureza distinta: narrativa de viagem, estudos linguísticos, estudos geográficos, antropologia física e análise etnográfica" (PETSCHELIES, 2019, p. 262). É importante destacar que ele se dedicou também ao estudo da mitologia indígena sul-americana na publicação "Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker" (1905) - Os Mitos e Lendas dos Povos Indígenas da América do Sul, que Nimuendajú utiliza como referência para comparações com alguns elementos dos mitos Guarani. Ainda sobre essa temática revela o antropólogo Egon Schaden:

> Adepto da chamada "mitologia astral", defendida especialmente por Siecke, Ehrenreich considerava as criações míticas devidas primàriamente não a simples projeções da vida psíquica, mas à visão concreta, antropomorfizante, de fenômenos da natureza, sobretudo lunares e solares. Nem por isso excluía outras perspectivas, entre estas a comparação dos mitos de diferentes regiões geográficas do mundo para descobrir a sua possível conexão histórico-cultural ou estabelecer áreas de difusão (SCHADEN, 1964, p. 85).

Em suma, Karl Von den Steinen, Paul Ehrenreich, somado também o etnólogo alemão Hermann Meyer, são considerados os representantes da chamada primeira geração de etnólogos americanistas alemãs que, como se observa, não empreendiam em suas expedições um estudo aprofundado de um grupo indígena específico, mais sim investigações com o objetivo de "obter uma visão panorâmica das províncias etnográficas do Brasil" (PETSCHELIES, 2019, p. 295). E desse modo, "estabeleceram os parâmetros geográficos e temáticos para as pesquisas da próxima geração de americanistas: linguagem, arte, mitologia e cultura material" (PETSCHELIES, 2019, p. 295).

Theodor Koch-Grünberg (1872-1924), um dos principais nomes da segunda geração de americanista, participou da segunda expedição de Herrmann Meyer na região do Rio Xingu em 1899, na função de fotógrafo, fato que lhe possibilitou entrar em contato com alguns grupos indígenas brasileiros, mas suas investigações etnográficas serão de fato realizadas nas expedições posteriores. De 1903 a 1905 realizou viagem patrocinada pelo museu de Berlim ao norte do Brasil nas regiões dos Rios Negro, Vaupés e Japurá. Entre os anos de 1911 e 1913 esteve novamente no norte do Brasil e Venezuela, sendo sua última expedição em 1924, organizada por pelo etnólogo Hamilton Rice, à região do Rio Orinoco onde morre cometido de

malária (SCHADEN, 1953). Os resultados dessas incursões de campo proporcionaram publicações a respeito da língua, mitologia, cultura material dos vários grupos indígenas com os quais se relacionou, como bem observou Schaden:

> Em sua viagem de dois anos pelo noroeste do Brasil obteve vocabulários de 40 dialetos índios e na expedição de 1911 a 1913 colheu material lingüístico de 23 tribos diferentes, inclusive fórmulas mágicas e longos textos míticos. Dos cincos volumes de sua obra *Vom Roroima zum Orinoco* (Berlim e Stuttgart, 1917-1928), o segundo trata exclusiva1nente de mitos dos Taulipang e Arekuná, apresentados no idioma original, com tradução interlinear, e o quarto, de publicação póstuma, encerra vocabulários e textos não sómente de uma série de dialetos karaib e aruak, mas também de muitas línguas isoladas (SCHADEN, 1953, p. 134).

Na monografia Guarani é possível ver Nimuendajú comparando dados de Koch-Grünberg sobre religião e mitos de grupos indígenas da região do Rio Negro, presente na obra "Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien, 1903-1905" – Dois anos entre os indígenas. Viagens no noroeste do Brasil, 1903-1905 – quando, por exemplo, dialoga sobre o messianismo indígena registrado por Koch-Grünberg.

Uma outra referência americanista usada por Nimuendajú é o sueco Erland Nordenskiöld (1877-1932) que, entre as muitas pesquisas realizadas, estudou os Chané e Chiriguanos do Chaco na Bolívia, o que possibilitou a publicação de "Indianerleben, El Gran Chaco (Sudamerika)" em 1913 que compõem, entre outros dados, de material mítico desses grupos indígenas, que também será referendado em As lendas da criação por Nimuendajú.

Além de mobilizar esses representantes da antropologia sul-amercanista em seu trabalho, Nimuendajú está também ciente das produções brasileiras referentes aos estudos sobre grupos indígenas, ao usar como referência João Capistrano de Abreu (1853-1927), historiador brasileiro que se dedicou ao estudo linguístico e cosmológico de grupos indigenas como é o caso dos Bakairi e dos Kaxinauá. Sobre os Kaxinauá, ele publicou a obra "Rã-txa hu-ni-kui" (1914) em que versa entre descrições gramaticais, narrativas míticas, além de um "Vocabulário brasileiro-caxinauá" e também um "Vocabulário caxinauá-brasileiro" (CHRISTINO, 2007, p. 40). E nas palavras de Erik Petschelies (2019, p.517), "se Nimuendajú era um representante inesperado do americanismo alemão, Capistrano de Abreu era um membro convertido", pois não está distante dessas redes teórico metodologicas da etnologia alemã, uma vez que "Capistrano de Abreu aplicou o método de von den Steinen em seus próprios escritos, e, ao traduzir obras de von den Steinen e Ehrenreich, agiu como promotor da etnologia alemã (PETSCHELIES, 2019, p. 517).

Esse breve recorte das empreitadas de pesquisa desses americanistas não esgota a compreensão de suas abordagens teórico metodológicas e, muito menos, os resultados obtidos

em suas investigações. Mas apresenta-los, minimamente aqui, ilumina os direcionamentos que, a grosso modo, eles se valeram, principalmente no que concerne a necessidade da pesquisa empírica e os temas a serem observados e registrados nas pesquisas de campo como língua e a mitologia dos grupos étnicos com os quais entraram em contato.

Sendo meu interesse compreender as orientações que Curt Nimuendajú empreendeu na coleta de dados que compõem suas etnografias, ao analisar a etnografia dos Guarani, percebo que suas principais referências são de fato os americanistas acima apresentados. O que revela que os direcionamentos de pesquisa dos etnólogos sul-americanistas se aproximam, em parte, do movimento que Nimuendajú desenvolveu em suas observações de campo, ou seja, a apreensão da língua indígena e, por conseguinte, o conhecimento mitológico, o que pode explicar as publicações das listas de vocabulários e das narrativas míticas Tembé.

Para o conhecimento da língua Tembé, como consta na carta à Baldus, Nimuendajú seguiu o modelo de duas referências da língua Tupi-Guarani que ele considerou à época, trata-se do padre Antônio Ruiz Montoya (1585-1652) e o padre Constant Tastevin (1880-1962).

O peruano Antônio Ruiz Montoya foi um padre jesuíta que, imerso na lógica das missões religiosas que empreendia o domínio das línguas como modo de conversão dos indígenas ao catolicismo, vai se destacar pelos seus trabalhos linguísticos como a obra "Tesoro de la lengua Guarani" (1639), reconhecida como primeiro dicionário da língua Guarani. Esta publicação refere-se aos "30 anos de convivência com os indígenas, pois acreditasse que Montoya escreveu suas observações e estudou a língua Guarani durante todo seu contato com diferentes tribos na América, durante todo período missionário" (MONTEIRO; BORGES, 2011, p. 4). Além dessa obra, destaca-se outras duas: "Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañia de Jesus" de 1639 e "A arte de la lengua guarani" de 1724.

Já o padre francês Constant Tastevin (uma referência mais contemporânea à Nimuendajú), doutor em filosofia pela Universidade Gregoriana de Roma, atuou entre os anos de 1905 e 1926 como missionário na então Congregação do Espírito Santo localizada na cidade de Tefé no estado do Amazonas (FAULHABER, 2008). Sua atuação missionária fez com que Constant Tastevin entrasse em contato com grupos indígenas, e como observou a antropóloga Priscila Faulhaber (2008):

> 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 (FAULHABER, 2008, p. 19).

Nessa direção, as pesquisas realizadas pelo "missionário-etnógrafo" seguiram a linha da etnologia americanista francesa, principalmente pela influência do etnólogo Paul Rivet, que demandava, entre outros assuntos, "registrar palavras ainda lembradas pelos anciãos, dada a preocupação com o desaparecimento de línguas indígenas" (FAULHABER, 2008, p. 22). Fato que explica suas publicações sobre línguas indígenas com, por exemplo, "Grammatica da Lingua Tupy" e "Vocabulário Tupy Português".

Assim, tanto Montoya quanto Tastevin elaboraram dicionários e gramáticas da língua Tupi Guarani e são essas referências que Nimuendajú utiliza como base para coleta de dados linguísticos em campo, como se vê na etnografia dos Guarani na qual relata:

> A ortografia por mim adotada nos textos originais, diverge em alguns pontos do Guarani antigo de Montoya, Restivo e da tradução da *"Conquista Espiritual"*. O desejo de evitar ambigüidades na pronúncia motivou-me a fazer estas modificações. Não ousei, porém, transcrever o dialeto no alfabeto padrão ou em qualquer outra forma fonética moderna; de um lado, por respeito à ortografia da literatura clássica, já consagrada na língua Guarani; de outro, para não suscitar a impressão, através da diferença ortográfica, que o dialeto Apapocúva diverge mais acentuadamente do Guarani antigo do que efetivamente ocorre (NIMUNEDAJÚ, 1987, p. 7).

Logo, o esboço ortográfico que ele desenvolve entre os Guarani segue uma perspectiva comparativa com os trabalhos de Montoya, a partir da obra "Arte Vocabulario, Tesoro y Catecismo de la Lengua Guarani"; do padre Pablo Restivo[26] com seu "Vocabulario de la Lengua Guarani" (l722), assim como a gramática "Língua Geral Amazônica" de Tastevin (essas respectivas obras constam nas notas da monografia de Nimuendajú).

Nimuendajú também articula comparações pontuais entre grupos pertencentes ao Tupi Guarani, como quando revela a ausência da letra "z" na língua Guarani e demonstra que a sonoridade desta consoante estava presente no "dialeto" dos Guajajara e Tembé, que ele já conhecia de sua estada na região do Rio Gurupi.

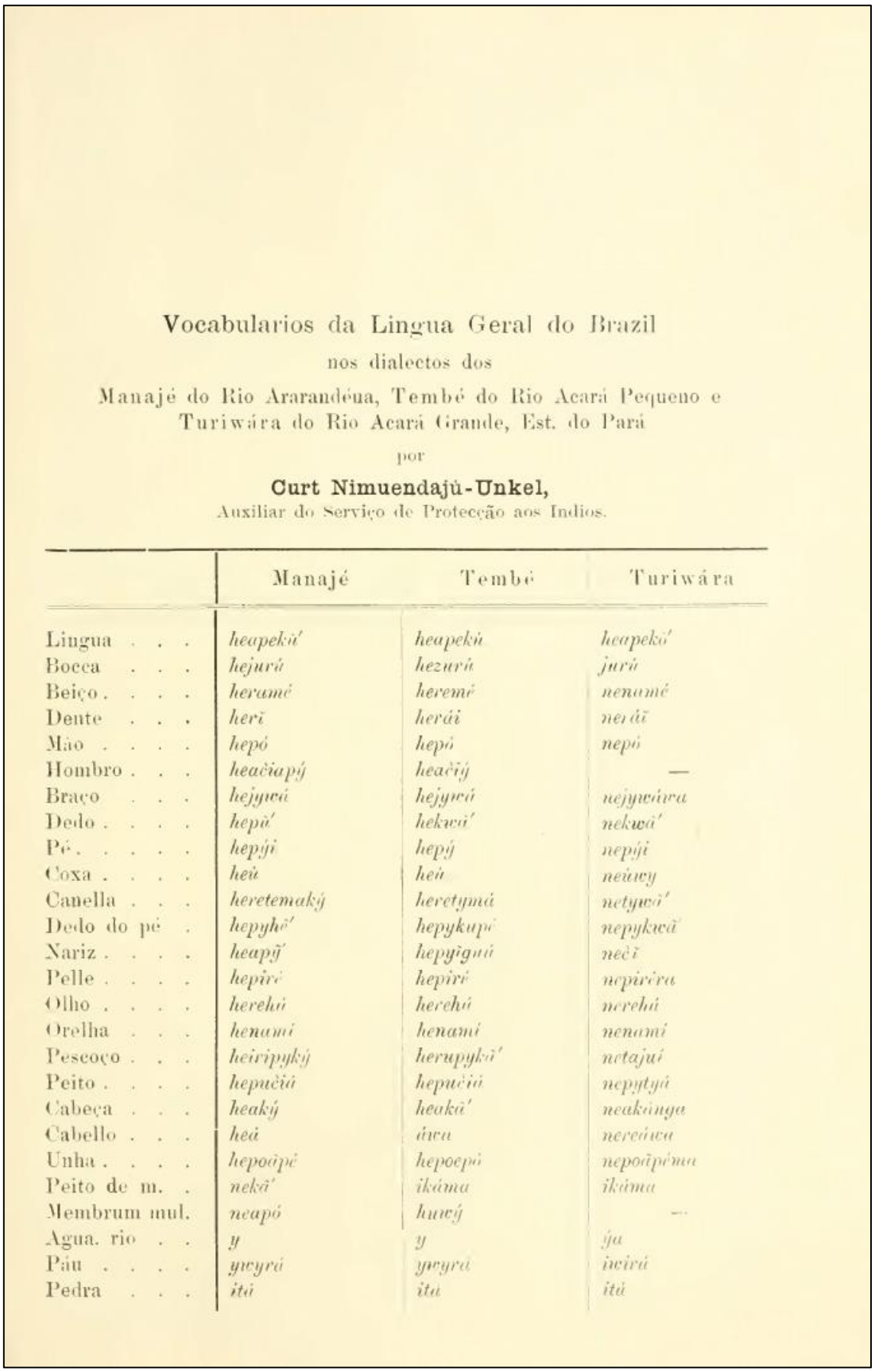
> *z:* falta. No paraguaio escreve-se *z* em lugar de *ç*. O verdadeiro *z* sonoro ocorre em apenas um único dialeto da língua geral, pelo que eu saiba: no dos Tembé que habitam o extremo leste do estado do Pará. O dialeto Guajajara (Tenetehara) do alto rio Mearim no estado do Maranhão, bastante semelhante ao dos Tembé, utiliza um *dz:*
> Lua: Apapocúva: *jacý* Tembé: *zahý* Guajajara: *dzahé*
> Boca: " *jurú* " *zurú* " *dzuru*
> Mulheres: " *cuñã* " *kuzé* " *kudzé*
> (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 20).

[26] O padre jesuíta Pablo Restivo (1658-1740) entra em contato com grupos indígenas e, por conseguinte, com a língua Guarani, no contexto das reduções jesuíticas da América do Sul, e de acordo com Graciela Chamorro (2018, p. 3-4) "Restivo adjudica constantemente su pericia en la lengua guaraní a su maestro, "el venerable padre Antonio Ruiz", cuya obra lingüística estudió en profundidad, llegando a actualizarla a las formas de hablar de su época, tarea que llevó a cabo al reeditar el Arte (1722) y el Vocabulario (1724) de Montoya en compendios aún más extensos que los originales".

De todo modo, as informações apresentadas demostram a dimensão metodológica de Nimuendajú para o conhecimento linguístico, a lógica de pesquisa que ele realizou com os Guarani se repete com os Tembé Tenetehara naqueles meses que esteve na região do rio Gurupi. Foram os exemplos contidos nos trabalhos de Montoya e Tastevin, somados a outros, que possibilitaram com que coletasse o material linguístico dos Tembé, ao ponto de garantir conteúdo para uma gramática desta língua.

Uma mostra desse material linguístico se encontra na publicação "Vocabularios da Lingua Geral do Brazil nos dialectos dos Manajé do Rio Ararandéua, Tembé do Rio Acará Pequeno e Turiwara do Rio Acará Grande, Est. Do Pará" na ZfE em 1914, em que traduz respectivamente vocabulários referente às partes do corpo, elementos da natureza, termos de parentesco, alimentos, numerais, alguns verbos e perguntas como: "o que?"; "Onde está?"; "quando vais?", entre outros.

Figura 9: Recorte da publicação Vocabulários da Língua Geral do Brazil



Vocabularios da Lingua Geral do Brazil

nos dialectos dos

Manajé do Rio Ararandéua, Tembé do Rio Acará Pequeno e Turiwára do Rio Acará Grande, Est. do Pará

por

Curt Nimuendajú-Unkel,

Auxiliar do Serviço de Protecção aos Indios.

	Manajé	Tembé	Turiwára
Lingua	*heapekú'*	*heapekú*	*heapekú'*
Bocca	*hejurú*	*hezurú*	*jurú*
Beiço	*heramé*	*heremé*	*nenamé*
Dente	*herĩ*	*herái*	*neráĩ*
Mão	*hepó*	*hepó*	*nepó*
Hombro	*heačiapý*	*heačiý*	—
Braço	*hejywá*	*hejywú*	*nejywúra*
Dedo	*hepú'*	*hekwú'*	*nekwú'*
Pé	*hepýi*	*hepý*	*nepýi*
Coxa	*heú*	*heú*	*neúwy*
Canella	*heretemaký*	*heretymá*	*netywú'*
Dedo do pé	*hepyhẽ'*	*hepykupé*	*nepykwú*
Nariz	*heapỹ'*	*hepyiguá*	*neẽi*
Pelle	*hepiré*	*hepiré*	*nepiréra*
Olho	*herehú*	*herehú*	*nerehú*
Orelha	*henamí*	*henamí*	*nenamí*
Pescoço	*heiripyký*	*herupykú'*	*netajuí*
Peito	*hepučiá*	*hepučiá*	*nepytyá*
Cabeça	*heaký*	*heakú'*	*neakánga*
Cabello	*heá*	*áwa*	*nereáwa*
Unha	*hepoãpé*	*hepoepé*	*nepoãpéma*
Peito de m.	*nekú'*	*ikúma*	*ikúma*
Membrum mul.	*neapó*	*huwý*	—
Agua. rio	*y*	*y*	*ýa*
Páu	*ywyrá*	*ywyrá*	*iwirá*
Pedra	*itá*	*itá*	*itá*

Fonte: NIMUNEDAJÚ, 1914, p. 615.

Outras informações sobre o aprendizado de Nimuendajú da língua Tembé, eu encontrei na publicação "Worte und Texte der Tembé-Indianer: Aufgezeichnet von Cyriaco Baptista (Tembé)" – Palavras e textos dos índios Tembé: Gravado por Cyriaco Baptista (Témbé) – editado por Emil Heinrich Snethlage (1932). Um manuscrito interessantíssimo escrito, tanto na língua Tembé como em português, pelo indígena Tembé Cyriaco Baptista que residia na Colônia Indígena Santo Antônio do Prata, no município paraense de Igarapé-Açú, onde aprendeu a ler e escrever com os missionários capuchinhos. Esse texto foi encontrado por Emil Snethlage nos pertences de sua tia Emilie Snethlage e publicado na Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán, organizada por Alfred Métraux.

O antropólogo Alfred Métraux (de nacionalidade suíça mais que, ainda criança, mudou-se para Argentina tendo sua formação acadêmica na França), que se correspondia com Curt Nimuendajú, disponibilizou como nota na publicação de Emil Heinrich Snethlage uma carta em alemão de Curt Nimuendajú de 26 de maio de 1932 na qual dispõe de informações sobre Cyriaco Baptista, o que elucida o seu contato da língua Tembé quando esteve na Colônia do Prata:

> O autor do manuscrito Tembé que Dr. H. Snethlage prometeu-lhe, eu conheci muito bem: era meu "compadre" Cyriaco Baptista de Oliveira, um índio Tembé da missão capuchinha Santo Antonio do Prata, na região da foz do rio Maracaña, um pouco ao sul da linha de trem de Bragança a Belém, aproximadamente na metade do caminho. Também conheci seus pais: ambos eram verdadeiros índios de sangue puro. Cyriaco fora educado na missão. Ele falava e escrevia perfeitamente português, estudou e trabalhou como tipógrafo e tocava diversos instrumentos de sopro. Durante um tempo ele regeu a pequena capela local da cidadezinha de Igarapé Assú. Seu irmão mais velho era professor de escola entre os neobrasileiros; seu irmão mais novo é meu afilhado. Apesar disso tudo, Cyriaco permaneceu interiormente um verdadeiro índio. Ele morava em uma pequena cabana de palha no mato e raramente passava uma noite inteira em casa: sua paixão era pescar à noite com luz no pântano. Quando eu o conheci, ele estava prestes a começar a estudar com o último médico [*Medizinmann*] do grupo. Eu o vi pela primeira vez em 1915 e tornei-me muito amigo dele. Ele foi meu professor de língua Tembé, que eu já conhecia do Gurupy, e nessa ocasião ele aprendeu a escrever em sua língua materna, o que até então ele não havia conseguido. Após minha última visita no Prata ele anotou por impulso próprio as lendas no texto original [*Urtext*] e entregou-as à Srta. Dra. Emilie Snethlage, que frequentemente coletava ornitologicamente no Prata. Por volta de 1925 ele faleceu com aproximadamente 35 anos de idade. Nota de Alfred Métraux (Carta de Curt Nimuendajú para Alfred Métraux, apud SNETHLAGE 1932, p. 349. Tradução Erik Petschelies[27]).

Nimuendajú que já conhecia a língua Tembé quando esteve na região do Rio Gurupi em 1914-1915, o que serviu de base para comparações no texto dos Guarani, deixa-se ser aluno de

[27] Traduzido por Erik Petschelies no âmbito de uma pesquisa de pós-doutorado realizada na Universidade de São Paulo (USP) com bolsa da FAPESP (processo nº 2019 / 18641-9). As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do(s) autor(es) e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

seu compadre Cyriaco Baptista na colônia do Prata, fato que me levar a deduzir que essa interação o ajudou a organizar todo aquele material linguístico que se encontrava no Museu Nacional, como a gramática Tembé.

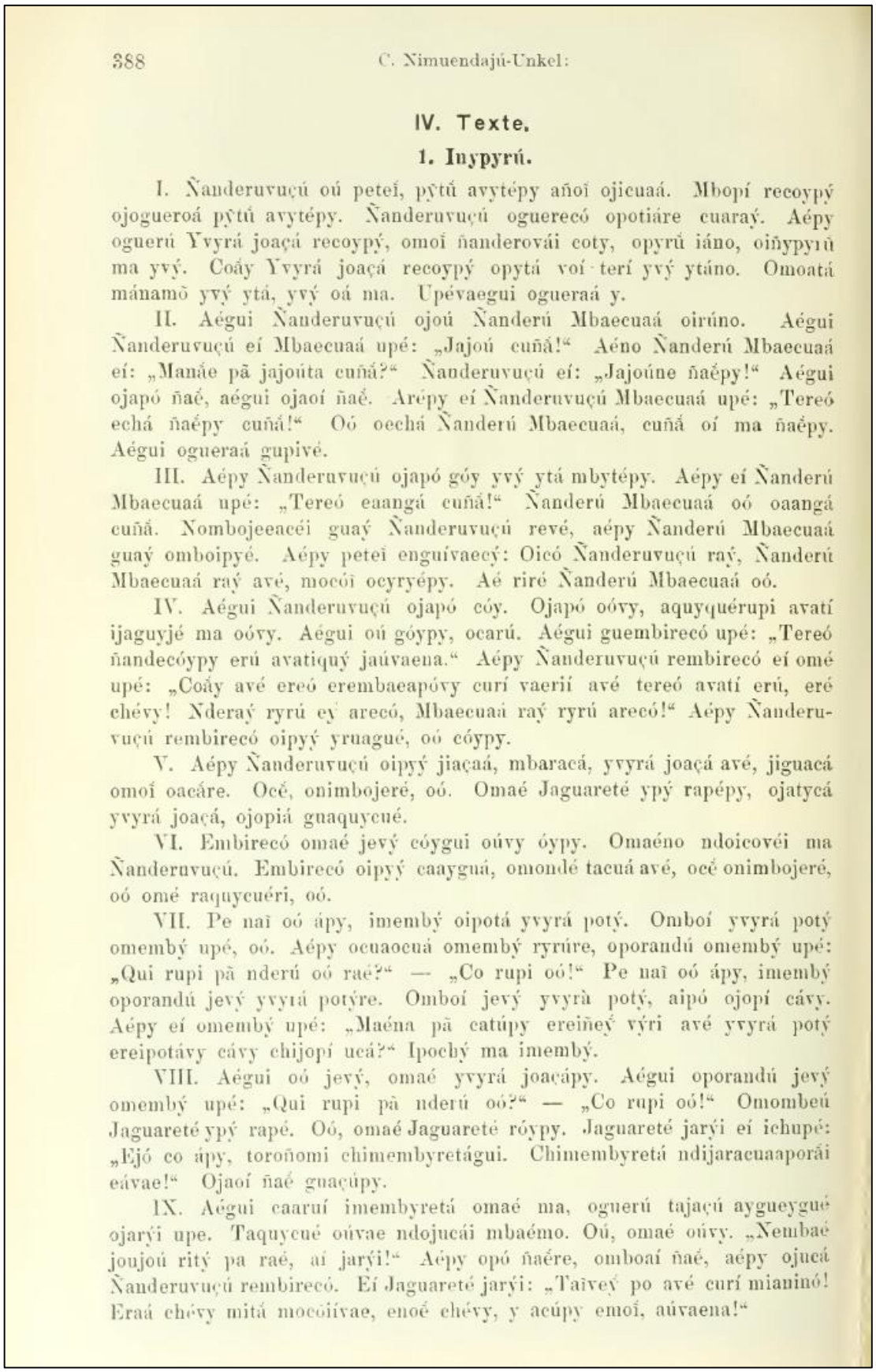
A dimensão linguística se apresenta como primeiro meio de acesso ao universo cultural indígena na agenda etnográfica de Nimuendajú. Nesse sentido, para este etnógrafo, é a partir do conhecimento da língua indígena que se assegurava a apreensão das narrativas míticas, fato evidente em uma passagem da monografia Guarani, quando Nimuendajú (1987, p. 125) discorre sobre a dificuldade de entender a língua dos Ofaie, na qual relata: "Meus conhecimentos da língua são insuficientes para entender os mitos quando são contados. Mas como mantive um contato muito íntimo justamente com esta tribo, consegui finalmente, após algum tempo, captar algo".

Ainda com base na monografia sobre os Apapocúva-Guarani, ele descreve mais claramente o modo como procedia na coleta de narrativas indígenas (o que provavelmente serviu de modelo para o conhecimento das narrativas Tembé) quando faz a seguinte descrição:

> Os mitos de que vou tratar, inúmeras vezes os ouvi contados parcialmente (mais raras vezes na íntegra). Não somente os ouvia, contudo, como eu próprio também os contava. O Guarani na sua vida quotidiana usa, com mais freqüência mesmo que o cristão, expressões que somente na sua religião encontram explicação. Eu procurava de preferência a companhia dos velhos, principalmente a dos pajés, deixando-me instruir por eles, durante muitas horas, sobre sua velha religião. Ainda hoje eles se orgulham de seu discípulo.
> Para que eu, porém, mesmo inconscientemente, não introduzisse meu próprio estilo e minhas opiniões pessoais nos textos originais, fiz com que pessoas competentes me ditassem as lendas. A estas narrativas não acrescentei nem diminuí uma só palavra, se bem que às vezes isto pudesse ter sido necessário, mesmo segundo a opinião dos índios. Assim, estes textos são um testemunho, não de como os Guarani deveriam falar, ou talvez pudessem falar, mas como de fato o fizeram a mim.
> Meus informantes foram três bons amigos da horda Apapocúva, a qual eu pertenço: Guyrapaijú, velho e conservador; Tupãjú, muito viajado; e principalmente Joguyrovyjú, o místico religioso (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 4).

Guiado pelos sábios Guarani, informantes "competentes" que lhes ditavam suas narrativas, o etnógrafo alcança a complexidade cosmológica desse grupo, para assim transpor para uma escrita que não se restringiu à língua do etnógrafo, mas também alcançou a linguagem escrita Guarani. Como se observa ao final da monografia de 1914, na qual se encontram as narrativas míticas primeiro em Guarani e depois em alemão.

Figura 10: Narrativa na língua Guarani publicada por Nimuendajú



388 C. Nimuendajú-Unkel:

IV. Texte.

1. Inypyrú.

I. Ñanderuvuçú oú peteĩ, pỹtũ avytépy añoĩ ojicuaá. Mbopí recoypý ojogueroá pỹtũ avytépy. Ñanderuvuçú oguerecó opotiáre cuaray. Aépy oguerú Yvyrá joaçá recoypý, omoĩ ñanderovái coty, opyrũ iáno, oiñypyrũ ma yvý. Coãy Yvyrá joaçá recoypý opytá voĩ terí yvý ytáno. Omoatá mánamõ yvý ytá, yvý oá ma. Upévaegui ogueraá y.

II. Aégui Ñanderuvuçú ojoú Ñanderú Mbaecuaá oirúno. Aégui Ñanderuvuçú eí Mbaecuaá upé: „Jajoú cuñã!“ Aéno Ñanderú Mbaecuaá eí: „Manãe pã jajoúta cuñã?“ Ñanderuvuçú eí: „Jajoúne ñaépy!“ Aégui ojapó ñaé, aégui ojaoí ñaé. Arépy eí Ñanderuvuçú Mbaecuaá upé: „Tereó echá ñaépy cuñã!“ Oó oechá Ñanderú Mbaecuaá, cuñã oí ma ñaépy. Aégui ogueraá gupivé.

III. Aépy Ñanderuvuçú ojapó góy yvý ytá mbytépy. Aépy eí Ñanderú Mbaecuaá upé: „Tereó eaangá cuñã!“ Ñanderú Mbaecuaá oó oaangá cuñã. Nombojeeacéi guaý Ñanderuvuçú revé, aépy Ñanderú Mbaecuaá guaý omboipyé. Aépy peteĩ enguívaecý: Oicó Ñanderuvuçú raý, Ñanderú Mbaecuaá raý avé, mocõi ocyryépy. Aé riré Ñanderú Mbaecuaá oó.

IV. Aégui Ñanderuvuçú ojapó cóy. Ojapó oóvy, aquyquérupi avatí ijaguyjé ma oóvy. Aégui oú góypy, ocarú. Aégui guembirecó upé: „Tereó ñandecóypy erú avatiquý jaúvaena.“ Aépy Ñanderuvuçú rembirecó eí omé upé: „Coãy avé ereó erembaeapóvy curí vaerií avé tereó avatí erú, eré chévy! Nderaý ryrú ey arecó, Mbaecuaá raý ryrú arecó!“ Aépy Ñanderuvuçú rembirecó oipyý yruagué, oó cóypy.

V. Aépy Ñanderuvuçú oipyý jiaçaá, mbaracá, yvyrá joaçá avé, jiguacá omoĩ oacáre. Oce, onimbojeré, oó. Omaé Jaguareté ypý rapépy, ojatycá yvyrá joaçá, ojopiá guaquycué.

VI. Embirecó omaé jevý cóygui oúvy óypy. Omaéno ndoicovéi ma Ñanderuvuçú. Embirecó oipyý caayguá, omondé tacuá avé, oce onimbojeré, oó omé raquycuéri, oó.

VII. Pe naĩ oó ápy, imembý oipotá yvyrá potý. Omboí yvyrá potý omembý upé, oó. Aépy ocuaocuá omembý ryrúre, oporandú omembý upé: „Qui rupi pã nderú oó raé?“ — „Co rupi oó!“ Pe naĩ oó ápy, imembý oporandú jevý yvyrá potýre. Omboí jevý yvyrà potý, aipó ojopí cávy. Aépy eí omembý upé: „Maéna pã catúpy ereiñeý výri avé yvyrá potý ereipotávy cávy chijopí ucá?“ Ipochý ma imembý.

VIII. Aégui oó jevý, omaé yvyrá joaçápy. Aégui oporandú jevý omembý upé: „Qui rupi pã nderú oó?“ — „Co rupi oó!“ Omombeú Jaguareté ypý rapé. Oó, omaé Jaguareté róypy. Jaguareté jaryi eí ichupé: „Ejó co ápy, toroñomi chimembyretágui. Chimembyretá ndijaracuaaporãi eávae!“ Ojaoí ñaé guaçúpy.

IX. Aégui caaruí imembyretá omaé ma, oguerú tajaçú aygueygué ojaryi upe. Taquycué oúvae ndojucái mbaémo. Oú, omaé oúvy. „Nembaé joujoú rity pa raé, aí jaryi!“ Aépy opó ñaére, omboaí ñaé, aépy ojucá Ñanderuvuçú rembirecó. Eí Jaguareté jaryi: „Taĩveý po avé curí mianinó! Eraá chévy mitã mocõivae, enoé chévy, y acúpy emoĩ, aúvaena!“

Fonte: NIMUENDAJÚ, 1914, p. 388.

Diferente do texto Guarani, Curt Nimuendajú, na etnografia sobre os Tembé, não desenvolve explicações mais detalhadas de como acessou as narrativas míticas, embora informe o nome de dois interlocutores que lhes forneceram versões dos mitos nas seguintes notas:

> Quando perguntei ao meu informante, Antonio Honoratu, se ele não se lembrava do nome de nenhum desses companheiros de Maíra, ele respondeu o de um, o cozinheiro, que era chamado de 'Adão' (NIMUENDAJÚ, 1915, p. 282).

> O velho chefe tembé, major Leopoldino do rio Guama, contou o começo da lenda dos gêmeos da seguinte forma: Maíra visitava toda noite uma mulher, sem fazer-lhe reconhecido. Ela pensava, inutilmente, em quem poderia ser o visitante secreto. Finalmente buscou jenipapo, ralou e colocou uma panela com uma cor azul escuro embaixo da rede. Quando Maíra voltou a noite, ela lhe perguntou: 'Pois quem é você?' 'Eu o sou', respondeu Maíra. Daí ela mergulhou a mão na tinta e enegreceu com isso o rosto dele. Quando Maíra viu no outro dia que estava marcado, ele seguiu caminho e nunca mais voltou para a mulher. Essa já estava grávida, etc. (NIMUENDAJÚ, 1915, p. 20, 282).

Em "As Lendas da Criação", ao dialogar sobre o tema da conflagração universal presente na mitologia Tupi, Nimuendajú apresenta uma nota na qual informa o nome de outro interlocutor Tembé que lhe forneceu uma dada versão mítica sobre o incêndio universal:

> O chefe Tembé Tukúra me contou que o *Tupána-miní* (Jesus Cristo), irado, teria lançado sua flecha numa rocha, brotando daí o dilúvio; duas crianças teriam sido salvas numa grande panela. O incêndio universal ter-se-ia originado por causa do incesto entre o sol e a lua (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 115).

Na caderneta "Sagen der Tembe: Die Totenseelen (Santo Antônio do Prata, PA, 1916)" que se encontrava no Arquivo Curt Nimuendajú no Museu Nacional, Elena Welper (2020, p. 300) identificou os seguintes informantes da pesquisa de campo dos Tembé: "Leopoldino Oliveira, Jose Levinho e Capitão Vicente Tucura".

Essas informações apontam para a mesma prática metodológica que Nimuendajú usou com os Guarani. Logo, os mitos que compõem a etnografia Tembé foram narrados por vários informantes que, como se vê na sua maioria, são chefes, o que lhe possibilitou, provavelmente, versões de um mesmo mito.

Mas, como já ficou claro, sendo o domínio da língua a chave de entrada para o conhecimento mitológico indígena, para Nimuendajú o conhecimento da língua estava associado a um movimento de observação de dentro da cultura, ou seja, o etnógrafo precisava se deslocar a uma condição de "nativo" o que lhe garantiria conhecer o que ele chamou de "concepções fundamentais". A falta desses procedimentos na pesquisa de campo provocava, ao entender de Nimuendajú, a apreensão de elementos narrativos limitados do universo cosmológico indígena, o que explicava na produção etnográfica da época a recorrência de registros do que ele chama de fábulas de animais, como se tal tema mítico delimitasse a religião

ameríndia. Essa linha metodológica é esclarecida por Nimuendajú na seguinte passagem de "As Lendas da Criação:

> [...] grande é o número de fábulas de animais. Estes são os elementos que mais facilmente se obtêm do índio, que ele menos teme comunicar ao estranho. Por isso, este tipo de mito foi mais frequentemente observado e detalhadamente registrado. Disto decorre facilmente a impressão de que a religião dos índios consiste apenas nestas fábulas ou que, pelo menos, elas constituem seu elemento principal. Se, contudo, o observador tivesse sempre sido considerado pelos índios como companheiro de tribo e de crença, e tivesse tido o domínio de sua língua, o quadro das religiões sul-americanas originais ter-se-ia configurado, provavelmente, como diferente sob muitos aspectos, e menos primitivo e rústico na sua totalidade, do que é hoje em geral o caso, devido à forma de observação empregada. É impossível exigir de um índio a tradução numa língua europeia de mitos como o Iñypuru, que se conformasse ao espírito do original. Ao passo que nós precisamos procurar encontrar as concepções fundamentais da religião original, o índio pressupõe, como absolutamente naturais e óbvias, este conhecimento e um número de outros que o observador normalmente não possui (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 110).

Além de informar as instruções metodológicas que lhe assegurava os dados para compor suas etnografias, Nimuendajú desvenda nesta citação sua compreensão de mito como elemento da religião indígena. Nesse sentido, ao que tudo indica, a utilização nos textos de Nimuendajú dos termos em alemão *Sage* e *mythe* são entendidos como sinônimo pelo etnógrafo. Esse entendimento é dado por Eduardo Viveiros de Castro e Charlotte Emmerich (NIMUENDAJÚ, 1987, p. xlii), quando da tradução de As lendas da criação, ao oferecerem a seguinte explicação: "No título da obra e no corpo do texto, traduzimos *'Sage'* por 'lenda' uma vez que Nimuendaju usa também, eventualmente, a palavra *'Mythe'* 'mito' – embora não pareça haver qualquer distinção conceitual subjacente à escolha destas palavras pelo autor".

Uma pesquisa de campo manifestada na necessidade do etnógrafo se envolver com o grupo estudado ao ponto de ser reconhecido pelos mesmos "como companheiro de tribo e de crença" (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 110), reflete a base do movimento metodológico com que Nimuendajú se valia para o conhecimento das "concepções fundamentais da religião original" indígena. Nesse sentido, ao tratar o conhecimento mítico como elemento da religião ameríndia, sou levada a interpretar o repertório de mitos que Curt Nimuendajú organiza em sua etnografia sobre os Tembé como sendo os elementos da religião desse grupo que o etnógrafo conseguiu acessar nos contextos elencados no segundo capítulo desta dissertação.

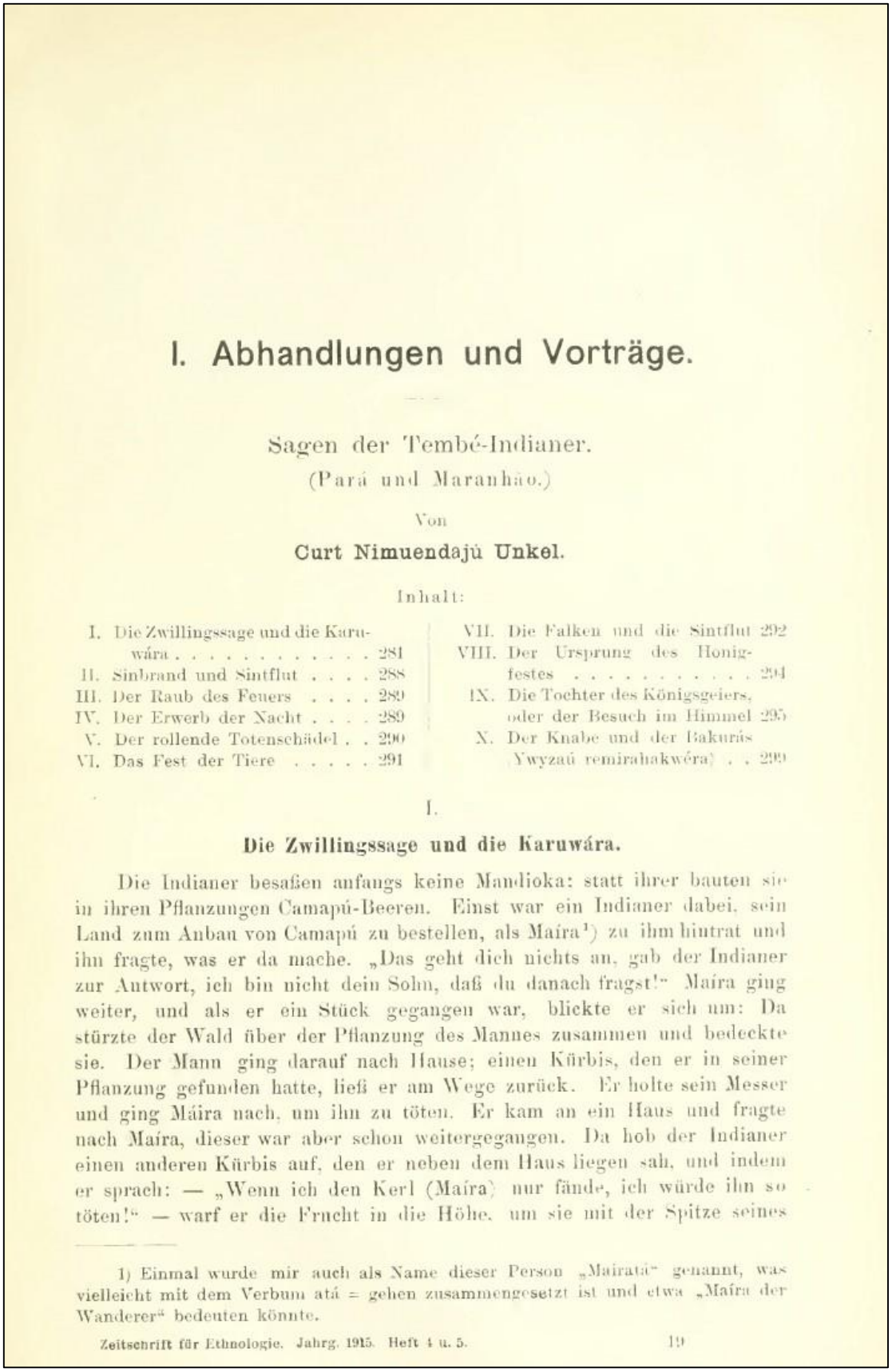
De todo modo, apesar de Nimuendajú não ter sistematizado de forma mais clara sua metodologia de pesquisa de campo, as informações aqui apresentadas revelam que seus empreendimentos de pesquisa estavam alinhados com as orientações da etnologia alemã em voga na época pela via da etnografia de salvamento, que ele conhece a partir dos trabalhos dos americanistas alemães elencados neste capítulo. Essa orientação explica, por exemplo, a

necessidade de Curt Nimuendajú (naquelas circunstâncias das políticas indigenistas entre os Tembé) coletar narrativas míticas e listas de vocabulários. Em outras palavras, era o registro dos povos, passível de extinção, a força motriz que parece engendrar a produção etnográfica de Curt Nimuendajú.

3.2 AS NARRATIVAS TEMBÉ POR CURT NIMUENDAJÚ

Como já exposto, a agenda etnográfica de Nimuendajú nas dependências do posto indigenista do SPILTN, entre o Pará e Maranhão, resultou na etnografia "Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão)" – Mitos dos índios Tembé (Pará e Maranhão) publicada em alemão na ZfE em 1915.

Figura 11: Recorte do texto Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão)



I. Abhandlungen und Vorträge.

Sagen der Tembé-Indianer.

(Pará und Maranhão.)

Von

Curt Nimuendajú Unkel.

Inhalt:

I. Die Zwillingssage und die Karuwára 281
II. Sinbrand und Sintflut 288
III. Der Raub des Feuers 289
IV. Der Erwerb der Nacht 289
V. Der rollende Totenschädel . . 290
VI. Das Fest der Tiere 291
VII. Die Falken und die Sintflut 292
VIII. Der Ursprung des Honigfestes 294
IX. Die Tochter des Königsgeiers, oder der Besuch im Himmel 295
X. Der Knabe und der Bakurás (Ywyzaú remirahakwéra) . . 299

I.

Die Zwillingssage und die Karuwára.

Die Indianer besaßen anfangs keine Mandioka: statt ihrer bauten sie in ihren Pflanzungen Camapú-Beeren. Einst war ein Indianer dabei, sein Land zum Anbau von Camapú zu bestellen, als Maíra[1]) zu ihm hintrat und ihn fragte, was er da mache. „Das geht dich nichts an, gab der Indianer zur Antwort, ich bin nicht dein Sohn, daß du danach fragst!“ Maíra ging weiter, und als er ein Stück gegangen war, blickte er sich um: Da stürzte der Wald über der Pflanzung des Mannes zusammen und bedeckte sie. Der Mann ging darauf nach Hause; einen Kürbis, den er in seiner Pflanzung gefunden hatte, ließ er am Wege zurück. Er holte sein Messer und ging Máira nach, um ihn zu töten. Er kam an ein Haus und fragte nach Maíra, dieser war aber schon weitergegangen. Da hob der Indianer einen anderen Kürbis auf, den er neben dem Haus liegen sah, und indem er sprach: — „Wenn ich den Kerl (Maíra) nur fände, ich würde ihn so töten!“ — warf er die Frucht in die Höhe, um sie mit der Spitze seines

1) Einmal wurde mir auch als Name dieser Person „Mairatá“ genannt, was vielleicht mit dem Verbum atá = gehen zusammengesetzt ist und etwa „Maíra der Wanderer“ bedeuten könnte.

Fonte: NIMUENDAJÚ, 1915, p. 281.

Esta publicação passou por traduções ao português que tornaram possíveis tal produção ao público brasileiro. Uma primeira versão em português desta etnografia foi mediada por Herbert Baldus, como revela aquele conjunto de correspondências já mencionadas nessa dissertação. Baldus, interessado em organizar um material sobre mitos indígenas para seus alunos, remete em carta a seguinte indagação a Curt Nimuendajú:

> [...] É que nesse momento eu estou tentando copilar uma coleção de mitos para os meus alunos como documento psicológico, a qual mais tarde gostaria de eventualmente publicar. Sendo assim, queria lhe perguntar se o senhor ainda tem um exemplar do seu trabalho sobre a religião Xipáya e, eventualmente, ainda outros mitos que poderia me ceder para esta finalidade. Além disso, gostaria de pedir sua autorização para traduzir e mimeografar os seus trabalhos publicados em inglês e alemão, na medida em que interessem aos meus alunos. As traduções depois ficariam à sua disposição (Herbert Baldus para Curt Nimuendajú, 7 de março de 1941, apud Welper, 2019, 122).

Apesar da demora de alguns meses, devido a viagem que realizou ao estado do Amazonas em visita aos Ticuna, a resposta de Nimuendajú veio na carta de outubro de 1941, na qual afirma que:

> Textos de mitos, eu tenho aos montes. Além dos publicados, mais ou menos 200 não publicados, que se encontram quase todos nas mãos de Lowie: 10 lendas dos Ramkokamekrá, 2 dos Apinajé, 2 dos Kre'pi'mkateye, 1 dos Pukobyé, 8 dos Xerente, 24 dos Kamakã, 4 dos índios de Santa Rosa-Bahia (mistura de Kariri e Tupinaki), 35 dos Botocudos de Minas, 32 dos Kayapó do norte, 66 dos Ticuna, 1 de Kuniba (Aruak do Jandiatuba), 2 dos Tembé, 2 dos Mura e alguns fragmentos da mitologia dos Kaingang. Dos publicados, infelizmente, não tenho mais separatas (Curt Nimuendajú, 9 de outubro de 1941, apud WELPER, 2019, p. 123).

Na sequência das correspondências Baldus sugere a tradução de alguns trabalhos de Nimuendajú, dentre os quais cita o texto sobre os mitos Tembé, como se vê no diálogo entre eles:

> Outra questão é a tradução para o português de alguns de seus trabalhos menores, afim de torná-los acessíveis aos meus alunos numa edição mimeografada. Gostaria de utilizar dessa maneira exclusiva a *Organização Dual e Estrutura Social dos Ramkokamekrá*, o artigo Xerente e as lendas Tembé e peço a sua autorização para tanto. Evidentemente, lhe enviarei exemplares das traduções mimeografadas, que poderá imprimir à vontade: p. ex., pela revista de Sociologia daqui que possui uma seção etnológica sob a minha direção, ou por qualquer outra revista brasileira. Em todo caso ficaria grato se o senhor me respondesse em breve a respeito disto (Herbert Baldus para Curt Nimuendajú, 21 de outubro de 1941, apud Welper, 2019, p. 125-126).

> Dos meus trabalhos relacionados o senhor pode traduzir à vontade: "Sage der Tembé-Indianer", "Social Structures" e "Associations". Do "Dual Organizationn", porém, não sou o único autor, portanto, não posso dispor dele sozinho (Curt Nimuendajú para Herbert Baldus, 2 de novembro de 1941, apud Welper, 2019, p. 128).

Com a autorização Herbert Baldus faz a tradução da etnografia das narrativas míticas Tembé, chegando a enviar um exemplar mimeografado à Nimuendajú em 1943. Já na carta de

janeiro de 1945, Baldus, que estava interessado no mito Tembé "Caveira que Rola" para compor sua tão comentada publicação sobre mitos, escreve ao etnógrafo:

> [...] quero lhe perguntar se ficou contente com a versão portuguesa da "Caveira que Rola" (Sagen der Tembé Indianer, p 290 f.), inserida na tradução das lendas, cuja edição mimeografada feita pela Escola L. de Sociologia lhe mandei há alguns anos? Pois eu gostaria de incluí-la também em minha projetada e já várias vezes mencionada coleção (Herbert Baldus para Nimuendajú, 31 de janeiro de 1941, apud Welper, 2019, p. 184).

Porém, Nimuendajú confessa que apesar de ter recebido o material da tradução não se lembrava onde havia guardado e ficou envergonhado de solicitar outro exemplar. Baldus responde dizendo que infelizmente não tinha mais cópias desse material, mas lhe envia a tradução do mito "Cabeça que Rola" para apreciação de Nimuendajú na carta de fevereiro de 1945, ao que Nimuendajú responde no mesmo mês, como apresento a seguir:

> Envio, junto com a carta, a tradução de "CABEÇA QUE ROLA", pedindo-lhe a sua opinião. Traduzi "Totenschadel" simplesmente por "cabeça", pois acho que isto corresponde melhor à ideia do que caveira, isto é "cabeça desencarnada (Herbert Baldus para Nimuendajú, 14 de fevereiro de 1945, apud Welper, 2019, p. 187).

> A cabeça que rola: remeto-lhe, juntamente com a carta, a minha tradução da mesma lenda. As diferenças são tão insignificantes, que deixo inteiramente ao critério do Sr. a escolha entre as duas traduções (NIMUENDAJÚ, 23 de fevereiro de 1945, apud Welper, 2019, p. 191).

De fato Baldus publica esta narrativa Tembé em seu livro Lendas dos Índios do Brasil em 1946. Anteriormente a esse trabalho de 1946, ele publicou no livro Ensaios de Etnologia Brasileira em 1937 a narrativa Tembé "A filha do urubu-rei ou visita ao céu". Na Secção Etnológica da Revista de Sociologia de 1951, Baldus publica a tradução das outras narrativas que compõem a etnografia de Nimuendajú (exceto as citadas anteriormente), com o título "Mitos do índios Tembé do Pará e Maranhão". Assim, a partir da tradução e das publicações espaçadas de Baldus, tem-se a primeira versão em português da etnografia "Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão)".

Uma outra versão em português foi organizada pelo do próprio Nimuendajú no manuscrito "Coletânea de Lendas" de 1945. A ideia da organização desse manuscrito foi suscitada por Baldus, que preocupado em ajudar financeiramente o amigo, considerou na ocasião a possibilidade de uma publicação com todo aquele acervo de mitos que Nimuendajú havia comentado na carta outubro de 1941.

> Não vejo melhor possibilidade para arranjar rapidamente algum dinheiro do que publicar. O Sr. disse que, no momento, não possui nada que possa publicar. Quero lembrar que me contou outrora de sua grande coleção de mitos inéditos. Acho ótima a ideia de reunir todo o seu material mitológico de diferentes tribos junto com aquele que já foi publicado (Tembé, Apapocúva, Xipaia etc.) como inédito num volume da

> série Brasiliana (em língua portuguesa). Com os meus amigos da Companhia Editora Nacional, posso facilmente arranjar a publicação e, principalmente, também o pagamento adiantado logo que o manuscrito estiver aqui. A tiragem nessa série costuma ser de 2.000 exemplares, sendo 10% do preço pago no momento da impressão. Se, por exemplo, seu livro fosse vendido nas livrarias por 15 cruzeiros, o senhor receberia, nesse momento, 3 contos (dos quais talvez 2 adiantados). É muito provável porém, que hoje isto saia mais caro, o que significaria maior lucro para o Sr. […] Aliás, as lendas também já foram traduzidas para o português. Mandei-lhe um exemplar mimeografado pela Escola de Sociologia de S. Paulo. Recebeu? Em todo caso, o amigo já poderia utilizar essa tradução para a sua "Mitologia Brasileira", depois de melhorá-la convenientemente (Herbert Baldus para Nimuendajú, 19 de fevereiro de 1943, apud WELPER, 2019, p. 144).

Agradecido com a solicitude do amigo Baldus em propor uma solução às suas dificuldades financeiras, Nimuendajú muito gostou da ideia de um livro composto pelos mitos por ele coletados. Mas ao mesmo tempo confessa seu desagrado com relação a editora sugerida pelo amigo, além de considerar que a organização de tal publicação levaria um tempo que não condizia com os recursos que ainda lhe restavam na ocasião.

> Achei de fato excelente a ideia de reunir num só volume todas as lendas publicadas e inéditas. Nunca tive esta ideia, mas creio que daria um livro que teria alguma saída. Para lhe falar com franqueza, porém, eu criei certo receio em relação a essa Companhia Editora Nacional, uma vez que esses senhores tiveram o desplante de pagar ao Sr. e a seu colaborador 3 contos de réis pelo "Dicionário de Etnologia e Sociologia"! Se fizeram isto a um "amigo", o que não farão com um inimigo como eu! E enquanto o diabo esfregasse um olho eu teria – mediante um contrato muito bem redigido – perdido os direitos sobre o meu material – ao qual eu quero muito bem, porque sei o que me custou – em troca de um "prato de lentilhas"! Mesmo na minha situação difícil de agora, eu teria mais satisfação em oferecer um trabalho meu gratuitamente a uma revista científica, como fiz com os "Apinajé" e "Xerente", que dei a Lowie para traduzir e publicar, sem tirarmos lucro nenhum, nem ele, nem eu. Mas também não lhe darei nenhum outro porque achei um desaforo os editores me darem apenas 20 separatas do último desses trabalhos. [...] Mas com todos esses senões, acho que o Sr. tem toda razão quando escreve que a solução para mim está em publicar. O diabo é que não possuo mais os meios para trabalhar. A tradução e a anotação daqueles 250 ou 300 mitos levaria meses, e eu só tenho recursos para um, mal e porcamente (Curt Nimuendajú para Herbert Baldus, 13 de março de 1943, apud WELPER, 2019, p. 145).

A ideia do livro é levada adiante por Nimuendajú, porém ele fechou acordo desta publicação com o Museu Nacional, como relata no trecho da carta de janeiro de 1945 a Baldus: "Eu mesmo estou agora traduzindo todo meu material de lendas já publicado e também o inédito, para ser publicado em português pelo Museu Nacional. São mais de 300 lendas" (Curt Nimuendajú para Herbert Baldus, 25 de janeiro de 1945, apud WELPER, 2019, p. 182). Segundo Welper (2020) ele finaliza este trabalho com 221 páginas em setembro de 1945, porém não enviou à diretora do Museu Nacional na ocasião, visto que pretendia incluir possíveis mitos dos Ticuna fruto da pesquisa que seria realizada em dezembro de 1945, e como se sabe, infelizmente ele não retornou desta viagem com vida.

O fato é que com a morte de Nimuendajú este manuscrito, incorporado a uma parte de seu acervo, ficou sob a guarda do Museu Nacional. Um movimento de divulgação desse material veio em 1986 por intermédio de Eduardo Viveiros de Castro e Charlotte Emmerich que organizaram a publicação de uma parte desse manuscrito na Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional com o título "Curt Nimuendajú: 104 mitos indígenas inéditos nunca publicados".

Na introdução desta publicação, Viveiros de Castro (1986, p. 66) relata ter encontrado no Arquivo Nimuendajú do Museu Nacional, "uma coletânea de mitos indígenas (um original e duas cópias-carbono, datilografadas pelo próprio Nimuendajú, com anotações e correções à margem de lápis, devidas provavelmente à professora Heloisa Alberto Torres)", ainda descreve que "397 relatos nela contidos são divididos por tribo, e cada conjunto é precedido de uma breve notícia etnográfica, especificando quase sempre a data e as condições da coleta". Sendo assim, o critério utilizado para esta publicação foi o de priorizar os mitos inéditos, o que deixou de fora as narrativas Tembé.

As narrativas Tembé organizadas por Nimuendajú no manuscrito "Coletânea de Lendas" foram publicadas pela antropóloga Elena Welper (2020) na edição número 63 do Anuário Martius-Staden-Jahrbuch com o título "Mitos Tembé".

Ainda sobre esta publicação é importante destacar que nela constam 24 narrativas míticas Tembé, sendo uma inédita ("A tapera das almas") que não se encontra no texto em alemão de 1915, uma vez que foi coletado em 1916 entre os Tembé na Colônia Indígena Santo Antônio do Prata. Outra questão é em relação a organização que Nimuendajú fez da narrativa "Die Zwillingssage und die Karuwära" (A Lenda dos gêmeos e o Karuwära) publicada em 1915 como um texto corrido e que no manuscrito de 1945 esta mesma narrativa aparece dividida em 14 títulos, o que interpreto como uma forma de dar relevo às diferentes ações dos personagens e assim tornar o texto mais compreensivo.

Como se vê, esta etnografia passou por uma trajetória em relação a sua divulgação ao público brasileiro, que partiu da oralidade Tembé para ser transposta à escrita alemã, até chegar a ser traduzida ao português, podendo hoje ser revisitada e pensada para além de um simples texto, ganhando a dimensão de memória narrativa dos Tembé fruto de um contexto específico.

Dito isso, considerei importante terminar este capítulo apresentando o modo como esse repertório narrativo Tembé foi disposto nessas três publicações referidas acima, e ao mesmo tempo oferecer uma síntese dessas narrativas que tanto foram citadas ao longo desse trabalho. Como assinalei na introdução desta dissertação, não foi meu propósito neste trabalho analisar essas narrativas, haja vista que considero mais interessante faze-lo a partir da interlocução com

os Tembé. Mas gostaria de ao menos compartilhar uma apresentação desta etnografia, e o faço por meio dos quadros abaixo, construídos a partir da estrutura das publicações de 1915; 1951 e 2020, acrescentando no último quadro uma síntese das narrativas. Se ao longo dos capítulos minha intenção foi o de revisitar o contexto e o modo de produção da etnográfica, agora apresento o repertório narrativo dos Tembé coligido por Curt Nimuendajú.

Quadro 1: Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão)

ETNOGRAFIA DAS NARRATIVAS TEMBÉ POR CURT NIMUENDAJÚ		
PUBLICAÇÃO	**NARRATIVAS TEMBÉ**	**OBSERVAÇÃO**
SAGEN DER TEMBÉ INDIANER (PARÁ UND MARANHÃO). PUBLICAÇÃO DE CURT NIMUENDAJÚ DE 1915 NA ZEITSCHRIFT FÜR ETHNOLOGIE	**01. DIE ZWILLINGSSAGE UND DIE KARUWÁRA**	
	02. SINBRAND UND SINTFLUT	
	03. DER RAUB DES FEUERS	
	04. DER ERWERB DER NACHT	
	05. DER ROLLENDE TOTENSCHÄDEL	
	06. DAS FEST DER TIERE	
	07. DIE FALKEN UND DIE SINTFLUT	
	08. DER URSPRUNG DES HONIG-FESTES	
	09. DIE TOCHTER DES KÖNIGSGEIERS, ODER DER BESUCH IM HIMMEL	
	10. DER KNABE UND DER BAKURÁS (YWYZAÚ REMIRAHAKWÉRA)	

Quadro 2: Mitos dos índios Tembé do Pará e do Maranhão

ETNOGRAFIA DAS NARRATIVAS TEMBÉ POR CURT NIMUENDAJÚ		
PUBLICAÇÃO	**NARRATIVAS TEMBÉ**	**OBSERVAÇÃO**
MITOS DOS ÍNDIOS TEMBÉ DO PARÁ E MARANHÃO (PUBLICAÇÃO TRADUZIDA E ORGANIZADA POR HERBERT BALDUS NA REVISTA SOCIOLOGIA EM 1951 A PARTIR DO TEXTO SAGEN DER TEMBÉ INDIANER (PARÁ UND MARANHÃO)	**01. O MITO DOS GÊMEOS E O KARUWÁRA**	**Nesta publicação não contam as narrativas *A filha do urubu-rei ou vista do céu* e *A caveira rolante*, publicadas por Herbert Baldus respectivamente nos livros *Lendas dos Índios do Brasil* (1946, p. 47- 49) e *Ensaios de Etnologia Brasileira* (1937, p. 251-258)**
	02. INCÊNDIO MUNDIAL E DILÚVIO	
	03. O ROUBO DO FOGO	
	04. A AQUISIÇÃO DA NOITE	
	05. A FESTA DOS ANIMAIS	
	06. ORIGEM DA FESTA DO MEL	
	07. O MENINO E O BACURAU (YWYZAÚ REMIRAHAKWÉRA)	

Quadro 3: Mitos Tembé

ETNOGRAFIA DAS NARRATIVAS TEMBÉ POR CURT NIMUENDAJÚ			
PUBLICAÇÃO	**NARRATIVAS TEMBÉ**	**SÍNTESE DAS NARRATIVAS**	**OBSERVAÇÃO**
MITOS TEMBÉ **(PUBLICAÇÃO ORGANIZADA PELA ANTROPÓLOGA ELENA WELPER A PARTIR DO MANUSCRITO COLETÂNEA DE LENDAS ORGANIZADO POR CURT NIMUENDAÚ EM 1945)**	**1. MAÍRA E OS GÊMEOS: MAÍRA E OS HOMENS** **2. A MULHER DE MAÍRA** **3. GÊMEOS E OS JAGUARES** **4.VINGANÇA DOS GÊMEOS** **5. O ROUBO DO ANZOL** **6. O ENCONTRO COM O PAI** **7. O ARCO DE AZÁN** **8. A TAPAGEM DO AZÁN** **9. O AZÁN DE CABELOS COMPRIDOS** **10. O BANHO DE AZÁN** **11. O AZÁN DE PERNAS COMPRIDAS** **12. MAIRAÍRA DESAFIA SEU PAI** **13. A PARTIDA DOS GÊMEOS** **14. MAÍRA E OS KARUWÁRA**	Essas narrativas contam as dinâmicas histórias de Maíra. Maíra se configura como um ser andante que ao longo da narrativa vai se relacionar com diversas histórias como: a transformação de paus em maniva concedendo aos Tembé a cultura da mandioca; a criação de sua companheira e a gesta de seus filhos. Mas grande parte da narrativa se relaciona a Maira e os gêmeos Mairaíra e Mukuraíra, que são frutos da cópula da mulher com Maíra e Mucura. Ao logo da narrativa os gêmeos estão sempre à procura do pai (Maíra) e nessa missão vão protagonizar dinâmicas histórias começando pela morte da mãe ocasionada pelos jaguares, que provocou a vingança dos gêmeos. Na sequência os gêmeos encontram Maíra que vai dar ordens para eles descobrirem várias ações de Azán, o que gera inúmeras traquinagens dos gêmeos com esse personagem, até o momento que eles partem para longe do pai. Por fim, a narrativa discorre sobre a morada de Maíra, um lugar chamado Ikaiwerá.	Esses quatorzes títulos correspondem na publicação de 1915 a uma única narrativa intitulada Die zwillingssage und die Karuwara (O Mito dos gêmeos e o Karuwara)

MITOS TEMBÉ **(PUBLICAÇÃO ORGANIZADA PELA ANTROPÓLOGA ELENA WELPER A PARTIR DO MANUSCRITO COLETÂNEA DE LENDAS ORGANIZADO POR CURT NIMUENDAÚ EM 1945)**	**15. INCÊNDIO MUNDIAL E DILÚVIO**	A narrativa discorre sobre uma criança, que a mando de um homem, mergulhou uma vela acessa no rio, que queimou a água e incendiou a terra. O fogo destruiu toda a humanidade, exceto uma mulher grávida e seu filho que se esconderam. Ao término do fogo encontraram sementes de mandioca. Na sequência veio muita chuva e os dois se salvaram em uma canoa. E quando a água escorreu eles plantaram as sementes de mandioca.	
	16. O ROUBO DO FOGO	A narrativa fala de um tempo em que só o urubu rei tinha o fogo. O que dificultava a vida dos Tembé, já que estes só podiam assar a carne com o calor do sol. E para resolver essa situação os Tembé articularam estratégias para trair os urubus. E assim, um velho pajé conseguiu um tição e colocou fogo nas árvores em que da madeira saia as varas que se produzia o fogo	
	17. A AQUISIÇÃO DA NOITE	Narra o tempo em que os Tembé dormiam no claro porque sempre era dia, e por isso desejavam a escuridão. E foi quebrando os potes que continham a noite, vigiados por um velho Azán, que os Tembé conseguiram a noite e os animais noturnos.	
	18. A CAVEIRA ROLANTE	Narra a história de um grupo de caçadores que haviam caçado diversos tipos de animais que se distribuíam sobre o moquém (grelhas) e as carcaças se espalhavam ao redor. Os caçadores se retirando do acampamento deixaram um menino para cuidar da carne, e este presenciou a visita de um homem que observou com expressão carrancuda a caça morta. Os caçadores não acreditaram no acontecido. Mais o pai e o menino desconfiados se retiraram do lugar, e ao longe escutaram vozes de animais e gemidos humanos, que o pai considerou ser curupira matando os homens. Na volta ao acampamento encontram os restos do caçadores, e uma Cabeça começou a falar e perseguir o pai. Mas ao final a Cabeça foi morta pela flecha do pajé.	

MITOS TEMBÉ **(PUBLICAÇÃO ORGANIZADA PELA ANTROPÓLOGA ELENA WELPER A PARTIR DO MANUSCRITO COLETÂNEA DE LENDAS ORGANIZADO POR CURT NIMUENDAÚ EM 1945)**	**19. A FESTA DOS ANIMAIS**	Narra a festa que reuniu vários animais com danças e cantorias. Mas o jaguar velho, mesmo advertido por sua mulher, cantou "Tazahúpiréra imerú-merú!" (couro de queixada cheio de varejeiras) e "Arapuhápiréra imerú-merú!" (couro de veado cheio de varejeira) ofendendo e aborrecendo as queixadas os veados. Pelo mal comportamento do jaguar é que os animais hoje não são gente.	
	20. OS GAVIÕES E O DILÚVIO	Conta a história de dois irmãos que achando um ninho de gavião tentaram retirar o filhote. O irmão mais velho subia enquanto o irmão menor ajudava estendendo as varas. O irmão menor sentido que algo havia caído na sua cabeça solicitou ajuda da mulher do irmão mais velho gerando ciúmes neste. O irmão ciumento mandando que o outro continuasse o trabalho o abandonou na árvore cortando as varas que facilitava a descida. Depois de algum tempo a gavioa voltou ao ninho e encontrou o irmão menor ao que lhe contou o acontecido. As aves decidiram matar o irmão mais velho. Assim o irmão mais novo transformado em gavião e com a ajuda de outras aves de rapina mataram o irmão mais velho. A pedido dos gaviões o homem volta para a aldeia em forma humana para buscar os pais. E reunidos na casa de dança esta subiu aos céus, fato que ninguém da aldeia nem os pajés conseguiram impedir. Depois do ocorrido veio a chuva fazendo a água subir ao que morreu muita gente afogada.	
	21. A ORIGEM DA FESTA DO MEL	Discorre sobre dois irmãos, em que um deles fez uma tocaia na copa da árvore (aziwa-iwá) para pegar araras. E tendo já matado várias araras, chegaram dois jaguares (ae-sawára) trazendo néctar para árvore. Admirado do que viu, o homem não teve coragem de atirar nos jaguares. O seu irmão certo dia quis também caçar e recebeu advertência do homem para não matar os jaguares que ele iria encontrar. Porém ao ver os jaguares o irmão lhes atirou flechas o que ocasionou uma tempestade que o matou. Os jaguares levaram o cadáver do morto para o mundo inferior. E o homem imaginando que seu irmão não havia seguido seu conselho foi a sua procura que o levou ao buraco de formigas. Transformado em formiga o homem chegou na aldeia dos jaguares onde se encontrava o cadáver do irmão. Avistou na casa umas cabaças com mel que debaixo delas os jaguares dançavam e cantavam. E assim o homem aprendeu as cantigas e voltando para o mundo superior contou o que havia aprendido.	

MITOS TEMBÉ **(PUBLICAÇÃO ORGANIZADA PELA ANTROPÓLOGA ELENA WELPER A PARTIR DO MANUSCRITO COLETÂNEA DE LENDAS ORGANIZADO POR CURT NIMUENDAÚ EM 1945)**	**22. A VISITA DO CÉU**	A narrativa fala de um homem que raptou uma das moças-urubu para ser sua companheira. Acabaram se gostando, casaram-se e tiveram um filho. Um certo dia a mulher propôs ao homem que fizessem uma visita ao pai, o Urubu-Rei que morava no céu. O homem conheceu o sogro, mas este não gostava do genro já ele havia raptado sua filha. O Urubu-Rei submeteu o homem a várias missões com o objetivo de mata-lo. A cada missão o homem sempre era ajudado e protegido por alguém, o que deixava o sogro furioso. Depois da última tentativa que o velho Urubu-rei empreendeu para matar o homem, a mulher decidiu voltar com sua família para casa. Mas o Urubu-rei contrariado mandou os urubus-pretos atrás deles, que foram golpeados pela mulher. E assim conseguiram voltar para casa.	Na publicação de 1915 esta narrativa aparece com o título Die Tochter des Königsgeiers, oder der Besuch im Himmel (A filha do urubú-rei ou visita ao céu)
	23. OS ERROS DE UM MENINO: IWISAÚ-REMIRAHÁ-KWERÁ, OU AQUELE QUE FOI LEVADO PELO BACURAU	A narrativa relata a história de um menino que desafiou a natureza perseguindo o bacurau, e por isso se perdeu de sua mãe. Ao tentar retornar ao lugar de onde se perdeu passou por várias aventuras na mata, sempre escapando da morte. No final ele acha a roça no qual vira sua mãe pela última vez. No reencontro sua mãe não consegui conter a emoção de encontrar o filho, porém esse não podia mas conviver com ela pois havia se tornado um ser encantado.	Na publicação de 1915 esta narrativa aparece com o título Der Knabe und der Bakurás - Ywyzaú remiremirahakwéra (O menino e o bacurau)
	24. A TAPERA DAS ALMAS DE DEFUNTOS	Narra a história de um grupo de homens que haviam roubado cana de flechas de uma outra aldeia. E descobrindo o furto os homens dessa aldeia fizeram tocais e mataram os ladrões. Depois de um tempo as mulheres dos homens mortos convencidas de que esses tinham caído em alguma tocai inimiga, retirara-se da aldeia para outro lugar por medo. Mas uma delas e seus filhos voltaram para a aldeia abandonada. Ao entardecer ouviram vozes e passos que a mãe disse aos filhos ser o pai. De noite os homens entraram na aldeia e cantando e dançando. O marido da mulher entrou a casa pedindo que ela colocasse a sua rede, e assim ele dormiu. A meia noite ele começou a gemer, e a mulher ao iluminar a rede viu o corpo do marido com golpes de terçado cheio de vermes. Logo a mulher percebeu que seu marido estava morto, e se escondeu com filhos. Voltando para junto dos outros contou o ocorrido. Mas um homem curioso voltou a aldeia abandonada para ver as almas. Escondido no jirau presenciou as almas que chegavam ao entardecer tocando maracas e cantando. E assim, os Tembé passaram a conhecer as “cantigas das sombras dos defuntos”.	

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Foi um quebra cabeça... Um quebra cabeça em que as peças estavam dispersas em referências bibliográficas, documentos publicados e (infelizmente) na ausência de arquivos. Assim enxergo o percurso dessa dissertação que se inclinou em revisitar uma etnografia de Curt Nimuendajú.

Da vasta produção etnográfica de Nimuendajú, a que tomei como objeto de minha investigação, a etnografia Mitos Tembé, não se insere naquelas consideradas de caráter mais denso publicadas por esse autor, o que poderia passar como um trabalho de menor importância pelo seu estilo literário, dado ao seu conteúdo específico: narrativas míticas. Mas esta etnografia ganha aqui um olhar interessante quando vista por meio do contexto e do modo de sua produção, que inevitavelmente se reflete no autor e no grupo indígena a que se refere.

A etnografia em questão nada mais é que a materialidade de uma experiência marcada pelo tempo e pelo espaço, em que, nessas duas dimensões, orbita Curt Nimuendajú, evocando um modo de se fazer pesquisa sobre grupos indígenas no início do século XX, e os Tembé Tenetehara vivenciando mais um dos tantos ambientes de contato interétnico a que foram submetidos, agora entre as ações do SPILTN e a missão religiosa capuchinha.

Esse modo de experiência representada por uma textualidade acerca da cultura daqueles que ficaram conhecidos na linguagem antropológica como o "Outro", não passou sem a problematização (pela via da crítica pós-moderna) do que se denominou, nos termos de James Clifford (2011), de "autoridade etnográfica". Não tem como olhar hoje a história da antropologia e negar tal crítica. Fato que gerou ao longo desta dissertação certo mal-estar, pois este trabalho revisitou um passado onde a experiência de pesquisa se valia de uma relação hierárquica de quem pesquisava e de quem era o "objeto" da investigação, tendo como resultado uma escrita monológica que, para a crítica pós-moderna, "encena uma estratégia específica de autoridade" (CLIFFORD, 2011, p. 21).

Mas mesmo enfrentando um estranhamento provocado pela crítica da representação, a etnografia de Nimuendajú sobre os Tembé suscitava curiosidade. Por não se tratar de uma textualidade de caráter etnográfico convencional (comparado a Argonautas do Pacífico de Malinowski), o texto Mitos Tembé não dialoga as nuances da experiência de Nimuendajú entre os Tembé, permite somente acessar um aspecto do que foi o encontro etnográfico, no caso o compartilhamento de um repertório narrativo desse grupo indígena. Assim, para conhecer os bastidores desta experiência, a dissertação percorreu pelo contexto e as orientações que permitiram a feitura da produção textual.

E para acessar essa experiência tive Curt Nimuendajú como interlocutor da pesquisa, quando percorri pela sua biografia situada para chegar ao objetivo proposto desta dissertação. A biografia de Nimuendajú apresentou sua inserção nas pesquisas com povos indígenas pela via de relações institucionais (CGGSP, Museu Paulista, SPILTN) que permitiram sua inscrição no campo de um conhecimento científico, que ele encenava de um modo próprio, porém não sem orientação.

E ao perseguir o contexto da etnografia em questão, encontro no SPILTN o elo que liga Nimuendajú aos Tembé Tenetehara, instituição que configurou com estes duas formas distintas de relações. A relação de Nimuendajú com o SPILTN se estabelecia na função de funcionário encarregado de efetivar uma das ações do órgão, no caso, a pacificação dos aguerridos Ka'apor nas mediações dos estados do Maranhão e Pará. Logo, o etnógrafo como representante do Estado brasileiro através da implementação da política indigenista da época.

Já no caso dos Tembé a relação era através das ações indigenistas do SPILTN na região em questão, vivenciando mais um processo (como tantos outros evidenciados no capítulo 2) de assimilação e integração a sociedade brasileira, sendo conduzidos, a partir da ideia de progresso, a se transformarem em trabalhadores rurais.

E foi nas circunstâncias das mediações de um posto indígena nas dependências do SPILTN, que Nimuendajú tem contato com os Tembé e colige material linguístico e narrativas míticas nos seis meses (entre 1914-1915) que esteve na região do Rio Gurupi.

Um outro contexto se apresentou a pesquisa quando tomo conhecimento do manuscrito "Coletânea de Lendas" de 1945 em que Nimuendajú, além das narrativas Tembé publicadas em 1915 na ZfE, acrescenta mais uma que ele conheceu entre os Tembé da Colônia Santo Antônio do Prata no estado do Pará. Fato que levou a outro grupo Tembé incorporado nas diretrizes da missão religiosa dos capuchinhos lombardos, como resgatei no capítulo 2. Nimuendajú que esteve na Colónia do Prata em 1916 por alguns meses (provavelmente levado pela ornitóloga Emilie Snethlage), repetiu a mesma agenda etnográfica anterior, material linguístico e narrativas míticas.

Mas o que orientou Curt Nimuendajú nestes contextos aos quais contatou os Tembé Tenetehara que o fez se interessar por aspectos linguísticos e cosmológicos? A partir das correspondências de Nimuendajú com Herbert Baldus encontro a resposta a essa pergunta. E como desenvolvi no 3 capítulo, foi comparando os Tembé aos Guarani, para saber em que se diferenciavam, que Nimuendajú repetiu o mesmo modelo de pesquisa que realizou em 1906 com os Apopokuva Guarani.

E foi analisando “As Lendas da Criação” que Nimuendajú apresentou a esta dissertação o modo como procedia na sua pesquisa de campo, que conjugava primeiramente conhecer a língua para assim acessar outras dimensões culturais como a cosmologia indígena.

Aquela imagem que se cristalizou sobre ele como um autodidata sem formação acadêmica foi se complexificando quando vejo que suas orientações teórico metodológicas se embasavam na etnologia sul-americanista alemã, uma vez que nomes como Karl Von den Steinen, Theodor Koch-Grünberg, Capistrano de Abreu, entre outros, são as referências por ele consultadas. E não só isso, ele empreendeu as mesmas diretrizes de pesquisa desses etnológos sul-americanistas: pesquisa empírica com uma agenda etnográfica que versava, entre outras coisas, no conhecimento linguístico e cosmológico dos grupos indígenas.

Entre contexto e metodologia de uma etnografia, esta dissertação informou sobre uma experiência de pesquisa que evidenciou uma diversidade de relações que perpassam aspectos institucionais, científicos, culturais, entre outros. Apresentou os bastidores da questão indígena no Brasil daquele começo do século XX, e também fez conhecer um esboço de uma ciência que depois viria se institucionalizar como antropologia brasileira.

Tais desdobramentos direcionam pensar que o vasto material produzido sobre povos indígenas no Brasil, a partir de experiências etnográficas, mesmo com suas limitações, podem ser colocados em suspenso para análises diversas, como a que intencionei neste trabalho.

Uma outra questão interessante que se coloca é como os povos indígenas pensam e se relacionam com materiais produzidos outrora sobre eles. Ailton Krenak faz refletir sobre essa questão quando, no documentário “Ailton Krenak e o sonho da Pedra” (2018), conta a experiência que foi visitar o Museu Etnográfico Kustkamer em São Petersburgo na Rússia, que guarda em seu acevo um significativo material coletado pelo etnógrafo Henrikh Maniser na expedição de 1912 entre o povo Krenak. Ao ter contato com este acervo Ailton Krenak comenta no referido documentário a sensação que foi acessar esse material e sua importância para seu povo hoje.

> Foi forte pra mim o impacto de chegar lá no museu e ver um baú de coisas levadas daqui do Brasil, e que ficaram durante muito tempo sem transito entre o Brasil, sem a gente saber o que é que tinha lá. Tinha muito boatos sobre esse acervo. Tinha objetos né, buzinas, flautas, arco, adornos, alguns instrumentos. Mas eu acho que a coisa mais importante que a gente localizou naquela visita foi as anotações do viajante sobre a língua Krenak, que ainda pode ser útil pro pessoal que trabalha com a coisa da língua Krenak lá na aldeia, nas escolas (AILTON, 2018).

Essa experiência de Ailton Krenak com os trabalhos do etnógrafo russo lança luz à pesquisas com grupos indígenas a partir de documentos produzidos em outros contextos, como é o caso de uma etnografia.

No caso da etnografia de Nimuendajú revisitada nesta dissertação, abre-se possibilidades para se pensar o deslocamento desse texto para os Tembé. E por mais que no processo de tradução perdas sejam inevitáveis, essa escrita sobre os Tembé guarda a oralidade desse grupo mesmo que mediada pelo etnógrafo. E nesse sentido, seria interessante saber a respeito da recepção, das continuidades e descontinuidades que as narrativas inscritas por Nimuendajú podem representar a esse grupo hoje.

Mas somente uma pesquisa articulada junto aos Tembé Tenetehara poderá elucidar tais questões!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AILTON, Krenak. **Ailton Krenak e o sonho da Pedra**. Produção: Marco Altberg. Rio de Janeiro: Indiana Produções. 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=xm7geCZDxwM. Acesso: Out/ 2021.

BALDUS, Herbert. **Ensaios de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.

_____, Herbert. **Lendas dos Índios do Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense. 1946.

BALDUS, Herbert; WILLEMS, Emílio. Dicionário de Sociologia e Etnologia. Biblioteca Pedagógica Brasileira, série 4ª: Iniciação científica, v. 17
São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

BARBOSA, Pablo; CHAMORRO, Graciela; WELPER, Elena; HEUSI, Nádia. **As lendas ... de Nimuendajú.** Telus, ano 13, n.24, p. 11-35, jan/jun. 2013.

BRASIL. **Decreto n. 9.214, de 15 de dezembro de 1911**. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-9214-15-dezembro-1911-518009-publicacaooriginal-1-pe.html. Acesso em Jan/2021.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Sobre o pensamento Antropológico**. Rio de Janeiro/Brasília: Tempo Brasileiro/MTC-CNPq. 1988.

CHAMORRO, Graciela. **El artista de la lengua guaraní**: vida y obra del misionero Pablo Restivo. In: Bérose — Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie
Paris, 2018.

CHRISTINO, Beatriz. **Os vaivéns da rede (internacional) de Capistrano de Abreu**. Revista do IEB n. 45, p. 37-62. 2007.

CLIFFORD, James. "Sobre a autoridade etnográfica". **In: A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ Editora, 2011.

DODT, Gustavo Luiz Guilherme. **Descripção dos rios Parnahyba e Gurupy, relatorios sobre a exploração dos mesmos seguidos de uma memoria sobre o porto de San'Luiz do Maranhão.** Typ. do Paiz, Maranhão, 1873. Disponível em: https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7254. Acesso: Set/2020.

DOSSE, François. **O desfio biográfico**: escrever uma vida. Tradução Gilson César Cardoso de Souza – 2.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

FAULHABER, Priscila. **Etnografia na Amazônia e Tradução Cultural**: comparando Constant Tastevin e Curt Nimuendaju. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v. 3, n. 1, p. 15-29, jan.-abr. 2008.

FAUSTO, Carlos. Um etnógrafo na periferia do sistema mundial. **In: (org) Elena Welper, (tradução) Peter Welper; Chamado da Selva**: Correspondências entre Curt Nimuendajú e Hebert Baldus. Rio de Janeiro: Camera Books, 2019.

FERNANDES, Florestan. Tendências teóricas da moderna investigação etnológica no Brasil. **In: A etnologia e a sociologia no Brasil**. São Paulo: Anhambi, p. 17-78, 1959. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Afernandes-1958-tendencias/Fernandes_1958_TendenciasTeoricasInvestEtnolBr.pdf. Acesso: Mar/2021.

FIGUEREDO, Aldrin Moura. **Flechas com ponta de aço**: imagem, políticas e historiografia indigenista na Amazônia nas primeira décadas do século XX. Muiraquitã, PPGLI-UFAC, v.2, n.1, Jul/Dez, 2013.

GOMES, Mércio Pereira. **O índio na história**: o povo Tenetehara em busca da liberdade. Petropoles, RJ. Vozes, 2002.

GONÇALVES, Marco Antônio. Apresentação. **In: NIMUENDAJÚ, Curt; Etnografia e indigenismo**: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. (Org.) Marco Antônio Gonçalves. Campinas. Ed. Da UNICAMP, 1993.

GONÇALVES, Marco Antônio. **Etnobiografia**: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. In: GONÇALVES, Marco Antônio; MARQUES, Roberto CARDOSO, Vânia Zikán (Org.). **Etnobiografia**: subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro: 7 Letras. 2012.

GONÇALVES, Marco Antônio; MARQUES, Roberto CARDOSO, ZIKÁN, Vânia. Introdução. In: **Etnobiografia**: subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro: 7 Letras. 2012.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. **Expedições e coleções vigiadas. Os Etnólogos no Conselho de Fiscalização Artística e Científica no Brasil**. Ed. HUCITEC/ ANPOCS. SP. 1998.

HARTMANN, Thekla. **O enterro de Curt Nimuendajú** (1883-1945). Revista do Museu Paulista, n.s, vol 28, p. 187-190, 1981.

KOFES, Suely. Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser? **In: Vida & Grafias**: narrativas antropológicas entre biografia e etnografia (org) KOFES, Suely; MANICA, Daniela. Laparina editora. 2015. Disponível em: http://docs.fct.unesp.br/docentes/geo/necio_turra/MINI%20CURSO%20RAFAEL%20ESTRADA/VidaGrafias-Kofes-Manica-Estrada-Altri.pdf. Acesso: Jan/2021.

KUPER, Adam. Malinowiski. **In: Antropólogos e antropologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1978.

LARAIA, Roque de Barros. **A morte e as mortes de Curt Nimuendajú**. Série Antropologia, nº 64. Brasilia: UnB. 1988.

_____, Roque de Barros. **Primórdios da antropologia brasileira**. Ciência & Trópico, *[S. l.]*, v. 42, n. 1, 2018. Disponível em: https://periodicos.fundaj.gov.br/CIC/article/view/1728. Acesso em: Jul / 2021.

LEITE, Yonne. **Notícia dos trabalhos lingüísticos inéditos de Curt Nimuendajú**. Revista de Antropologia v. 8, n.2, p. 156-160, 1960. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aleite-1960-noticia/Leite_1960_Noticia.pdf. Acesso: Outubro/2021.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mitológicas II: Do mel as cinzas**. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura, coordenação da tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

LIMA, Antônio de Carlos Souza. **Um Grande Cerco de Paz**: Poder Tutelar, Indianidade e formação do Estado no Brasil. Ed. Vozes. 1995.

_____, Antônio de Carlos Souza. **Sobre tutela e participação:** povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. Mana vol. 21, n. 2, Agosto, 2015. Disponível em: https://www.scielo.br/j/mana/a/Hq63jTNN9yHhPTQ4PjXjBdw/?lang=pt. Acesso em Mar/2021.

LOHMANN, Roger Ivar. **Introduction**: Biographies of anthropologists as anthropological data. Reviews in Anthropology, n 37, 2008, p 89–101. Disponível em: https://www.academia.edu/1566724/Introduction_Biographies_of_Anthropologists_as_Anthropological_Data?fbclid=IwAR1QwztghoQJgYQXl2VBeuHbyrQPDbefhQDRq-8uSdFqdwE4mDQCjtOLz78. Acesso em: Nov/2020.

MALINOWSKI, Bronislaw. "Introdução. Tema, método e objetivo desta pesquisa". **In Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril S.A. Industrial e Cultural, 1978. p. 17-34.

MELATTI, Júlio Cezar. **A Antropologia no Brasil**: um roteiro. Departamento de Antropologia Instituto de Ciências Sociais Universidade de Brasília, 2007. Disponível em http://juliomelatti.pro.br/artigos/a-roteiro.pdf. Acesso: Jun/2021.

MUNIZ, Palma João de. **O Instituto de Santo Antonio do Prata** (Município de Igarapé-Assú). Belém: Typ. da Livraria Escolar, 1913. Disponível em: http://www.fcp.pa.gov.br/obrasraras/o-instituto-santo-antonio-do-prata-municipio-de-igarape-

assu/?fbclid=IwAR1ruNUPE2_QU4jLdFBPTexQOTvBUnxxUxuo7i_Gv1m718DDmhKBKnFdapA. Acesso: Novembro/2021.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão)**. Zeitschrift für Ethnologie, Berlin, vol. 47, p. 281-301, 1915. Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/localfiles/nimuendaju915tembe/nimuendaju_1915_tembe.pdf. Acesso em: Jun/2019.

_____, Curt. **Mitos Tembé**. (Org. Elena Welper) Martius-Staden-Jahrbuch. – n. 63, São Leopoldo: Oikos, 2020.

_____. Curt. **The Eastern Timbira**. Translated and edited by Robert H. Lowie. University of California Publications in American Archaelogy and Ethnology, Vol. 41, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1946. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1946-timbira/Nimuendaju_1946_TheEasternTimbira.pdf. Acesso: Jan/ 2020.

_____, Curt. **Mitos dos índios Tembé do Pará e Maranhão** (Tradução: Hebert Baldus). Revista de Sociologia. São Paulo, nº XIII, p. 174-82 e 271-82. 1951.

_____. Curt. **Vocabularios da Lingua Geral do Brazil nos dialectos dos Manajé do Rio Ararandéua, Tembé do Rio Acará Pequeno e Turiwara do Rio Acará Grande, Est. Do Pará**. Zeitschrift für Ethnologie 46. 1914, p. 615-618.

_____, Curt Unckel. **Mais uma vez a questão indígena**. Tellus, n 24, jan/jun, Campo Grande. 2013, p. 269-274.

_____, Curt Unckel. **O fim da tribo Oti**. Tellus, ano 13, n. 24, jan./jun. Campo Grande MS, 2013.

_____, Curt. **Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará**. (Org.) Marco Antônio Gonçalves. Campinas. Ed. Da UNICAMP, 1993.

_____, Curt, **Textos indigenistas**: relatórios, monografias, cartas. Paulo Suess (coordenação e prefácio); Carlos de Araújo Moreira Neto (introdução). São Paulo: Ed Loyola, 1982.

Nimuendajú Unkel, Curt. **Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní**. Zeitschrift für Ethnologie 46, p. 284-403. 1914.

_____, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuva-Guarani**. Tradução de Charlotte Emmerich e Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITE; Editora da Universidade de São Paulo, 1987. Disponível em:

http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1987-apapocuva/Nimuendaju_1987_LendasApapocuvaGuarani.pdf. Acesso: Jun/2020.

_____, Curt. **Mapa etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes**. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), 2017. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Mapa_Nimuendaju_2017.pdf. Acesso: Jan/2021.

NIMUENDAJÚ, Curt; GUÉRIOS, R. F. Mansur. **Cartas etnolingüísticas**. Revista do Museu Paulista, n.s., n. 2. 1948, p. 207-241.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Apresentação. In: **Ensaios em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

O ESTADO DE S. PAULO. **Edição de 17 de setembro de 1910**, pag. 8. Disponível em: https://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19100917-11601-nac-0008-999-8-not. Acesso: Jun/2021.

RELÁTÓRIO DA COMISSÃO GEOGRÁFICA E GEOLOGICA DO ESTADO DE SÃO PAULO. **Exploração dos Rios Feio e Aguapehy**, 1905. Disponível em: https://smastr16.blob.core.windows.net/igeo/2019/05/relatorio_cgg_exploracao_rios_feio_e_aguapehy_1905.pdf. Acesso: Nov/2020.

PETSCHELIES, Erik. **As redes da etnografia alemã no Brasil (1884-1929)**. Tese (doutorado)- Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. 2019.

RIBEIRO, Benedito Emílio da Silva. **Territórios e E-existência indígena no nordeste paraense: o caso do Tenetehar-Tembé (1930-1945)**. Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura em História pela Faculdade de História, Campus Universitário de Bragança, Universidade Federal do Pará, 2019.

RIBEIRO, Darcy. **A política Indigenista Brasileira**. Ministério da Agricultura. Serviço de Informação Agrícol, 1962.

_____, Darcy. **Diários índios. Os Urubus-Kaapor**. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

RODRIGUES, Barbosa João. **Exploração e estudo do valle do Amazonas**: rio Capim. 1875. Disponível em: https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/426624. Acesso: Setembro/2021.

RODRIGUES, Barbosa João. Tribu dos Tembé vestuário. **In: Revista da Exposição Anthropologica Brazileira,1882**. Disponível em: https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/6882. Acesso: Setembro/2021.

SAMAIN, Etienne. **A vontade de ser**: notas sobre os índios Urubu-Kaapor e sua mitologia. Revista de Antropologia. Vol. 27-28, p 245-62. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1985.

SANJAD, Nelson. **Nimuendajú, a senhorita doutora e os 'etnógrafos berlinenses'**: rede de conhecimento e espaços de circulação na configuração da etnologia alemã na Amazônia no início do século XX. Asclepio Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia, n° 71(2), julio-diciembre, 2019.

SANTOS, Glaucia Silva dos; FURTADO, Gabriela Galvão Braga. **E quando o arquivo não está disponível?** Reflexões sobre a ausência de arquivos em duas pesquisas referentes a produção etnográfica de Curt Nimuendajú. 2022. Disponível em: https://www.xseminarionacionalcmu.com.br/resources/anais/25/encm2021/1640025797_ARQUIVO_6df3b06531c01ed2498e925895556c49.pdf. Acesso: Fev/2022.

SCHADEN, Egon. **Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendajú**. Revista de Antropologia, v. 15 e 16, p. 77-89. 1967.

SCHADEN, Egon. **A obra científica de Koch-Grünberg**. Revista de Antropologia v. 1, n. 2, p. 133-136. 1953.

SCHADEN, Egon. **A obra científica de Paul Ehrenreich**. Revista de Antropologia, v. 12, n. 1-2, p. 83-86. 1964.

SCHADEN, Egon. A etnologia no Brasil. In: **História das Ciências no Brasil**. Coord: Mário. Vol. 2. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária e Editora de São Paulo, 1980.

SCHRÖDER, Peter. **Curt Unckel Nimuendajú** — um levantamento bibliográfico**.** Tellus, ano 13, n. 24, jan./jun. Campo Grande, MS. p. 39-76, 2013.

_____, Peter. Nimuendajú, os Xipaya e o Anthropos. In: **Os índios Xipaya cultura e língua**: textos de Nimuendajú. Organização e tradução Peter Schröder. Recife. Editora UFPE, 2019.

_____, Peter. **An Episode from the Beginnings of Anthropology in the Amazon**: Curt Nimuendajú and the Xipaya Indians — A Research in Adverse Circumstances. Anthropos 114, 343–354. 2019. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aschroder-2019-episode/Schroder_2019_CurtNimuendajuAndTheXipaya.pdf. Acesso em Fev/2022.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Biografia como gênero e problema**. História Social, nº 24, p. 51-73. 2013. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/1577/1083. Acesso: Mar/2021.

SNETHLAGE, Emil Heinrich. **Worte und Texte der Tembé-Indianer**: Aufgezeichnet von Cyriaco Baptista (Tembé). Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán, *v*. II, p. 347-93. 1932. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Asnethlage-1932-worte/Snethlage_1932_WorteTexteTembe.pdf. Acesso em: Outubro/2021.

VIERTLER, Renatte Brigitte. **Fundamentos da Teoria Antropológica Alemã**: etnologia e antropologia em países de língua alemã – 1700/1950. São Paulo: Annablume, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Curt Nimuendajú**: 104 mitos indígenas nunca publicados. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 21, p. 64-110. 1986.

_____, Eduardo. Nimuendajú e os Guarani. **In: Nimuendajú, Curt**. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani, São Paulo, Hucitec. 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; EMMERICH, Charlotte. Nota sobre esta edição. **In: Nimuendajú**, Curt. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani, São Paulo, Hucitec. 1987.

VON IHERING, Hermann. **A antropologia do Estado de São Paulo**. Revista do Museu Paulista, nº VII:203-258, 1907.

_____, Hermann. **A Questão dos Índios no Brasil**. Revista do Museu Paulista, nº VIII:112-140. 1911.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. **Os índios Tenetehara, uma cultura em transição**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1961.

WELPER, Elena. **Curt Unkel Nimuendajú:** um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/MNRJ, Rio de Janeiro, 2002.

_____, Elena. **A aventura etnográficas de Curt Nimuendajú**. Telus, ano 13, n.24, p 99-120, jan/jun. 2013.

_____, Elena (org). **Chamado da Selva** - Correspondências entre Curt Nimuendajú e Hebert Baldus. Tradução Peter Welper. Rio de Janeiro: Camera Books, 2019.

_____, Elena. **Mitos Tembé coletados por Curt Nimuendajú**. Martius-Staden-Jahrbuch, n. 63, São Leopoldo: Oikos, p. 298-309, 2020.

RIZZINI, Irma; SCHUELER, Alessandra. **O Instituto do Prata**: índios e missionários no Pará (1898-1921). Currículo sem Fronteiras, v.11, n.2, pp.86-107, Jul/Dez, 2011.

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú
www.etnolinguistica.org