

“Segredos do Brasil”: Curt Nimuendajú, Robert Lowie e os índios do nordeste

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/
2179-0892.ra.2018.152044](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.152044)

Elena Monteiro Welper

🏠 *Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional | Rio de Janeiro, RJ, Brasil*
✉ elenawelper@yahoo.com.br

RESUMO

Entre novembro de 1938 e abril de 1939, financiado por Robert Lowie, Curt Nimuendajú viajou pelos estados da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo, com o propósito de pesquisar os povos Jê setentrionais. O presente artigo recupera um conjunto de cinco cartas inéditas enviadas por Nimuendajú a Lowie no contexto de realização dessa viagem, tendo como objetivo não apenas a apresentação das informações etnográficas produzidas pelo autor sobre os grupos do nordeste, especialmente os Kamakã, Maxacali e Botocudo, mas também refletir sobre a sua relação com seu principal interlocutor teórico.

PALAVRAS-CHAVE

Curt Nimuendajú,
Robert Lowie,
Etnografia, Maxacali,
Botocudo, Pataxó

SECRETS OF BRAZIL: CURT NIMUENDAJÚ, ROBERT LOWIE AND THE NORTHEAST INDIANS

ABSTRACT

Financed by Robert Lowie, Curt Nimuendajú travelled through the Brazilian states of Bahia, Minas Gerais and Espírito Santo from November 1938 to April 1939, hoping to carry out research among the northern Jê. This article analyses a set of five unpublished letters sent by Nimuendaju in the context of these travels, aiming not only to present the ethnographic information obtained by the ethnographer on the Indigenous people of the Northeast, particularly the Kamakã, Maxacali and Botocudo, but also to reflect on his relationship with Robert Lowie, his main intellectual interlocutor.

KEYWORDS

Curt Nimuendajú, Robert Lowie, Ethnography, Maxacali, Botocudo, Pataxó

APRESENTAÇÃO

O presente artigo tem um objetivo duplo: recuperar a contribuição de Curt Nimuendajú para a etnografia dos índios do nordeste do Brasil e refletir sobre a interlocução entre Curt Nimuendajú e Robert Lowie, examinando nisso os fundamentos teórico-metodológicos do seu fazer etnográfico. Para tanto foram utilizadas como material de análise as cartas inéditas enviadas por Curt Nimuendajú para Robert Lowie entre os anos de 1938 e 1940 – período que abarca o contexto de realização da viagem pelos estados da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais – e o diário de viagem do pesquisador (*Botocudo Reise*, agosto 1938 – abril 1939)¹.

Nesta viagem, Nimuendajú pretendia realizar o levantamento etnográfico dos povos Jê setentrionais e a coleta de dados que contribuíssem para uma classificação mais precisa dessa família linguística. Previa também aquisição de coleções etnográficas para os museus nacionais do Rio de Janeiro e Pará. Embora não houvesse qualquer compromisso de trabalho, o etnógrafo contava com o apoio informal do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), visto que sua pesquisa de campo havia sido planejada a partir de informações fornecidas por funcionários deste órgão e teve como base os Postos Indígenas (P.I.) Paraguaçu (Bahia), Guido Marlière (MG) e Pancas (MG). Na perspectiva de Grupioni (1998: 190), esta expedição poderia ser considerada um “marco na trajetória de Nimuendajú”, tendo em vista não apenas a sua importância para a conclusão dos estudos sobre os povos Jê, mas principalmente pelo fato de que dela veio a última coleção etnográfica enviada ao exterior, no caso, ao Museu de Gotemburgo². As demais coleções feitas por Nimuendajú nesta viagem foram vendidas ao Museu Goeldi (144 peças), ao Museu Nacional (87

1 Todo esse material documental foi escrito originalmente em alemão e se encontrava depositado no Arquivo Curt Nimuendajú no Centro de Documentação Linguística do Museu Nacional /UFRJ, que foi destruído pelo terrível incêndio ocorrido na noite do último dia 02 de setembro. As fotografias incluídas neste artigo não foram encaminhadas junto às cartas para R. Lowie, mas também faziam parte do mencionado arquivo e foram aqui utilizadas com a intenção de ilustrar um pouco dessa experiência etnográfica de Nimuendajú.

2 Uma outra coleção composta por 58 itens foi enviada ao Museu de Gotemburgo. Conforme nos esclarece Grupioni (1998), Nimuendajú pretendia vender essa coleção por 200 dólares, mas este valor não foi aceito pelo diretor do museu, Walter Kaudern, que ofereceu apenas 75 dólares. A negociação não foi concluída e Nimuendajú acabou falecendo sem receber o pagamento.

peças) e ao amigo Carlos Estevão (33 peças) (Grupioni, 1998: 194).

Na correspondência de Nimuendajú, que se encontra depositada no Arquivo Curt Nimuendajú – CELIN/ Museu Nacional, encontramos um breve resumo desta viagem em cartas datadas de 04/04/1939 e remetidas a Herbert Baldus³, Heloisa Alberto Torres⁴ e Walter Kaudern⁵. Relatos mais extensos e semelhantes aos das cartas dirigidas a R. Lowie, e aqui reproduzidas, foram enviados para Vicente de Paula Teixeira da F. Vasconcelos (chefe do Serviço de Proteção aos Índios) em 22/05/1939; para Frederico Edelweiss, seu anfitrião em Salvador, em 15/08/1939; e para o amigo Carlos Estevão⁶ em 08/12/38, 15/01/39, 23/02/39, 28/02/39 e 22/04/1939. Após a morte de Curt Nimuendajú, as cartas enviadas ao chefe do SPI e Edelweiss foram publicadas (Nimuendajú, 1958, 1971), mas aquelas remetidas a Carlos Estevão permaneceram inéditas⁷. O cotejo entre este último conjunto epistolar e aquele enviado a Robert Lowie revela o envolvimento do primeiro nas atividades colecionistas de Nimuendajú, mas não evidencia diferenças no que diz respeito ao conteúdo propriamente etnográfico.

As cartas aqui traduzidas e reproduzidas, portanto, além de trazerem um material inédito, fazem um contraponto ao material já publicado. Nelas, além de fornecer informações mais detalhadas sobre a viagem e o material etnográfico coligido, Nimuendajú manifesta suas críticas à política indigenista da época, matéria da qual se eximiu no relato ao chefe do SPI. Tais críticas aqui são mencionadas como “segredos do Brasil” por se tratarem, em grande medida, de irregularidades, crimes e omissões cometidos pelos funcionários do órgão indigenista frente aos direitos e propriedades dos índios.

Nessas cartas Curt Nimuendajú também comunica as estratégias de pesquisa adotadas para a coleta de dados e apresenta informações que eram esperadas e cobradas por Robert Lowie, que vinha atuando como um importante “fiador” acadêmico de suas pesquisas junto às fontes financiadoras norte-americanas. Antes, porém, de explorar esta documentação etnográfica, acredito ser conveniente oferecer uma visão geral da relação estabelecida entre esses dois pesquisadores.

1. NIMUENDAJÚ E LOWIE

Embora Curt Nimuendajú tenha tido um grande conjunto de renomados interlocutores, nenhum foi tão importante quanto Robert Lowie, tendo em vista sua atuação como editor e coautor das suas obras mais importantes.

Aspectos conjunturais explicam parcialmente o sucesso desta relação, visto que ela se iniciou em um momento economicamente favorável aos institutos de pesquisas norte-americanos (ver Faulhaber, 2013), e que o material jê trazido por Nimuendajú incidia de maneira direta sobre o quadro teórico da etnologia

3 Herbert Baldus (1899-1970) nasceu em Wiesbaden, Alemanha, e após concluir seus estudos de etnologia em Berlim (sob orientação de Richard Thurnwald) transferiu-se em 1933 definitivamente para o Brasil, fixando residência em São Paulo. Data deste período o início de sua correspondência com Nimuendajú. Baldus trabalhou no Museu Paulista, onde chegou a ser diretor, e foi professor da Escola de Sociologia e Política de São Paulo.

4 Heloisa Alberto Torres (1895-1977) iniciou sua carreira como assistente de pesquisa de Roquette-Pinto, no Museu Nacional, assumindo a direção desta instituição entre os anos de 1938 e 1955.

5 Walter Kaudern (1881-1942) foi o antropólogo sueco que substituiu Erland Nordenskiöld na direção do Museu de Etnografia de Gotemburgo. Nimuendajú o conheceu pessoalmente em 1934, por ocasião de sua viagem à Suécia.

6 Carlos Estevão de Oliveira (1880-1946) ocupou vários cargos públicos no estado do Pará, desenvolvendo paralelamente investigações sobre ornitologia e etnografia da região amazônica. Em 1930 assumiu a direção do Museu Goeldi.

7 Vale ressaltar aqui que justamente essas missivas não foram inseridas na publicação *Cartas do sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira* (Hartmann, 2000), que compilou toda a correspondência de Nimuendajú para Carlos Estevão.

americanista da época, que concebia os povos desta família linguística como caçadores nômades, desprovidos de lavoura, cerâmica e canoas (Lowie, 1941). Os depoimentos de Curt Nimuendajú e Robert Lowie, entretanto, sugerem que por trás deste propício contexto científico existiu uma afinidade intelectual e, conforme a opinião deste último, essa boa relação se explicava pelo fato de possuírem a mesma origem germânica e personalidades complementares⁸:

Nimuendajú e eu nos encontramos por mero acaso, mas nós fizemos um bom time, em parte por que um se destacava exatamente onde o outro era mais fraco, e em parte por causa da nossa comum herança germânica e sede por fatos e provas objetivas (Lowie, 1959: 12)⁹.

Não é difícil identificar os excessos e deficiências que Robert Lowie atribuía a Nimuendajú e a si próprio. Apesar de ter-se iniciado antropológicamente com Franz Boas e Clark Wissler, dois grandes incentivadores do trabalho de campo, Lowie nunca chegou a demonstrar grande vocação para esta atividade e, após ingressar na Universidade de Berkeley, em 1921, passou a dedicar-se com mais afinco aos problemas teóricos. Na sua única experiência de campo entre os Crow (1910-1916), seguiu o modelo dos *antropólogos de gabinete*, que utilizavam o maior número de informantes possível fora do campo e dispensavam uma *observação participante* na cultura estudada. Na percepção de seu aluno, Robert Murphy, Lowie encarava o trabalho de campo como uma tarefa secundária, pois “Ele simplesmente não via o viver entre os índios como uma necessidade ou mesmo possibilidade. (...) Em todo caso, quase ninguém que conhecesse Lowie poderia imaginá-lo vivendo facilmente no ambiente de um lar indígena” (Murphy, 1972: 19)¹⁰.

Por outro lado, Lowie defendia que uma boa teoria só poderia ser construída sobre uma ampla base de fatos, os quais, por sua vez, demandavam um tempo mínimo de pesquisa de campo para que pudessem ser apreendidos com confiabilidade e amadurecidos intelectualmente. Em *The History of Ethnology* (1937) Lowie destacou a importância de um bom *trabalho de campo* citando Curt Nimuendajú como exemplo:

O mais brilhante amador não pode adivinhar que, em um estágio particular da ciência, detalhes aparentemente triviais como uma técnica de cestaria ou o número de postes nas tendas, podem assumir importância crucial. Por outro lado, os fatos abstratos da vida social e da crença religiosa não podem ser averiguados pelo melhor especialista sem uma longa e árdua investigação. É quando um talento para observação vem acompanhado tanto da residência prolongada quanto do contato com a etnografia profissional que obtemos resultados tão excelentes como o trabalho de Nimuendajú (Lowie, 1937: 06)¹¹.

8 Todas as traduções deste artigo são de minha autoria.

9 “Nimuendajú and I found each other by sheer accident, but we made a good team, partly because each excelled precisely where the other was weakest and partly because of our common German heritage and our common thirst for facts and objective proofs”.

10 “He simply did not see living among the indians as a necessity or even as a possibility. (...) In any event, anybody who know Lowie could hardly imagine him living easily in the ambience of an Indian household”.

11 “The most brilliant amateur cannot divine that at a particular stage of science apparently trivial details, like a basketry technique or the number of tent poles, may assume crucial importance. On the other hand, the elusive facts of social life and religious belief cannot be ascertained by the best specialist without long and arduous inquiry. It is when a talent for observation accompanies both protracted residence and contact with professional ethnography that we obtain such superb results as mark the work of Nimuendajú”.

Robert Lowie foi um dos alunos de Franz Boas que mais se aproximou da sociologia e quem mais ligações estabeleceu com a tradição germânica, mantendo-se sempre política e intelectualmente ligado à Alemanha (Murphy, 1972; Stocking Jr., 1974). Entretanto, diferentemente do mestre e de seu colega Alfred Kroeber, que transitaram pelas quatro áreas da Antropologia (etnologia, linguística, arqueologia, e antropologia física), Lowie foi sempre um etnólogo (Murphy, 1972: 34).

Ao publicar *Primitive Society* (1920) e mais tarde *Primitive Religion* (1924), R. Lowie consagrou-se como um dos líderes na crítica ao evolucionismo cultural e nos estudos de mitologia comparada e organização social, e foi pela época do seu primeiro livro que ele tomou conhecimento de Curt Nimuendajú. Em um encontro com o sueco Erland Nordenskiöld, este lhe falou das qualidades de “Nimuendajú”. Nesse momento, no entanto, por não possuir ainda profundo interesse pela América do Sul, Lowie simplesmente manteve aquele nome “estranho” na cabeça por quase uma década, até que “(...) Karl G. Izikovitz, um aluno do Barão Nordenskiöld, perguntou-me se poderia fazer algo por Nimuendajú (...)” (Lowie, 1959: 119)¹².

Em fevereiro de 1935 Curt Nimuendajú seguiu a sugestão do mesmo Izikovitz e enviou para Lowie o manuscrito de “A corrida de toras dos Timbira” (Nimuendajú, 2001 [1934]), justificando-se da seguinte maneira:

Dirigi-me ao Senhor porque estou convencido de que o Senhor, mais do que qualquer outro, saberá encontrar os numerosos e notáveis paralelos para com a América do Norte, que se encontram na cultura timbira (C. Nimuendajú – R. Lowie, 08/02/35).

Mais do que paralelos com a América do Norte, o manuscrito enviado a Robert Lowie trazia à tona um arranjo de sofisticação sociológica e simplicidade tecnológica que não se resolvia dentro do quadro teórico hegemônico. Por viverem em um ambiente supostamente desfavorável à ocupação humana, os grupos Jê eram definidos pela ausência de certos elementos típicos da cultura da floresta tropical (como a mandioca, a rede, a canoa e a cerâmica), e, na classificação da escola histórico-cultural do padre Wilhelm Schmidt, eram incluídos no “mais antigo círculo cultural sul-americano”, como *povos da fase da coleta* (Schmidt, 1942 [1913]: 13)¹³.

Após a leitura do manuscrito, que já sinalizava para a elaboração simbólica e institucional que se mostrava nos princípios da organização dualista entre os Canela, Lowie respondeu rapidamente, manifestando seu interesse pela monografia completa e lançando pontualmente suas primeiras perguntas: “São os Timbira caçadores? E isso se estenderia aos demais povos Jê?” (R. Lowie - C. Nimuendajú, data ilegível).

12 “(...) Karl G. Izikovitz, a student of Baron Nordenskiöld, asked me if something could not be done for Nimuendajú (...)”.

13 Em 1913 W. Schmidt propôs a aplicação dos círculos culturais (*Kulturkreise*) na América do Sul através da distribuição de “elementos culturais” (armas, instrumentos, mitologia etc.). Abstraindo o critério linguístico e tomando “em consideração uma distribuição que tem como ponto de partida os diversos graus de evolução econômica”, Schmidt reconhecia na América do Sul três categorias de povos: os povos na “fase da coleta” (Jê e Puri-Coroado, Gran Chaco Argentino, Pampas e Terra do Fogo), os povos na “fase da lavoura de cavouco” (florestas e planícies do Amazonas e do Orenoco), e os povos de “cultura superior” (planaltos e depressões da Cordilheira dos Andes, Chibbas e Incas etc.) (Schmidt, 1942 [1913]: 13).

Os dados de Nimuendajú evidenciavam a condição de horticultores dos povos Jê, demonstrando o equívoco da sua qualificação como caçadores e coletores, e revelavam uma organização social cuja complexidade, além de ignorada, não era esperada. Nas palavras de Nimuendajú os povos Jê eram “(...) certamente algo completamente diferente do que alguns etnólogos (por exemplo a escola de Schmidt) imaginam” (C. Nimuendajú - R. Lowie, data ilegível).

O caso jê assumiu uma importância particular nos quadros da problemática do desenvolvimento cultural e sociopolítico das sociedades indígenas das Américas. Ele colocou em questão não só a imagem tradicional desses povos, mas também certas noções correntes sobre a história cultural do continente, fragilizando a hipótese de unidade e primitivismo das culturas marginais (Coelho de Souza, 2002). Tudo isto foi imediatamente reconhecido por Lowie, que não escondia seu entusiasmo:

Os seus últimos manuscritos [sobre a sociedade dos palhaços e classes de idade entre os Canela] estimularam-me poderosamente. Quem teria esperado tantos matizes de eventos cerimoniais numa tribo Jê. Falta-me atualmente o tempo para dedicar-me aos pormenores que me interessaram (R. Lowie—C. Nimuendajú, 18/02/36).

Na posterior exposição desses pormenores, Lowie iniciou um questionamento intenso sobre a terminologia de parentesco dos Canela, o que foi muito bem recebido por Nimuendajú:

Sou-lhe extremamente grato por todas as perguntas e indicações referentes às indefinições no meu relatório, isso era exatamente o que me faltava. E se alguém tivesse assim me inspirado, provavelmente meu trabalho teria tido um resultado significativamente melhor (C. Nimuendajú - R. Lowie, 03/02/36).

Mais à frente, Nimuendajú ainda procuraria justificar a deficiência de suas análises sociológicas, reportando-se ao seu autodidatismo:

Durante a minha permanência entre os índios, dependia inteiramente de mim mesmo e, não tendo achando ninguém que tivesse interesse nisso [sociologia], dediquei-me ao máximo àquilo que sentia mais afinidade: língua e religião, julgando tais feitos maravilhas. Isso o Dr. vê em todos os meus trabalhos (Guarani, Xipaia etc.). Depois entrei em contato com Nordenskiöld, que também não dava muita importância à sociologia. Que houvesse algo seriamente (...) [ilegível] (...) por assim dizer só quando em 1928 me mandaram da Alemanha o seu Primitive Society. Pois com a literatura que tenho aqui à minha disposição é fogo! (C. Nimuendajú - R. Lowie, 16/06/38).

O interesse de Lowie em traduzir e publicar a monografia sobre os Timbira foi correspondido por Nimuendajú, que passou a enviá-la em partes, conduzindo Lowie a uma completa imersão na literatura sul-americana, embora “o verdadeiro esforço fosse feito por um alter ego”¹⁴ (Lowie, 1959: 120):

*A extraordinária exatidão das observações de Nimuendajú, que revelaram fenômenos inesperados na cultura sociológica e religiosa das tribos sul-americanas, estimulou-me a produzir uma série de breves artigos sobre a importância teórica de seu trabalho para a reconstrução da história da cultura americana ou para os problemas do crescimento da cultura em geral. O ponto que eu especialmente enfatizei foi a notável tendência das simples tribos gê de sair por caminhos independentes a partir de uma base cultural obviamente comum (Lowie, 1959: 120)*¹⁵.

A correspondência entre os dois pesquisadores deixa claro que Lowie foi muito mais do que um editor ou financiador da obra de Nimuendajú. Foi ele quem o levou a uma maior reflexão teórica, abrindo-lhe o campo da estrutura social e do parentesco. Entretanto, isto não foi feito com longas explicações de Lowie, mas num processo mutuamente didático de partilha de conhecimento e experiências.

*Quando lhe fazia uma simples pergunta, recebia praticamente uma tese de mestrado como resposta. Às vezes me parecia injusto que eu estivesse sentado confortavelmente em casa enquanto ele subia por rios perigosos, arrastando-se pela floresta tropical ou visitando infrutiferamente tribos que tinham sido quase exterminadas por epidemias de sarampo, mas ele não pediu nada além do que ir para os índios, tudo o que ele queria da vida era o suficiente apoio financeiro para fazer suas viagens. Eu pude guiá-lo até certo ponto, e pude interpretar seus resultados, acrescentando comparações com dados de outras regiões (Lowie, 1959: 121)*¹⁶.

Em 1937 Curt Nimuendajú realizou sua última pesquisa de campo entre os Timbira, e neste mesmo ano surgiram suas primeiras publicações em coautoria com Lowie: “The Dual Organizations of the Ramko’kamekra (Canella) of Northern Brazil” (1937b), “The Gamella Indians” (1937a), “The Social Structure of the Ramko’kamekra (Canella)” (1938) e “The Associations of the Šerénte” (1939). Em 1941 Lowie publicou na *American Anthropologist* o artigo “A Note on the Northern Gê Tribes of Brazil”, no qual apresenta uma síntese da etnografia produzida por Nimuendajú e seus antecessores, Herman Ploetz e Alfred Métraux. Desta forma, antes mesmo que as monografias (*Apinaye*, 1939; *Sherente*, 1942 e *Timbira*, 1946) fossem publicadas, os primeiros resultados de suas pesquisas, que até então circulavam apenas entre um grupo restrito de pesquisadores leitores de alemão,

14 “...the actual sweating was done by an alter ego”.

15 “The extraordinary accuracy of Nimuendajú’s observations, which revealed unexpected phenomena in the sociological and religious culture of South American tribes, stimulated me into producing a number of brief papers setting forth the theoretical import of his work for the reconstruction of American culture history or for the problems of culture growth generally. The point I especially emphasized was the remarkable tendency of the simple Gê tribes to strike out along independent paths from an obviously common cultural base”.

16 “When I asked him a simple question, I received practically a master’s thesis in reply. Sometimes it seemed to me unfair that I should be sitting comfortably at home while he was going up dangerous rivers, plodding through tropical forest, or fruitlessly visiting tribes that had been almost wiped out by epidemics of measles. But he asked nothing better than go among the Indians; all he wanted out of life was enough financial support to make his journeys. I could guide him to some extent, since I had more formal training; and I could interpret his results, adding comparisons with data from other regions”.

foram introduzidos no *corpus* bibliográfico da etnologia americanista internacional, e se tornaram matéria de aula nas universidades americanas, alçando-o ao *status* de um “clássico”, conforme relata Alfred Métraux:

Durante este semestre, substituí o Dr. Lowie nesta Universidade e dei dois cursos, um sobre os índios americanos. Claro que eu enfatizei a América do Sul. Eu dei várias palestras, usando seus manuscritos sobre os Ramkokamekrán. A organização social Ramkokamekrán chegou a figurar como assunto principal para uma avaliação parcial. Como achei que você poderia estar interessado em saber o que os alunos fizeram com seu material, enviei-lhe alguns dos seus trabalhos. Não lhe parece estranho que o material que você coletou tão recentemente já figure como texto de exame em uma universidade tão distante? Você já é um “clássico”. (...)

Deixe-me dizer o quanto eu gostei de ler seus manuscritos. Acho que são obras-primas da antropologia sul-americana e constituem certamente a maior contribuição para o nosso campo desde o começo deste século. Nenhum homem vivo fez mais pela antropologia sul-americana do que você. Espero que isso seja reconhecido algum dia (A. Métraux – C. Nimuendajú, 12/01/38)¹⁷.

Curt Nimuendajú nunca demonstrou qualquer tipo de ambição acadêmica e não parecia se envaidecer com os elogios que lhe vinham deste meio. Ao contrário, sempre procurou rejeitar propostas que exigissem um trabalho em grupo (no campo ou em eventos), atividades de docência, ou sua permanência em meio urbano, e isto certamente também contribuiu para a sua construção como um *outsider* da academia. Argumentava que não poderia ensinar em uma sala de aula o que havia aprendido no campo, mas também que os investimentos financeiros deveriam priorizar as pesquisas de campo, antes de sua elaboração teórica. Quando, alguns anos mais tarde, Lowie lhe acenou o convite para publicar no *Handbook of South American Indians* e participar do *Pan-American Scientific Congress* (R. Lowie – C. Nimeundajú, ?/03/1940), Nimuendajú não tardou em responder:

Evidentemente quero colaborar de bom grado no Handbook of South American Indians, tanto quanto isto me for possível. Por outro lado, peço que me defenda, se por acaso surgir realmente o plano de me fazer participante de qualquer congresso. Não tenho nada a fazer em congressos, e seria lamentável todo o dinheiro que se investiria nisso, o qual aqui poderia ser empregado de maneira mais proveitosa. Sem dúvida eu teria muito a aprender na América do Norte, isto, todavia, em museus e reservas indígenas, o que aliás muito gostaria de fazer (C. Nimuendajú – R. Lowie, 02/05/1940).

17 “During this semester I substituted for Dr. Lowie in this University and gave two courses, one on the American Indians. Of course I stressed South America. I gave several lectures, using your manuscripts on the Ramkokamekrán. The social organization of the Ramkokamekrán even figured as main subject for one mid-term examination. Since I thought that you might be interested in knowing what the students have done with your material, I sent you a few of their papers. Does it not seem strange to you that material you have collected so recently already figures as examination text in a far away university. You are already a ‘classic’. (...)

Let me tell you how much I enjoyed reading your manuscripts. I think that they are masterpieces of South American anthropology and constitute certainly the greatest contribution to our field since the beginning of this century. No living man has done more for South American anthropology than you. I hope that this will be recognized some day”.

Os efeitos econômicos da Segunda Guerra, porém, refletiriam na continuidade do suporte financeiro conseguido por Lowie junto ao Institute of Social Sciences da Universidade da Califórnia para seu “assistente de pesquisa”. De acordo com Faulhaber (2013:226), de 1936 até 1941 Nimuendajú recebera U\$1.200,00 por ano, mas, em 1942, último ano de subsídio norte-americano, este valor caiu para U\$300,00. A partir de então, a correspondência entre os dois pesquisadores assumiu um caráter mais protocolar, resumindo-se a comunicados sobre remessas de manuscritos e publicações que já estavam programadas. Em carta para o amigo Harald Schultz, Nimuendajú expressou a falta que esta interlocução lhe fazia.

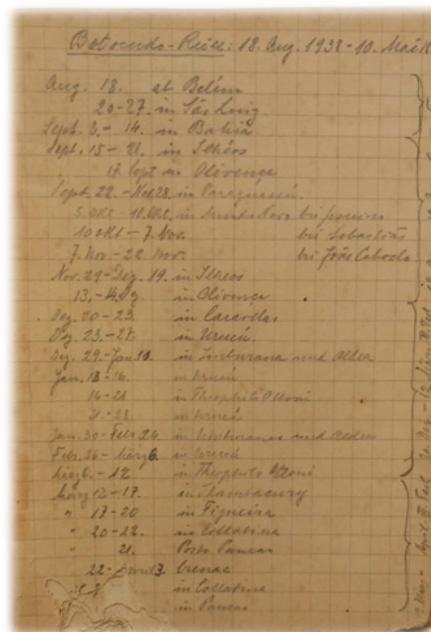
O mal de nós, ambos, é que, tirando Baldus, não existe no Brasil um único etnólogo — ou o Sr. pode me citar algum? Temos de trabalhar e de depender de gente que só se lembra da etnologia para justificar verbas. Sem dúvida, eu passo com o Museu Nacional muito melhor do que o Sr. com o SPI, mas não deixo de me lembrar com saudade dos tempos quando trabalhava com Nordenskiöld, Lowie, etc., que eram etnólogos de verdade e compreendiam o que eu queria e estava fazendo (C. Nimuendajú - H. Schultz, 26/06/1945).

2. A VIAGEM EM TRÊS PARTES (E CINCO CARTAS)

A viagem de Nimuendajú pelos estados da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo tinha o objetivo oficial de visitar os Kamakã e as tribos vizinhas, isto é, os “Jê do leste”, a fim de obter uma visão mais profunda sobre a classificação linguística e as migrações históricas da família Jê¹⁸. Nas palavras de Nimuendajú, aqueles seriam “os restos dos Jê do norte”¹⁹, que desde 1935 estavam em seu programa de campo²⁰.

O planejamento foi feito com base nas informações fornecidas por funcionários do SPI, mas Nimuendajú não assumiu qualquer compromisso de trabalho com o órgão, embora tenha sido sondado sobre isso²¹.

O diário de viagem de Nimuendajú indica com precisão o itinerário e cronograma da viagem, revelando sua organização em três partes e o período efetivamente dispendido em trânsito (119 dias) e em pesquisa de campo (67 dias no Posto Indígena Paraguaçu; 25 dias no P.I. Guido Marlière – Umburana; e 21 dias no P.I. Pancas).



18 Carta de Nimuendajú para Lowie, 06/09/37 (ACN/CELIN).

19 Carta de Nimuendajú para Lowie, 20/10/37 (ACN/CELIN).

20 Carta de Nimuendajú para Lowie, 16/11/37 (ACN/CELIN).

21 Uma passagem da carta de 05/02/38 para Lowie, esclarece as relações comerciais que mantinha com os órgãos brasileiros: “Creio que poderei me esquivar numa boa da aceitação do convite do inspetor de índios. Ele mesmo não terá muita pressa com a viagem já que, antes de mais nada, não tem dinheiro. Destarte não sobra mais nada no caminho contra a pesquisa dos Kamakan, pois a necessária autorização por parte do ‘Conselho de Fiscalização das Expedições Científicas e Artísticas’ obterei até lá no Rio sem nenhum problema, mesmo que eles me obriguem, como de costume, a fornecer coleções etnográficas para o Museu Nacional. Sobre a atual situação nos Kamakan, até agora, não consegui nenhum detalhe. Como prova de que ainda exista bastante deles, considero uma portaria do governo do Estado da Bahia do ano 1928 que concedeu aos índios três regiões de reserva por entre os rios Contas e Pardo (provavelmente só no papel)” (ACN/CELIN).

VIAGEM BOTOCUDO 18 AGOSTO DE 1938 – 10 MAIO 1939

Parte I Ago. 18: saída Belém.
 Ago. 20 - 27: S. Luiz
 Set. 03 - 14: Bahia
 Set. 15 - 21: Ilhéus
 Set. 17: Olivença
 Set. 22 - nov. 28: Paraguaçu
 Out. 05 - 10: em Mundo Novo com Josemiro
 Out. 10 - nov. 07: junto a Sebastião
 Nov. 07 - nov. 22: junto a João Caboclo
 Nov. 29 - dez. 19: Ilhéus
 Dez. 13 - 14: Olivença

Parte II Dez. 20 - 23: Caravelas
 Dez. 23 - 27: Urucu
 Dez. 29 - Jan. 11 Imburana e Aldeia.
 Jan. 13 - 16: Urucu
 Jan. 16 - 21: Teófilo Otoni

Parte III Jan. 21 - 28: Urucu
 Jan. 30 - Fev. 24: Umburana e aldeia
 Fev. 26 - Mar. 06: Urucu
 Mar. 06 - 12: Teófilo Otoni
 Mar. 12 - 17: Itambacuri
 Mar. 17 - 20: Figueira
 Mar. 20 - 22: Colatina
 Mar. 21: Posto Pancas
 Mar. 22 - abr. 03: Crenac
 [?] Colatina
 [?] Pancas
 Abr. 11 - 16: Colatina
 Abr. 16 - maio 01: Vitória
 Maio 10: chegada em Belém

3.1. PARTE I: NIMUENDAJÚ E JACINTA – A ÚLTIMA ÍNDIA DE “SANGUE PURO”

Na primeira parte da viagem Curt Nimuendajú percorreu o território baiano, visitando os índios do Posto Indígena Paraguaçu (Pataxó, Kamakã, Kamuru, Baena) e de sua vizinhança (os “Tupinaki” de Olivença). Os resultados dessa primeira parte (avaliada como “um fracasso”) foram descritos para Lowie numa longa carta escrita de 03 de dezembro de 1938 (ver carta I: 03/12/38).

Entre os Pataxó, que residiam junto ao Posto Paraguaçu misturados aos *neobrasileiros* e funcionários do SPI, Curt Nimuendajú alegou não ter encontrado condições fazer “qualquer coisa científica com eles”. Por outro lado, entre os *gentis* Kamakã, que eram o alvo principal da viagem e residiam um pouco afastados do posto, Nimuendajú investiu um mês, dedicando-se a coletar “algo” com a “última remanescente pura”, a velha Jacinta. Embora Nimuendajú tenha lamentado que tal conversa fora “a mais terrível prova de paciência” e que “(...) eles já estavam num tal estado que não havia nada para a etnologia” (ver carta I: 03/12/38), os dados colhidos junto aos onze Kamakã remanescentes foram mais tarde publicados no *Handbook of South American Indians*, em um artigo escrito em coautoria com Alfred Métraux (“The Camacan Linguistic Family”, 1946b).

Na primeira carta abaixo traduzida, Nimuendajú forneceu informações etno-históricas sobre a região e apontou para as invasões no território indígena, revelando os casos de apropriação de terras por parte dos *neobrasileiros* e identificando a omissão e conivência de funcionários do SPI nestes processos:

(...) quando em 1927 o posto foi inaugurado, lá moravam apenas duas famílias não indígenas. Hoje moram na reserva mais de 1.500 neobrasileiros que em parte obtiveram dos administradores do posto, com toda amizade, a autorização para o assentamento, e em parte tinham invadido sem nenhuma autorização. Nessa massa de neobrasileiros encontram-se perdidos 123 índios das mais diversas descendências (carta I: C. Nimuendajú para R. Lowie, 03/12/38).

O próprio Tenente Anselmo, que, na qualidade de Comandante do Posto Indígena acompanhou Nimuendajú na viagem ao P.I. Paraguaçu, tornar-se-ia famoso “(...) pelas variadas pressões exercidas sobre os índios para que abandonassem as terras da Reserva” e acabou sendo demitido do SPI em 1942, “devido à exploração ilegal do pó de ouricuri, manteiga e requeijão” (Paraiso, 1976: 36).

Uma última crítica de Nimuendajú à ineficiência do SPI surge no seu breve relato sobre a passagem de dois *bandos* guarani por Ilhéus, cerca de um mês antes de sua chegada. De acordo com Nimuendajú esses grupos “(...) teriam emigrado da fronteira entre os estados do Paraná e Santa Catarina” e, apesar dos funcionários do SPI alegarem que o faziam por questões econômicas, isto é,

por procurarem terras produtivas para trabalho, Nimuendajú sustentava que a migração teria uma natureza religiosa em nada diferente da que testemunhara entre os Guarani de São Paulo. Por fim, Nimuendajú lamentou que os funcionários do SPI do Rio de Janeiro e São Paulo não tivessem conseguido deter a “marcha dos índios”, pois “(...) ao passarem por Ilhéus já tinham sucumbido à estafa da migração” (Carta I: C. Nimuendajú para R. Lowie, 03/12/38).

Apesar de Nimuendajú ter demonstrado sensibilidade em identificar as causas religiosas dessa migração, ele não nos fornece mais informação sobre a composição e destino destes grupos. Isso nos sugere que suas apurações não tenham sido suficientemente profundas, mas também que muito crédito tenha sido dado às informações colhidas entre os “civilizados”.

O escritor Rubem Braga conta que, numa visita que fez ao Vale do Rio Pancas, por volta de 1936, encontrou por lá alguns desses índios guarani, e sobre eles escreveu o seguinte:

Não foi difícil ter uma explicação que os próprios índios deram. Suas terras lá no sul tinham sido tomadas pelos brancos e as coisas foram arranjadas para que o SPI os transplantasse para o Pancas. Vestiam restos de velhos uniformes do exército, alguns com peças vermelhas, como aqueles da Guerra do Paraguai. Não conheciam uma palavra sequer da língua de seus vizinhos crenaques (Braga, 1968:02).

De acordo com o relato de Antônio Werá Kwaray, liderança guarani da aldeia de Boa Esperança (Aracruz, norte do ES), quando esses Guarani chegaram em Porto Seguro nos anos 1950: “(...) ficaram todos desorganizados. Os religiosos falavam para as pessoas mais novas e para todos para se organizarem um pouco” (Ciccarone, 1996 *apud*: Teao, 2008: 10). Dois grupos guarani (cerca de 300 pessoas) foram localizados pelo SPI nos estados do Pará e Sergipe, e levados com seus respectivos pajés para a reserva do Rio Pancas, que estaria inabitada. Ali eles teriam sido envenenados e mais de 200 pessoas teriam morrido, tendo estes óbitos sido explicados por uma epidemia de malária nos anos 1940 (Alves, 2013).

3.1.1. CARTA I

Ilhéus, estado da Bahia, 3 de dezembro de 1938
Sr. Prof. Dr. Robert H. Lowie
Berkeley, Califórnia.

Muito prezado senhor Professor.
Terminei agora a primeira parte da minha
viagem. Infelizmente foi um fracasso.

Cheguei no dia 3 de setembro na Bahia e no dia 15 em Ilhéus²². Lá recebi um telegrama do chefe do SPI que me aconselhou a esperar a chegada de um tal Capitão Diniz, que era o fiscal do posto do SPI, para viajar junto com ele ao Posto Paraguaçu.

Aproveitei a permanência em Ilhéus para ver os descendentes dos Tupinaki que vivem no litoral, nas adjacências de Olivença, 16 km ao sul. Ainda existem por volta de trezentos, que estão muito misturados com sangue de neobrasileiros e que perderam quase toda a cultura própria. Apesar disso, ainda vi algumas coisas interessantes, por exemplo, uma rede de algodão – autêntico trabalho tupi – feita no estilo antigo com quatro pontas para pendurar. Estes índios são gentis e sociáveis, mas os neobrasileiros, de todas as maneiras possíveis, através de tramoias e ameaças, procuram expulsá-los de suas terras, e já que não existe ninguém que os ajude, então a dispersão do grupo é apenas uma questão de tempo.

No dia 21 de setembro, quando a espera pelo capitão durava demais, parti para Paraguaçu na companhia de um tal Tenente Anselmo, que momentaneamente é comandante do posto. De 22 de setembro até o dia 28 de novembro, demorei-me na área do posto, tendo voltado para Ilhéus em 29 de novembro.

A reserva compreende mais de 500 quilômetros quadrados de terra, formando uma faixa que se estende aproximadamente sob 500 longitude oeste. Do Rio Cachoeira, no norte, até o Rio Pardo, no sul. Por entre os dois rios, encontra-se uma cadeia de montanhas selvas, a qual tanto o Príncipe Wied²³, quanto também Douville²⁴, entenderam como o término ao norte da Serra dos Aymoré, o que é um engano. No lado norte dessas montanhas, a terra está coberta por uma floresta seca, no lado sul, por uma alta floresta úmida (floresta tropical?). Numa colina adjacente estão 10 casinhas que foram concebidas como moradia para as famílias indígenas, mas essas falharam na sua finalidade e agora desmoronam lentamente. O pessoal do posto compõe-se de um sargento, dois soldados e um cozinheiro.

A terra seria uma reserva indígena e, quando em 1927 o posto foi inaugurado, lá moravam apenas duas famílias não indígenas. Hoje moram na reserva mais de 1.500 neobrasileiros que em parte obtiveram dos administradores do posto, com toda amizade, a autorização para o assentamento, e em parte tinham invadido sem nenhuma autorização. Nessa massa de neobrasileiros encontram-se perdidos 123 índios das mais diversas descendências.

²² Notem que Nimuendajú não menciona que durante dias deteve-se fichando livros da biblioteca particular de Frederico Edelweiss.



Figura 1
Família tupinaki

²³ O príncipe Maximiliano von NeuWied (1782-1867) empreendeu viagem científica pelo interior do Brasil, passando pelos estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Bahia. A descrição desta viagem foi publicada em 1821, com o título *Reise nach Brasilien, 1815-1817* [Viagem pelo Brasil].

²⁴ O francês Jean Baptiste Douville (1794-1837) chegou ao Brasil em 1833 e realizou viagens de exploração na Amazônia e na região do Rio São Francisco, onde veio a falecer. Nimuendajú provavelmente já tinha tido acesso ao texto “Les Indiens Kamakan, Patašo et Kutašo d’après le journal de route inédit de l’explorateur français J. B. Douville”, publicado em 1930 pela *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán* (Tomo I: 239-293).

1) Os Pataxó – Esta tribo hoje conta com 23 cabeças, das quais 16 moram na reserva. Isto é tudo que ainda resta dos mais ou menos 100 Pataxó que, nos últimos dez anos, foram capturados à força pelos administradores do posto. Os Pataxó da reserva se dividem, por sua vez, em dois grupos. Um consiste de três homens, três mulheres e três crianças. Eles moram ao lado, num galpão aberto junto à cozinha do posto, onde passam o seu tempo dormindo e esperando a comida que vem sendo trazida para eles prontinha da cozinha. De puro tédio, eles às vezes rodeiam por algumas horas na catimba do posto e entre os vizinhos neobrasileiros ao redor. Não falam português, ou pelo menos não o suficiente para que alguém possa se entender com eles nessa língua. Vestem roupas sujas, rasgadas e abandonaram toda a cultura própria – a qual, evidentemente, desde o princípio, não era grande coisa. Ainda utilizam o arco e flecha, a sua única arma, que é o trabalho mais desprezado que já vi de índios! A forração das flechas consiste de penas procedentes do galinheiro do posto, o enrolamento da ponta de uma tira de pano arrancada da camisa, etc. Qualquer seriedade desapareceu da vida desta gente. Quem topa com eles faz piadas estúpidas, ri e se engalfinha com eles. Eles se acostumaram completamente com o fato de que ninguém os leva a sério para uma conversa razoável, e parecem satisfeitos com o papel de palhaço. Com este clima que paira sobre os índios do posto, é simplesmente impossível fazer qualquer coisa científica com eles, e foi isto que mais me aborreceu, pois parece que antigamente a tribo pataxó era extremamente interessante.

O segundo grupo compreende uma mulher jovem que abandonou seu marido indígena para viver com o cozinheiro do posto, a sua criança mestiça, dois garotos maiores e três rapazes, dos quais o mais tolo foi casado na igreja, por um administrador do posto, com uma mulatinha nova e bem esperta, um casamento que não deve durar muito. Os membros deste grupo falam mais ou menos bem o português, mas ninguém fala, nem um pouco mal, o pataxó. Insinuaram a eles que agora eram civilizados e, portanto, um pouco melhor do que os outros. Com muito esforço consegui fazer com os dois garotos – os outros eram completamente imprestáveis – uma lista com algumas centenas de palavras. Mas nenhum dos dois era



Figura 2
Poake Pataxó

capaz de formar frases na sua língua. Esta minha lista de palavras está bem diferente daquela que o Príncipe Von Wied registrou com os Pataxó no Prado. Não obstante, acredito que se tratem de membros do mesmo povo. Também me parece existir um parentesco remoto com o grupo Malalí de Loukotka.

Fora da reserva talvez haja ainda outro pequeno bando Pataxó de Sete (?) Cabeças que vive de modo selvagem no Rio Guariba, que, vindo do norte, do Rio Jequintonha, desemboca três léguas abaixo do Salto Grande. Eles não têm um convívio pacífico com os neobrasileiros e há quatro anos não se vê mais nada deles.

Outro bando Pataxó viveu antes de 1927 no baixo Rio Gongogy. Aos poucos ele foi exterminado pelos neobrasileiros. Apenas neste ano indicado, existiu ainda um homem que quatro vezes foi capturado pelos funcionários do SPI e três vezes fugiu de novo até que finalmente morreu no posto.

Parece que este bando Pataxó representa a população primitiva da parte sudeste do atual estado da Bahia, entre os Rios Mucuri e Contas. A sua região talvez tenha sido primeiramente limitada pelos Kamakã oriundos do oeste, depois pelos Tupinakí no lado do litoral. Com o retrocesso dos Kamakã, devido ao seu contato com a civilização, os Pataxó aparentemente expandiram mais um pouco em direção ao oeste até mais ou menos 400 30' longitude oeste. No tempo da fundação do posto (1927) sua comarca principal ficava na área da nascente do Rio Salgado, um afluente ao norte do Rio Caxoeira, de onde ocasionalmente realizavam assaltos na estrada de Ilhéus para Conquista.

Os Pataxó eram de uma tribo extraordinariamente primitiva. Não plantavam uma só planta útil, não entendiam nem um pouco de trançado, não conheciam nem embarcações, nem potes. Como vasilhas para água e mel utilizavam sacos de peles de animais. Transportavam a sua bagagem em redes de ráfia trançadas para carga. A primeira expedição que o SPI empregou contra eles ainda encontrou um acampamento de 15 cabanas cobertas com cascas de árvore, em cujo centro conservava-se uma árvore em volta da qual evidentemente se dançava.

2) Os Kamakã – Na reserva, no Riacho Mundo Novo, moram em três choupanas 11 descendentes dos Kamakã, sobreviventes da última aldeia que se localizava no Catolé, em um afluente esquerdo do Rio Pardo, sob 400 30' longitude oeste. Ali tomaram-lhes a terra, mandaram-nos embora grosseiramente e dessa forma seguiram, em 1932, para a reserva. Apenas duas velhas eram de sangue puro e conheciam ainda a língua. No mesmo dia em que cheguei em Mundo Novo, enterraram a mais jovem das duas. Assim sobrou apenas a velha Jacinta Grayirá como última representante

autêntica da tribo Kamakã. Ela me parecia estar bem acima de setenta anos de idade, era cega de um olho, surda nos dois ouvidos e bastante esquisita, ainda que não se pudesse falar de uma demência senil. Ela falava um péssimo português e levou muito tempo até que eu a entendesse apenas razoavelmente.

Durante um tempo, duvidei que valeria a pena gastar tempo e dinheiro com a velhinha, mas prevaleceu a convicção de que esta seria a última oportunidade de conhecer algo sobre os Kamakã, e por esta razão eu deveria aproveitar ao máximo. Mandei arrumar a casinha de Jacinta, cuidei para que nada faltasse a ela, sustentando também seus dez companheiros de tribo mestiços, que aproveitaram a oportunidade de “encostar-se em mim”, para usar uma expressão brasileira. Quando, de certa maneira, já havia me familiarizado com a velha, e já entendia o seu jargão, comecei a trabalhar: primeiramente, o mais importante e complicado, as designações de parentesco, depois, as lendas e, de sobremesa, a língua. Quantas vezes lembrei-me das entrevistas fabulosas que Douville há cem anos tivera com os seus Kamakã! Um mês inteiro me martirizei com Jacinta. Na verdade, berrei até ficar tão rouco que durante dois dias não consegui “falar” com ela. Depois, foi ela quem ficou indisposta e precisava ser poupada. Foi a mais terrível prova de paciência pela qual já passei nesse campo. A dada altura, tive vontade mesmo de largar tudo, pois estava sem nenhuma expectativa. Mas a própria velhinha era tão gentil e paciente que eu por fim senti vergonha de mim mesmo e continuei trabalhando.

Primeiro, verifiquei a árvore genealógica dela. Dos dez mestiços, somente um estava aparentado a ela e, portanto, os mortos tiveram que servir como exemplo. Felizmente, os Kamakã não fazem parte das tribos que evitam pronunciar os nomes dos falecidos, ao contrário, a velha frequentemente se agradava de concentrar seus pensamentos nos parentes falecidos.

Fabriqueei bonecas de garrafas vazias e caixinhas de filmes, pus as mesmas na frente da velha e as designei com os nomes dos falecidos que interessavam:

“Este é Antonio”.

“Hei?”

“Antonio!”

“??”



Figura 3:
Sebastião (mestiço), Manoel Aratimbo (mestiço), Jacinta (última índia de sangue puro).

“An-to-nio!!!”

“Ah! Antonio!?”

“Sim, Antonio. E esta é Juana”.

“Hm, Anna.”

“Não, não é Anna: Juana!?”.

“Hei?”

“Juana!!”

“Hm, Juana”.

“Se agora Antonio fala a Juana, como será que ele a chama?”

“Antonio diz: *Xecaxkara*”.

“Ele diz realmente *Xecaxkara* para ela?”

“Certamente, Antonio chama Anna de *Xecaxkara*.”

(Eu tenho motivos para duvidar da corretude da indicação)

“Não, esta não é Anna, esta é Juana!”

“Ah é, Juana!” (Por um momento, ela olha para a boneca estarecida e de boca aberta. Depois, dá para ver como a sua imaginação se anima. Suas feições assumem uma expressão gentil e, imitando a voz profunda de homem do falecido Antonio, ela diz: “*Kecaxkédseda*”.

“E como é que diz Juana a Antonio, quando responde a ele?”

“Juana?! Ela nem sabia falar a língua!”

“O que ela teria falado se tivesse conhecido a língua?”

“Não, Juana não tinha cabeça para apreender! Esta nunca apreendeu uma só palavra da língua *kamakã*”.

E assim por diante, tudo teve que ser investigado por meio de exemplos concretos. Não pude contar com quaisquer ligações hipotéticas. “Se A tivesse casado com B...” – “Mas ele, pois, nem se casou!”.

No início, Jacinta se esforçou muito pouco para indicar as designações corretas, porque ela pensou que as minhas perguntas era um jogo de vaidade, que no fundo não havia importância se a designação estava certa ou não. Só quando ela viu como eu me torturava incessantemente que levou o assunto mais a sério. Contudo, a primeira tabela que estabeleci saiu de tal maneira que eu, como já foi dito, por um triz não perdi toda a esperança e desisti da coisa. Depois, em razão da facilidade com que imitei a fonética correta das palavras, Jacinta meteu na cabeça que eu já sabia de tudo e melhor do que ela mesma. Em consequência disso, não pude mais manifestar dúvidas de maneira alguma, mas, ficando calado, tive que formar novos exemplos inúmeras vezes, até que qualquer dúvida tivesse sumido. Dessa maneira foi feita a tabela anexa. Faltam, porém, todas as indicações sobre os antigos hábitos de parentesco. Devido à surdez de Jacinta foi

necessário esperar até que ela contasse por vontade própria, com perguntas não dava para trazer nada para fora. Além disso, exatamente sobre questões de casamento, ela se arvorava com orgulho de civilizada e cristã: havia sido casada pelo padre na Igreja do Cachimbo! Todos os seus antepassados, porém, não teriam casado, mas sim vivido em concubinato! A cada tentativa de conduzir a conversa para outros costumes de casamento, ela sempre jogava o catolicismo dela na minha cara. Desse modo, não havia nada para indagar a respeito. As lendas também não proporcionavam esclarecimentos. Agora está claro que as duas histórias tratem de pares de irmãs sendo casadas com um só homem.

Pensei que era fácil mandar a velha contar histórias, mas isso também tinha seus defeitos. Ela conhecia “histórias bonitas” e “histórias feias”. As primeiras, que ela amiúde impunha diretamente a mim, tratavam de ricos cavalheiros, com botas altas e relógio de corrente de ouro, que moravam em casas caiadas de branco e cujas mulheres mandavam as negras carregar as suas crianças, etc. As feias – com uma palavra ela representava o resto do antigo tesouro de lendas dos Kamakã – tratavam de lobisomens, de animais que agiam como seres humanos, de astros. Não adiantava nada explicar a Jacinta que já conhecia todas as “histórias bonitas” e achava as “feias” mais bonitas. Antes, tinha de aturar as primeiras para depois, talvez, quando não sabia mais nenhuma, ouvir uma das últimas. Mas logo Jacinta não quis contar mais nada de lobisomens; eles já haviam tornado a aparecer no sonho e ela insistia nessa recusa.

Agora, o registro da língua. Jacinta dominava a língua kamakã perfeitamente e ela exigiu que eu anotasse e apreendesse os nomes de todos os animais e plantas. Nisto também faltou a capacidade e boa vontade dela para terminar. Nem por uma vez os pronomes foram determinados sem ser por truques.

Um exemplo disso foi o que entendeu por “traduzir”: uma vez, enquanto ela estava cortando carne, pedi que dissesse em kamakã: “Estou cortando carne”. Primeiro, ela entendeu que eu queria cortar a carne em lugar dela, e a entregou para mim. Depois de intermináveis mal-entendidos, ela pareceu ter finalmente compreendido do que se tratava, isto é, que eu queria ter a expressão adequada em kamakã para esta ocasião. Mas o que ela traduziu provavelmente dizia “a faca é gasta”. Dessa maneira, só se juntou aqui uma lista de palavras que, a despeito da reprodução fonética, está mais ou menos no nível dos glossários de Von Wied e Martius. Quanto à riqueza de material, porém, fica muito atrás do coletado por Douville.

A tabela das designações de parentesco, 22 histórias e lendas e a pequena lista de palavras foi tudo o que consegui em um mês.

Os Kamakã, com sua cerâmica, sua tecelagem e sua agricultura, estavam bem acima dos Pataxó, pelos quais foram cercados por três lados. Em uma encosta no meio da floresta, achei os cacos de cerca de vinte grandes vasilhas esféricas de um tipo singular. Elas não tinham nem base, nem uma borda especificamente trabalhada. A metade inferior das vasilhas, muitas vezes também as três quartas partes inferiores, era evidentemente desenvolvida para cima de um montão de argila alisada, o resto era feito com rolos de argila sobrepostos e pressionados uns aos outros, de modo que as impressões dos dedos faziam o efeito de escamas ou telhas. Não se achou vestígio de pintura, ornamentos ou alças, exceto por uma única pequena saliência vertical, em forma de crista, embaixo da borda de uma pequena vasilha. A técnica é, portanto, a mesma que Carlos Estevão e eu vimos nas tribos de Pernambuco. Até a forma de esfera é a mesma e a mencionada saliência indica ainda especificamente a cerâmica dos índios do Colégio, no baixo Rio São Francisco. Isto não é cerâmica nem dos Aruak, nem dos Tupi. Não é possível compreender a cultura kamakã como cultura jê–tupi ou aruak, como o fizeram Ploetz e Métraux. Cada vez mais tenho a convicção de que no leste do Brasil existia uma cultura local singular com agricultura (batatas, algodão etc.), cerâmica do tipo sobredito, tecelagem, redes de carga, flautas Toró, funis de fumaça, endocanibalismo, culto de Jurema etc., o que em geral não ocorre por influência tupi ou aruak. Esta cultura certamente contribuiu essencialmente para a formação da cultura dos Kamakã. Seus representantes principais parecem ter sido as tribos Kariri. Por isto fiquei contente quando constatei na reserva um terceiro elemento indígena, que evidentemente consistia dos então *portadores* desta cultura. Em seguida, convivi durante três semanas com estes índios, mas lamentavelmente eles já estavam num tal estado que não havia nada para a etnologia. São eles:

3) Os índios de São Bento—Um grupo de índios mora a mais ou menos 100 km a noroeste da reserva, na região da nascente do Rio Gongogy. Em cerca da metade deles ainda prevalece o sangue indígena, porém indivíduos puros são raros. A história dessa gente, em poucas palavras, é a seguinte: no século XVIII, as duas tribos Kariri, dos Kamuru e Sapuya, moravam nas aldeias Pedra Branca e Caranguejo, a 130 km a oeste da capital da Bahia, perto de Amargosa. Martius as visitou em 1818 e anotou registros das duas línguas; os primeiros ele chama de *Cayriri* e os últimos de *Sabuja*. Por volta de 1865, quando a aldeia do Caranguejo já havia deixado de existir, começou a resistência indígena contra o alistamento para a Guerra do Paraguai. Os Kamuru foram expulsos de sua aldeia. Alguns ofereciam

resistência armada na caatinga, sendo exterminados um por um. O resto dispersou-se; porém, alguns anos mais tarde, reuniram-se novamente em Santa Rosa, em um afluente do Rio de Contas, um pouco a norte de Jequié. Ali o governo havia instalado uma nova aldeia, cujos primeiros moradores eram alguns índios descendentes dos Tupinakí de Trancoso, perto de Porto Seguro, aos quais se juntaram também os diminutos restos dos Tobayara de Batsteira (perto de Areas). Lá, por um tempo, os fugitivos viveram em paz, depois os neobrasileiros vizinhos começaram a “espremê-los”, como diz o termo técnico, quer dizer, os maltratavam mais ou menos conforme a lei, aterrorizando-os até que fossem embora. A última delegação que procurou proteção contra as perseguições na Bahia, o governador mandou de volta na escadaria do Palácio do Governo, com a resposta de que eles não tinham mais direitos a reivindicar e, se quisessem, poderiam seguir para as florestas no Rio Gongogy. Com isto, ele quis matar dois coelhos com uma cajadada só, pois as florestas eram, naquele tempo, o “lugar de recreio” das hordas de Pataxó hostis. Por fim, os índios de Santa Rosa assim o fizeram, juntando-se novamente nas nascentes do Rio Gongogy, em São Bento. O lugar não era então habitado, mas, pouco depois que os índios construíram as suas choupanas, fizeram as suas plantações e acabaram de se instalar, apareceram progressivamente também aqui os “legítimos” proprietários neobrasileiros do país. Mandaram demarcar e depois voltaram a açular os índios outra vez. Uma parte deles procurou refúgio na reserva, mas os 1.500 invasores neobrasileiros que lá desempenhavam um grande papel não os receberam com muitas gentilezas. Pelo fato, porém, de não haver nenhum outro caminho aberto para eles, a imigração dos índios de São Bento em direção à reserva aumentou.

Estes índios falam português em lugar de suas próprias línguas, as quais esqueceram até a última palavra. Eles não possuem mais nenhuma característica tribal e, por conseguinte, nenhum sentimento tribal; por outro lado, apesar da miscigenação, desenvolveu-se neles um certo orgulho de raça; a humanidade se divide em dois partidos: nós, “índios”, e “os contrários”. Tal colocação é mais que explicável diante de sua história triste. Eles não esperam mais nada e não acreditam em nada. Também na reserva, eles já se torturam com a pergunta sobre para onde fugiriam se aqui também tudo sair errado para eles. Estão cheios de ódio e rancor contidos, mas não se queixam nunca, nem deixam ninguém perceber, na suposição de que isso, no máximo, possa prejudicá-

Figura 4
Anesia Kamuru.



los ainda mais. Somente quando viram que eu, por princípio, evitava os invasores e procurava a companhia dos índios, eles se abriram um pouco e eu consegui acesso ao seu passado e ao seu atual estado mental. Eles conseguem falar por horas a fio sobre perseguições e tramoias. O tema predileto dos índios da Aldeia de Pedra Branca é a resistência armada e o fim dos seus últimos guerreiros, Rodrigues e João Baetinga, que por traição foram capturados e assassinados. É difícil tratar com tal gente. Eles consideram justo mentir e enganar à vontade. Apesar de todo esforço da minha parte para a etnologia, não deu em nada. Uma mulher da tribo Kamuru ainda fabricava cerâmica para uso próprio. As vasilhas não se distinguem em forma e técnica daquelas que vi serem feitas nos Xukuru em Cimbres e que se encontram também em todo nordeste. Um velho descendente dos Tupinakí de Troncoso ainda conseguiu se lembrar de algumas lendas: da cabeça rolante, da perna de dardo, fragmentos da lenda de gêmeos deturpados pelo cristianismo e do fim do mundo. Ele e mais outro índio velho ainda tinham participado na sua juventude do culto da Jurema do Kamuru e descreveram para mim o rito e as suas experiências de êxtase da Jurema.

Depois de duas semanas de convívio com esta gente entendi que deles não se tiraria mais nada em benefício da etnologia e desisti de mais esforços²⁵.

4) Os Baena – Quando o posto foi fundado, em 1927, existia, ao lado sul da vertente de água em direção ao Rio Pardo e um pouco acima da reserva, uma pequena tribo a qual os Pataxó estão chamando de Baena. O relatório oficial do inspetor indígena de 1932 a chama de *Eochoác*. Também estes índios foram capturados à força pelo comandante do posto e arrastados para a sede administrativa, onde todos morreram em pouco tempo, menos um garoto que hoje está com cinco anos e nunca aprendeu uma só palavra de sua língua. Além disso, um pequeno bando de cerca de dez cabeças vagava na região da nascente do Ribeirão Vermelho, um afluente direito do Alto Rio Cachoeiro, fora da reserva. Em janeiro, mataram lá um neobrasileiro com duas flechadas e, durante a minha permanência no posto, um cavalo, uma vaca e um bezerro. Sua cultura se parece com a dos Pataxó, mas a língua e a aparência das duas tribos são diferentes. A única coisa que cheguei a ver dos Baena foi uma flecha, provavelmente a mais comprida que já passou diante dos meus olhos: o cabo tinha 1m30 de comprimento, mas não era de cana e sim de madeira; a ponta era de lâmina de bambu; o enrolamento, de *Guembé*; o adorno, tangencial, de penas em forma de cavalete.

Não faço a mínima ideia de quem este bando propriamente é. Apenas é certo que não são nem Pataxó, nem Kamakã, nem Tupi, nem Botocudo.

25 A chegada dos Kariri Sapuya na reserva em 1938 é atribuída a Curt Nimuendajú. Segundo Justina Kariri-Sapuya, que na época tinha 12 anos, “Curt Nimuendajú os acompanhou andando e montado, e trazia um baú cheio de presentes, de dentro do qual retirou um pente para ofertar-lhe” (Machado de A. Souza, 2014: 11).

No dia 29 de novembro cheguei novamente em Ilhéus. Aqui, a primeira ordem, como em todo esse país, é esperar. A entrada do porto está coberta de areia, de modo que nem mesmo na maré cheia os navios conseguem entrar. Naturalmente, só se pensou numa dragagem do canal depois que muitos navios tiveram de retornar. Antes do dia 10 de dezembro dificilmente poderei deixar Ilhéus. O que eu mais queria era voltar agora para o norte: com o tempo a gente torna-se totalmente frustrado após se esforçar, sempre em vão, com tais tristes fragmentos étnicos como os daqui. Entretanto, segundo a sua última carta, de 8 de agosto, parece existir um interesse pelos Botocudo, de forma que seria imperdoável se eu, agora, já na fronteira com os Botocudo, quisesse voltar sem nem mesmo constatar se os restos da tribo ainda valem uma investigação. Os Maxacali da Aldeia Farrancho, no Rio Jequitinhonha, infelizmente já desapareceram totalmente, igualmente os bandos de Botocudo que antigamente estavam na região deste rio e diretamente ao sul do mesmo. Mas, na região dos Rios Mucuri e São Matheus, talvez ainda haja alguns e, na região do Rio Doce, com certeza ainda há restos, pois nesse último lugar existe um posto do SPI. Em que estado se encontram não se sabe. O único meio de se obter clareza é ir até lá e assim verificar. Por isto decidi ir, na primeira oportunidade que apareça, ao lugarejo litorâneo de Caravelas, de onde uma ferrovia leva a Minas Gerais, subindo o Rio Mucuri. Vinte cinco anos atrás, os Botocudo ainda cometiam assaltos nesta linha, perto de Urucu. Se na região do Mucuri eu também não encontrar mais nada, sigo para o Rio Doce.

Agora, mais duas histórias indígenas:

Primeira: quando estive de passagem por Fortaleza, a capital do estado Ceará, fiquei sabendo, para minha surpresa, que na Almofala²⁶, no litoral, ainda há descendentes da tribo dos Tremembé. Eles morariam ali de forma totalmente independente, sendo indiferentes para com todos os neobrasileiros e parecendo mesmo ser autênticos índios. Os homens portam os cabelos compridos e entrançados. O lugar está quase exatamente sob 40° de longitude oeste. Uma pequena nota sobre esta tribo altamente interessante encontra-se na introdução ao nosso “The Gamella Indians”. O senhor também acha que eu, na viagem de regresso, deveria arriscar uma visita?

26 Itarema, litoral oeste.

Segunda: quando cheguei em Ilhéus, soube que um mês antes haviam passado por ali dois bandos de Guarani, que se encontraram no caminho para o Pará. Quando aí me encontrei com o Capitão Diniz, mencionado no início desta carta, este me contou que aqueles Guarani teriam emigrado da fronteira entre os estados do Paraná e Santa Catarina, pois ali haviam-lhes

tomado as terras e porque um neobrasileiro lhes teria insinuado que, no Pará, encontrariam condições de vida mais favoráveis. Nem em São Paulo, nem no Rio os funcionários do SPI conseguiram deter a marcha dos índios. Eles não se deixaram convencer e seguiram em frente irresistivelmente. Ao passarem por Ilhéus, já tinham sucumbido à estafa da migração.

Que tenham tomado as terras destes Guarani no Paraná, acredito sem mais nem menos, entretanto, no que não acredito é que em toda América haja uma tribo que migra do Paraná ao Pará a fim de encontrar melhores condições de trabalho. Não obstante o fato que haja dúvidas sobre o que os Guarani entendem quando indicam o “Pará” como seu objetivo, pois esta palavra especificamente não significa nada mais do que “mar”, para mim não pode haver dúvidas de que se tratem de índios a caminho da “terra sem mal”. Também a tenacidade com que seguiam adiante corrobora os motivos religiosos da migração.

Fico com o cumprimento de alto respeito.

Sinceramente seu,
Curt Nimuendajú

3.2. PARTE II: “SAÍ SOZINHO A CAVALO A PROCURA DOS ÍNDIOS”

Após sua estadia no P.I. Paraguaçu, Nimuendajú iniciou a segunda parte da viagem, partindo de Caravelas (BA) em direção à fronteira com Minas Gerais, onde pretendia encontrar os remanescentes dos Botocudo. Nesta procura, na região do rio Mucuri, chegou inesperadamente aos Maxacali de Urucu (hoje Carlos Chagas), o que lhe proporcionou um grande contentamento, pois esses “interessantes índios” descritos por Emanuel Pohl²⁷, médico da missão austríaca, não estavam em seus planos.

As notícias sobre esta parte vêm em duas cartas (carta II: 14 de janeiro de 1939 e carta III: 27 de fevereiro de 1939), nas quais Nimuendajú fornece importantes revelações sobre seu trabalho de campo. Todo o seu relato – desde o momento em que parte em uma longa e solitária cavalgada, iniciada no primeiro dia do ano, até o momento em que encerra o trabalho de campo, alegando como justificativa o prejudicial convívio com os *neobrasileiros* – é feito através de uma narrativa romântica e jovial. Aqui Nimuendajú deixa perceber como o seu fazer etnográfico foi sempre inspirado por uma literatura de viagem que idealizava não apenas o campo e os nativos, mas também o observador estrangeiro e seus processos de familiarização com a cultura nativa (Welper, 2013).

Na carta II (14/01/1939), Nimuendajú conta de seu encontro inesperado com os índios Maxacali, ocorrido enquanto intencionava chegar aos Botocudo, e revela sua idealização romântica do campo. Primeiramente, o etnógrafo fica

27 Médico da missão científica austríaca trazida pela Imperatriz Leopoldina em 1817 e autor da obra *Viagem no interior do Brasil*. Empreendida nos anos de 1817 a 1821 (1951).

eufórico e quase “salta” de contentamento ao ouvir notícias da “tribo” de “costumes estranhos”, mencionada no relato de viagem do naturalista E. Pohl. Depois, decepciona-se e se irrita com as mulheres “desaforadas” e “insolentes”. Por fim, estabelece uma relação “amigável” com os homens, o que o faz encerrar o trabalho de campo planejando um retorno futuro.

3.2.1. CARTA II

Urucu (estado de Minas Gerais), 14 de janeiro de 1939

Sr. Prof. Dr. Robert H. Lowie

Berkeley, Cal.

Muito prezado senhor Professor.

Na minha última carta, de 3 de dezembro de 1938, relatei a primeira parte da minha viagem.

Quando segui, no dia 19 de dezembro, de Ilhéus para Caravelas, para procurar por índios na região do Rio Mucuri, eu o fiz com muito pouca esperança de qualquer sucesso. Na verdade, fui apenas para ter total certeza de que não havia mais nada a fazer. Em Caravelas, como sempre costumo fazer em tais lugarejos, procurei o comissário de polícia e o padre. O primeiro não sabia nada de índios, mas o padre, um holandês, respondeu que ainda havia alguns perto do lugar Urucu, na linha ferroviária de Caravelas a Teófilo Otoni; e que ele mesmo havia batizado umas cem pessoas ali. Infelizmente, não conseguiu se orientar no mapa, que aliás era péssimo, provavelmente não se lembrava mais do itinerário que traçara. “Eram Botocudo?”, eu perguntei. – “Não, não eram Botocudo: Ma... mas...” – “Maxacali?!” “Sim, isso mesmo: Maxacali!”. Quase saltei ao pescoço do velho monge de tanto contentamento: esta é a tribo cujos estranhos costumes Pohl menciona e que é considerada como extinta porque, na sua antiga moradia, em Farrancho no Rio Jequitinhonha, onde Pohl e Saint-Hilaire os visitaram, hoje não existe mais nada deles.

No dia 23 de dezembro cheguei ao lugarejo Urucu (até a semana passada, seu nome oficial era “Presidente Getúlio”, o atual ditador do Brasil, depois o nome foi mudado para “Carlos Chagas”) e indaguei o caminho para os índios. Comprei alguma coisa e parti no dia 27 de dezembro, andando a cavalo junto com um acompanhante e um animal de carga. Cruzamos um afluente esquerdo do Rio Mucuri e chegamos à região da nascente do Rio Itanhaém, que, perto de Alcobaça, um pouco ao norte de Caravelas, desemboca no mar. No dia 29 de dezembro chegamos a Imburana, um lugarejo miserável, com cerca de 20 casas, na margem direita de um riozinho com o mesmo

nome, que marca o limite entre os estados de Minas Gerais e Bahia. Instalei-me provisoriamente ali, mas tudo era difícil: alojamento, comida, animais para montar – tudo isso exigia dias de procura e, evidentemente, nisso me exploravam da maneira mais sem vergonha. Renunciei a todos os intérpretes e guias que se apresentaram como indispensáveis e, para espanto geral, no dia 1 de janeiro, saí sozinho a cavalo a procura dos índios. Depois de uma légua e meia acima, na margem leste do riozinho, encontrei uma nova povoação de 13 choupanas deploráveis, uma estranha mistura de técnicas de construção primitiva e moderna. Elas estavam completamente vazias. Nenhum índio à vista, todos os vestígios indicavam algumas semanas de desocupação. Segui uma vereda que levava riacho acima, através das plantações, e logo topei com uma aldeia mais velha, ao sopé de uma parede de rocha (por isto chamada “Pé da Pedra”), que também estava totalmente abandonada. Voltei e pedi informações sobre o paradeiro destes índios a um colono. Ele achou que eles provavelmente estariam na Água Boa e me conduziu ao início do caminho para lá. Uma vereda estreita entrava pela floresta por cima das montanhas que formam a vertente de água entre o Imburana e o Itanhaem. Não era calculada para cavaleiros e, por isso, um tanto esburacada e irregular. Lá na Aldeia Água Boa, uns 60 índios, na maioria mulheres, receberam-me meio agitado, mas de maneira alguma acanhados ou mal-humorados. Alguns dos homens vestiam calças, outros apenas tanga. As mulheres estavam todas vestidas “decentemente”. Ninguém falava português suficiente para que se pudesse conduzir uma conversa viável! Assim, logo que se tornou tarde eu me pus em movimento.

No outro dia, quando voltei abastecido de alguns presentes, encontrei na aldeia apenas três homens e umas cinquenta mulheres. As últimas se comportaram de modo desaforado e, quando tentei trocar algumas coisas, faziam exigências de maneira insolente, roubando o que era possível. Consegui a devolução dos objetos roubados, os quais dei imediatamente de presente às pessoas que não tinham roubado, mas o bom humor do dia já estava estragado e retornei a Imburana.

No dia seguinte fiz a minha terceira visita. Os homens já tinham voltado de sua excursão. Encontrei a casa dos homens, que já na primeira visita chamara minha atenção, demolida e uma nova erguida. Consistia de um pequeno galpão, fechado em direção à aldeia, trazendo em um dos lados uma espécie de parapeito. No galpão, vi 11 novos trajes de máscara, de feitio muito simples, compostos por tiras de ráfia que pendiam de um anel de cabeça até os pés. Assim como as máscaras Nan dos

Figura 5
Casa dos homens

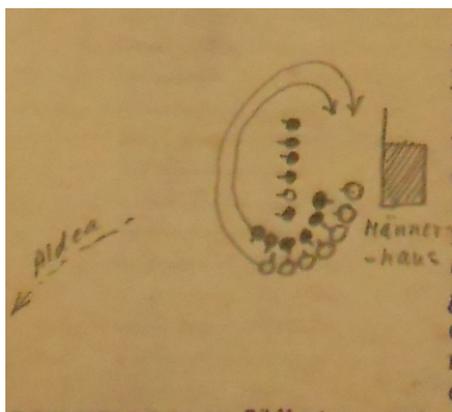


Xerente. Elas são chamadas “*Toctaub*”. O convívio com os homens na casa de máscaras era muito mais agradável do que as transações de troca com as mulheres. Eles ficaram muito admirados com a compreensão que eu tinha de seus costumes, mas a conversação foi difícil, pois ainda não estou habituado com a maneira deles de se expressarem em português. Fiz os primeiros registros de língua e declarei que, quando voltasse, dormiria na casa das máscaras. Depois, no dia seguinte, aconteceu. Dessa vez, boicotei as mulheres totalmente, fui logo à casa dos homens, comi lá junto com os homens e garotos o queijo e o açúcar de cana que tinha trazido e mostrei a eles fotos de máscaras dos Xerente e Ramkokamekrá.



Figura 6
Máscara maxacali

Quando anoiteceu, quatro ou cinco homens e os garotos maiores enfiaram-se nos trajes de máscara, pegaram uma vara fina de dois metros na mão e caminharam, lentos, mudos e solenes pela aldeia. Segundo a explicação dos índios, os *Toctaub* estavam passeando; em todo caso, não mendigavam.



Depois de ter escurecido totalmente, cerca de doze homens entraram em duas filas seguidas para dançar na praça de dança, antes da casa dos homens. Cantavam, com voz grave, retumbante e curiosamente oscilante, um grande número de estrofes, que seguiam sem interrupção; nisso balançavam de um pé para o outro. Portavam

testeiras altas, feitas de uma folha larga entrelaçada por trás. Tinham tirado as suas roupas, mas, em compensação, vestiam cintos de ráfia cujas pontas amarradas na frente pendiam como franjas. Em seguida, quatro mulheres entraram numa fila em frente a eles, igualmente cantando; logo seu número aumentou para sete. Todas estavam completamente vestidas. Elas pousavam os braços umas nos ombros das outras, inclinavam-se para a frente e, ao cantar, saltitavam para o lado em círculo, contornando o grupo dos homens. Na fila de trás, os últimos, indivíduos mais jovens, igualmente se seguravam nos ombros, girando em círculo em torno da fila da frente, de modo que a frente sempre ficava virada para as mulheres. Essa cerimônia, que eles descreveram para mim como “papagaio”, demorou até as 21h30. No final da dança, então, aconteceu algo estranho: antes de acabar, apesar da escuridão,

pensei ter percebido que uma pessoa no grupo dos homens tinha cabelos compridos. Quando o grupo dos dançarinos se desfez, indo as mulheres para a aldeia e os homens para casa de máscaras, esta pessoa, que me parecia completamente nua, acompanhava o grupo dos homens e aí reparei que era uma moça. No mesmo instante, ela já se foi em saltos elegantes pela grama alta, sumindo ao lado da casa dos homens, e não apareceu mais. Achei conveniente, no entanto, fingir que não tinha visto nada.

A respeito dos “Maxacali”, Pohl (II. 449-450) diz que, naquele tempo, moravam em Farrancho no Jequitinhonha: “(...) No tempo de mudança da lua, eles realizam danças especiais nas quais os homens ao ar livre rodeiam uma coluna, as mulheres, no entanto, separadas, saltitam nas suas choupanas. Ao fim dessa dança, que é executada sob um cantar estranho, uivante, sorteiam uma mulher que vem sendo olhada como bem comum de todos os homens (...)”. Teria a moça na casa dos homens algo a ver com isso? O próprio Pohl viu a “coluna” que descreveram a ele, mas, aparentemente, não a reconheceu: “(...) Estas choupanas cercam uma praça de forma irregularmente retangular, em cujo centro se encontra uma estaca branca de uma braça e meia, em volta da qual estes índios costumam celebrar as suas danças, e que contém muitas figuras pintadas de terra vermelha, na maioria confusas, entre as quais se consegue, porém, reconhecer claramente algumas serpentes e sapos. Muitos viajantes tomaram estes desenhos por hieróglifos, entrando em prolixas investigações e pesquisas a respeito, no entanto, a meu ver eles não devem ser considerados algo mais do que meras tentativas de imitação, por pintura rupestre, assim como na infância das nações civilizadas (...)” (II. 447). – Esta história com a estaca, evidentemente, não é tão simples como Pohl pensa. Ela é erguida ainda hoje e chama-se “*Mimanáum*”. Sua pintura compõe-se, segundo os depoimentos dos índios, das cores branca (argila), vermelha (urucu) e preta (carvão). Um índio fica sentado ao pé da estaca durante a cerimônia; diante dele são dispostas vasilhas com diversas comidas. Os homens agachados, uns atrás dos outros, ficam em fila, virados para a estaca. Eu mesmo ainda vi o *Mimanáum*. Disseram-me que agora era o tempo das máscaras *Toctaub* e não do *Mimanáum*. Talvez ele seja a “vereda ao céu”, que conheço de outras tribos (Xerente, Palikur), pela qual os espíritos descem para os vivos.

Algum tempo depois do fim de tudo, os homens foram dormir nas choupanas e apenas três adolescentes ficaram comigo na casa dos homens. Enrolaram-se nos trajes de máscaras como proteção contra o frio da noite e dormiram no chão ao lado da minha rede. Esta foi, por enquanto, minha última visita. No dia seguinte, retornei a Imburana e de lá a Urucu, pois não tinha mais dinheiro: na suposição de que não encontraria índios antes de

Teófilo Otoni, depositei meu dinheiro no banco, deixando no bolso apenas um pouco mais do que o necessário para a viagem. A próxima agência bancária, porém, é em Teófilo Otoni, a quatro horas de trem de Urucu em direção ao interior. Também necessito comprar algo que não se encontra em Urucu.

Meu plano é o seguinte: as quatro breves visitas já mostraram que os Maxacali precisam de uma pesquisa mais detalhada. Até o fim de janeiro estarei de novo na aldeia e tentarei me estabelecer por lá. Passarei os meses de fevereiro e março com os Maxacali, porém, desde já considero absolutamente impossível que este espaço de tempo seja suficiente para uma pesquisa intensiva. Em princípio de abril seguirei, passando por Urucu, Teófilo Otoni e Figueira (no joelho do Rio Doce), para Colatina. Na proximidade deste último lugar, no Rio Pancas, que vindo do norte desemboca no Rio Doce, encontra-se o posto do SPI para os Botocudo, onde já estou anunciado e recomendado pelo chefe do SPI do Rio de Janeiro. Aí terei que verificar, pelo menos de forma apressada, o estado dos Botocudo, para que nós tenhamos uma base para futuras pesquisas. Com isto passará o mês de abril e, então, meus recursos provavelmente acabarão e precisarei voltar ao Pará, onde espero chegar no fim de maio. Um sucesso brilhante para toda esta longa viagem não está garantido, visto que a pesquisa dos Maxacali encontra as seguintes dificuldades:

Toda a região é muito pobre e, devido à seca dos últimos meses, está encarando a fome.

Os índios falam muito mal o português.

Eles são qualquer coisa, menos hospitaleiros: na minha última visita, a título de tentativa, pedi por comida. Responderam-me que não com uma palavra, contudo, eu via na casa três panelas com comida sendo preparadas perto do fogo e, sentados em volta, os índios mastigando. Não sei como viveria nesta aldeia.

Mulheres e homens são extraordinariamente dados a bebidas alcoólicas e, quando estão bêbados, as primeiras tornam-se desagradáveis, os últimos perigosos: um tempo atrás, quatro índios perderam a vida em consequência de uma tal história de aguardente.

Os colonos neobrasileiros da vizinhança logo verão na minha presença um obstáculo para os seus negócios sujos e dificultarão minha estadia.

Já se fez ouvir por aí a opinião de que seria perigoso para a pátria se um estrangeiro como eu, conhecesse os segredos do Brasil (logo direi que tipo de segredos são esses). Felizmente, estou sendo tão bem recomendado pelo Ministério de Agricultura e da Guerra que eles dificilmente poderão me enfrentar de frente, mas, com certeza, tentarão alguma safadeza.

Sobre o relacionamento entre os Maxacali e os neobrasileiros, alguns

exemplos: o último “diretor” desses índios supostamente deu 38.000.000 do seu bolso para a sua “civilização”. Quando o governo não reconheceu as suas exigências de reembolso, ele dividiu as terras dos índios em três partes e as vendeu a pessoas particulares pelo mencionado valor. Evidentemente, os índios não quiseram aceitar o negócio e pode-se imaginar que situação oblíqua decorreu daí.

Na manhã seguinte à noite que eu passei na aldeia, um colono veio correndo e disse com a maior cara de pau: “Ouvi falar que o senhor está trazendo suprimentos para os índios e estou passando aqui para que o senhor me venda algumas coisas de que preciso”. – Sem mais comentários.

É hábito de muitos colonos chegar à aldeia com uma lata de petróleo cheia de aguardente para embebedar homens e mulheres e se aproveitar das últimas.

Algum tempo antes da minha chegada, veio um índio com a sua jovem mulher a Imburana; fizeram-no ficar bêbado e o jogaram na rua. Trancaram a mulher num quarto, onde foi estuprada por quatro neobrasileiros, etc., *ad libitum*.

Vai demorar muito tempo até que os “Mašacarí” mudem de orientação com relação a minha pessoa.

Além do padre em Caravelas, ninguém conhece o nome “Mašacarí”. Os neobrasileiros, porém, chamam-nos simplesmente de “índios”, normalmente com as alcunhas “bugres” ou “bichos”. Os índios chamam a si próprios de “*Menacoba*” ou “*Monocobu*”, o que lembra muito o antigo nome da tribo *Monosó* e *Ku-manaso* dessa região. Em muitas expressões, a língua difere do maxacali registrado por Saint-Hilaire e pelo Príncipe Von Wied, no Rio Jequitinhonha e no Rio de Janeiro, respectivamente, e se aproxima do pataxó. Supus uma mistura de maxacali e pataxó, mas os índios contestaram e eles conhecem os Pataxó, os quais chamam de “*Ibkucayká*”. Em todo caso, não pode haver dúvidas de se tratar da mesma tribo que, no Jequitinhonha e Jucurucú, era conhecida como Maxacali. Todos os mais velhos nasceram em Farrancho, no Jequitinhonha. A migração de lá parece ter ocorrido cerca de 50 anos atrás; no entanto, é possível também que, já no tempo da aldeia maxacali em Farrancho, uma facção da tribo tenha seguido para o sul, mantendo-se em uma situação independente, direção para a qual aqueles também migraram.

Em todo caso, tudo o que sabemos da cultura dos antigos está conferindo com a cultura dos “*Menacoba*”. Eles provavelmente têm pouco em comum com os Pataxó, como os conheço do Paraguaçu. Por enquanto, quero continuar a chamar a tribo de Maxacali.

No Posto Botocudo no Rio Doce, talvez encontre uma notícia do senhor que diga se poderemos continuar as pesquisas ou se teremos de encerrá-

las. Mandei remeter a correspondência diretamente para lá porque não supunha que viria a topar com alguma coisa que exigisse uma permanência mais longa antes do Rio Doce. Desse modo, só vou recebê-la em abril.

Fico com os melhores cumprimentos.

Sinceramente seu,
Curt Nimuendajú

3.2.2. CARTA III

Na carta seguinte (27/02/1939) Nimuendajú continua seu desabafo sobre as dificuldades da pesquisa de campo entre os Maxacali, destacando os problemas criados pelo contato. Além de ter que lidar com a “desconfiança natural” que os índios teriam em relação a todos os não indígenas – uma observação tão presente na literatura de aventura quanto nos relatos de viagens produzidos por autores alemães (por exemplo, Gustav von Koenigswald sobre os Kaiowá, 2012 [1908]) –, era preciso lidar com os vizinhos *neobrasileiros* e, naturalmente, com os conflitos decorrentes das disputas por terra. Ao final, porém, Nimuendajú se ocupa de contar como a sua “relação” com a tribo “melhorou” com a convivência e distribuição de “presentes” entre eles, fazendo com que não apenas deixasse de ser visto como um “civilizado mau”, mas como um próprio índio.

Urucu (Minas Gerais), 27 de fevereiro de 1939.

Sr. Prof. Dr. Robert H. Lowie
Berkeley, Cal.

Muito prezado senhor Professor.

A segunda parte das minhas pesquisas está, por enquanto, igualmente encerrada. O resultado magro, as tabelas de designações de parentesco e o que mais consegui buscar aqui, no campo social e religioso, mandar-lhe-ei imediatamente via correio marítimo.

Encurtei minha permanência entre os Maxacali por um mês. As condições lá eram tão insuportáveis que receei que, com mais um mês nos Maxacali, ganharia menos do que eventualmente perderia nos Botocudo. O relacionamento dos índios com alguns dos seus vizinhos neobrasileiros é extremamente desagradável. Como já lhe escrevi na minha carta anterior (Urucu, 14 de janeiro), um tal de Joaquim Fagundes, que era um tipo de agente indígena e tinha a confiança dos Maxacali, vendeu pelas costas deles todas as terras aos colonos. Enquanto Fagundes ainda estava ali, os índios olhavam os colonos apenas como bons amigos do amigo deles.

No entanto, encerrados os últimos pagamentos da fraude de terras, ele prudentemente se retirou e os índios perceberam, então, que haviam sido enganados, pois os colonos agora queriam se gabar de serem donos legítimos das terras e exigiam dos índios que se retirassem, não obstante os índios tenham muito bem reparado que, no fundo, os colonos ficavam com consciência pesada e tinham medo deles. Nem lhes passou pela cabeça irem embora, ao contrário, eles exigiram que os colonos, pelo menos aqueles que estavam muito próximos, saíssem das terras e, de fato, conseguiram expulsar alguns de forma malcriada. Um fazendeiro que queria se apossar das terras compradas de Fagundes, por exemplo, eles nem deixaram entrar. Derramar sangue, nessa luta pelas terras, os Maxacali não derramaram nunca. Eles procedem mais ou menos assim: quase a aldeia inteira, os homens armados, as mulheres com redes de carga, miram as plantações do respectivo “mau português”. As mulheres vêm por trás, saqueando as plantações, e os homens empunham as armas na beira do mato, diante dos olhos do proprietário, para que este não levante a voz, nem mesmo para uma palavra de protesto. Se o fizer, eles logo lhe cercam a casa, desafiam-no, xingam-no e o ameaçam matar se não deixar imediatamente as terras. Aí o homem fica com medo e tem de fingir ser amigo dos índios e, para se livrar da situação desagradável, paga como resgate um porco ou qualquer coisa do gênero que os índios exijam. Apenas em um caso como esse, as autoridades de um lugar vizinho, ao norte, interferiram, mas, sabendo dos direitos podres dos colonos, elas se limitam a repreender os índios e calá-los momentaneamente com presentes. Com isto, naturalmente, a situação só piorou. O lado competente deveria ter logo decidido a quem pertenceriam as terras, se aos colonos ou aos índios, mas acontece que os brasileiros infelizmente não são homens de tomar decisão.

A qualquer momento, evidentemente, uma tal excursão de saque pode levar a um massacre e é de se estranhar que isto ainda não tenha acontecido. No fundo, os Maxacali são um povo bem pacífico, mas o convívio com eles, do modo como eu precisaria, torna-se bem desagradável, pois, segundo a opinião deles, é preciso escolher entre estar com eles ou com os “maus portugueses”. Esses últimos, por sua vez, veem aqueles que mantêm uma amizade correta com os índios (fingir amizade não ofenderia ninguém, afinal é o que todos fazem) como seu inimigo. Logo eles disseminariam uma mentira, como que as excursões de saque ocorressem agora à minha ordem, etc. Em todo caso, a situação é inadequada para um estudo tranquilo.

Além disso: não aqueitei passar tanta fome. Dos colonos neobrasileiros, em Umburanas e adjacências, não se conseguia quase nada, eu tampouco podia contar com o resultado dos saques dos índios. Dessa maneira, no

curso dos dois últimos meses, emagreci de modo desagradável.

Não obstante, segundo as minhas informações sobre a tribo, as quais lhe envio, considero possível e estou disposto a conduzir outro estudo mais intensivo dos Maxacali no futuro, caso o senhor ache necessário.

Apenas preciso, antes de tudo, colocar-me em outra base. Então, farei o possível para impelir que o Serviço de Proteção aos Índios decida a fastidiosa questão das terras.

Minha relação com os índios já melhorou bastante. Cada vez que ia a cavalo a Umburana, uns vinte deles me acompanhavam e, já que na medida do possível sempre os servia e dava presentes, eles afinal sentiram-se constrangidos a também me tratar melhor na aldeia; mais e mais fui riscado da lista dos “maus portugueses”. Construíram para mim como moradia uma choupana ao lado da casa de homens, o que tinha a vantagem que das ocorrências dali quase nada me escapou, e a desvantagem que ficava desagradavelmente separada da vida familiar da aldeia propriamente dita. Pouco a pouco, os Maxacali chegaram à conclusão de que eu era um índio de uma tribo estrangeira. Isto se manifestou de maneira muito bonita quando eu os indaguei pela primeira vez sobre seus sagrados pauzinhos vibradores (zunidores?). Estávamos sentados na choupana da família de um índio quando pedi aos homens que fossem comigo à casa dos homens, pois tinha que falar com eles a sós. Na casa dos homens, mandei embora alguns garotos que vieram junto, desenhei o pauzinho vibrador no chão, fiz o movimento do vibrar e imitei o ruído: “Como vocês chamam isso?”, e apaguei logo o desenho discretamente com o pé. Extremamente admirados, até apavorados, os homens se entreolharam. Demorou um tanto até que um finalmente perguntou: “O seu pai era um índio?”.

Ontem (26 de fevereiro) voltei outra vez a Urucu e, no dia 1 de março, seguirei para Teófilo Otoni. De lá vou em direção ao sul, rumo a Figueira, na linha ferroviária que segue ao longo do Rio Doce até Vitória. Esta linha ferroviária será a base para a terceira e última parte das minhas atuais pesquisas, que terá os Botocudo como assunto. Deles há, em Minas Gerais e Espírito Santo, ao menos quatro bandos, talvez até seis, e terei de me limitar a verificar se eles ainda valem um estudo mais intensivo e com quais bandos teria as melhores chances de fazê-lo. Com isso, março e abril vão passar, pois os postos do SPI onde moram os Botocudo ficam muito longe da linha ferroviária. Escreverei mais, então, do Rio Doce.

Por enquanto fico com os melhores cumprimentos.

Sinceramente seu,
Curt Nimuendajú

3.3. PARTE III: “VAMOS VER COMO É TUDO ISSO NO RIO DOCE”

Na terceira parte da viagem, Curt Nimuendajú seguiu para a fronteira com o Espírito Santo, permanecendo junto ao Posto Indígena Guido Maliére e o P.I. Pancas. As notícias deste período foram transmitidas a Lowie em duas cartas (carta IV:16 de março de 1939 e carta V: 23 de abril de 1939), porém, maiores informações etnográficas sobre os Botocudo foram enviadas mais tarde, em uma espécie de relatório que serviu de base para um artigo publicado postumamente por Lowie (1946)²⁸.

Na primeira das duas cartas, escrita de Itambacuri, Nimuendajú informa que um acidente na linha ferroviária ocasionou a sua permanência em Teófilo Otoni, onde pôs-se a colher dados sobre os “restos de tribos” Botocudo ali existentes, como os *Poyisá*, *Aranan* e *Poten*. Por fim, Nimuendajú comunica sua partida para o Rio Doce.

3.3.1. CARTA IV

Itambacuri, Minas Gerais, 16 de março de 1939
Sr. Dr. Prof. Dr. Robert H. Lowie
Berkeley, Cal.

Muito prezado senhor Professor.

Saí no dia 6 de março de Urucu, porém voltei para uma permanência inesperada de seis dias em Teófilo Otoni, pois o trem, que também levava a minha bagagem, descarrilou e o vagão foi totalmente destruído. Não tive danos materiais.

Em Teófilo Otoni, ouvi que no alto Rio São Matheus existiria um resto da tribo Poyisá. Fiel à minha máxima de não deixar nada por ser examinado no caminho, fui por isso primeiro a Itambacuri, 40 km a sudoeste de Teófilo Otoni. O lugarejo foi fundado em 1873 por capuchinhos como missão para os Botocudo, na qual se juntavam índios de algumas tribos da vizinhança: Poyisá, Puruntú, Aranán e Potén. Ali finalmente encontrei um homem que conhecia pessoalmente todos os Poyisá sobreviventes. Havia ainda quatro pessoas de sangue puro, todas mais jovens, casadas com neobrasileiros e moravam dispersos, entre 8 e 10 léguas a leste. Em função desta notícia, desisti de procurá-los. – Os Poyisá eram provavelmente a tribo que por mais tempo, até mais ou menos 1910, permaneceu hostil.

Em Itambacuri ainda moram hoje, além de uma meia dúzia de mestiços, apenas três índias velhas de sangue puro, das quais apenas duas estavam presentes. Uma é da tribo Aranán, a outra da tribo Potén. Isto é, tudo que

28 Depois de viagem de nove meses voltei agora a Belém e logo compilei tudo o que fiquei sabendo a respeito dos Botocudo. Não é exatamente muita coisa, mal chega a 15 páginas, é tudo. Levei o manuscrito imediatamente à agência dos correios, mas ainda passará no mínimo uma semana até que saia. Com isto, o senhor recebe a última parte dos 'resultados' desta viagem. Apresentei o material da forma como o recebi dos meus informantes e só fiz os comentários absolutamente necessários, também me absteve de qualquer comparação com o material de Manizer" (C. Nimuendajú – R. Lowie, 18 de maio de 1939).

Embora a sua cópia não tenha sido encontrada no arquivo do Museu Nacional, em novembro de 1939 Nimuendajú faz nova menção ao manuscrito: “Agora terminei a tradução da parte histórica do manuscrito Ramkokamekrá. Antes de começar com o resto, quero ainda passar para o inglês as detalhadas informações sobre os Maxakali et al., pois o manuscrito sobre os Botocudo já está quase pronto para imprimir e talvez se ofereça a oportunidade de publicar esses pequenos relatos juntos” (C. Nimuendajú – R. Lowie, 14 novembro 1939).

hoje ainda resta dos Botocudo do norte.

Com a índia Aranán pouco pude fazer, com a outra tive um pouco mais de sucesso: constatei a árvore genealógica dela e, na posse da mesma, as designações de parentesco, que são surpreendentemente simples. Ao contrário das indicações de Manizer, ela declarou ser o casamento entre primos e primas, também na situação de relacionamento cruzado, terminantemente proibido. De fato, caracterizou também todos os primos e primas pela mesma palavra, como irmãos. O casamento com a cunhada igualmente não seria permitido. Eles têm um só termo para todos os cunhados e cunhadas. Os casos de poligamia, cuja existência ela admitiu, não haviam acontecido através do levirato ou sororato. Segundo o caso apontado por Manizer (p. 260), aliás, devia-se esperar que ao menos o sororato fosse permitido. Talvez seja diferente no Rio Doce. Evitação de sogros parecia à velha Gumigundes um assunto incompreensível: ela me perguntou, interessada, por que as outras tribos assim se comportavam a este respeito. – Para ela perguntar é fácil.

Logo vamos ver como tudo isso é no Rio Doce. Amanhã ponho-me a caminho de lá.

Fico com os melhores cumprimentos.

Sinceramente seu,
Curt Nimuendajú

3.3.2. CARTA V

Na última carta aqui reproduzida, de 23 de abril de 1939, Nimuendajú narra sua pesquisa entre os Botocudo do Rio Doce, revelando o importante papel dos informantes em suas atividades etnográficas. Ele também faz uma avaliação bastante negativa da viagem, consolando-se apenas com o fato de que não haveria mais nada de novo a se esperar na pesquisa etnográfica sobre os Botocudo.

O cenário encontrado por Nimuendajú não permitiu a confecção de uma coleção etnográfica, tendo sido trazido um único objeto dos *Botocudo Conbung*, a estátua *Yoinkoin*, em torno da qual os Krenak recebiam os espíritos *Máret*. A peça foi enviada ao Museu Goeldi junto com a coleção maxacali, composta por 123 itens (Dorta, 1992) e, de acordo com Nimuendajú, foi fabricada *ad hoc* por seu principal informante, Hanát.

As estátuas representam máret; elas indicam o local da aldeia onde máret desce do céu para escutar a reza de seu protegido quando ele canta para eles. Na aldeia de Convungn e Nakpie – que agora é o Posto Guido Marlière – o chefe Muí ergueu

uma estátua no espaço anterior, conforme ordenado pelo máret. Sempre que Muí cantava diante da estátua à tarde, todos os aldeões, pintados de vermelho, reuniam-se em círculo ao seu redor. (...) depois da morte de Muí, a estátua caiu. Quando, mais tarde, o capim do local foi queimado, os filhos de Muis – Pak e Mbogmân – viram que, quando as chamas se aproximaram da estátua reclinada, surgiu uma tempestade que as levou de volta. Eles então a colocaram na frente e, mais uma vez, montaram a estátua. Ali ela permaneceu em pé até que o autor paraguaio Martin Barrios, durante sua estadia no posto, mandou cortá-la para ser levada por ele.

Na longa e abandonada aldeã Karkatan, no alto Rio Mucury, havia três yonkoin – pai, mãe e filho. Elas permaneceram até recentemente, quando provavelmente foram destruídas pelos neobrasileiros.

Vendo meu interesse no assunto, Hanát e Mbogmâm fizeram uma estátua para mim, sendo que o primeiro fora quem havia manufaturado a última Yonkoin em Guido Marlière. Eles perguntaram o que eu pretendia fazer com ela. Quando eu respondi que iria colocá-la na frente da minha casa no Pará, indicaram-me a necessidade de colocá-la virada para o leste (Lowie e Nimuendajú, 1946: 105)²⁹.

Esta passagem é interessante, pois demonstra em que medida a relação afetiva forjada por Nimuendajú junto a seus informantes fazia parte de uma estratégia para desviar do discurso que eventualmente era dirigido aos brancos/estrangeiros. Por esta razão, Nimuendajú manifestou interesse íntimo pela estátua, alegando que a colocaria na frente de sua casa. Certamente, acreditava que, de outra forma, isto é, informando que seu destino seria o Museu Goeldi, não receberia a orientação de posicioná-la voltada para o leste. Além disso, ao omitir o destino e proprietário final das peças coletadas, Nimuendajú erguia-se ao posto de provedor de bens e promotor da tradição, elementos que certamente contribuiriam para o seu “carisma” entre os índios, já afeitos às trocas.

Vale aqui dizer que, apesar do esclarecimento sobre a origem e o destino da estátua *Yonkoin* adquirida por Nimuendajú, algumas versões confusas foram levantadas pela etnografia botocudo dos anos 90. De acordo com Baeta (1998), “o totem/bastão sagrado foi roubado para impedir que os Borum continuassem a fazer seus rituais, o que fortaleceria a identidade e conseqüentemente, dificultaria a expulsão dos mesmos do território pelos fazendeiros que haviam, já em 1930, arrendado tais terras” (*apud* Portes, 2011: 166). Paraiso (1992, 1998) corrobora esta versão do desaparecimento de *Yonkyón*, informando ainda que, em um “processo revivalista” liderado por lideranças krenak, a estátua teria sido novamente procurada. Ainda, de acordo com outras fontes, a estátua *Yonkoin* teria “desaparecido” em 1939, após ser fotografada por Nimuendajú, que aparece como principal suspeito do “desaparecimento” (Mattos, 1996 *apud* Silva, 2002: 82).

29 “The statues represent marét; they indicate the site within the village where the marét descend from the sky in order to listen to the prayer of their proteges when he sings to them. In the village of the Convungn and Nakpie – what is now the post of Guido Marlière – chief Muí erected such a statue in the anterior space, as ordered by the máret. Whenever Muí would sing before the statue in the afternoon, all the villagers, painted red, would assemble in a circle around him. (...) after Muí death the statue fell down. When later the grass was burnt down on the site, Muis son – Pak and Mbogmân – saw that as the flames approached the recumbent statue a storm arose that drove them back. They then put out the fire and once more set up the statue. There it remained standing until the Paraguayan author Martin Barrios during his stay at the post had the statue chopped down to be taken away by him. In the long abandoned aldeã Karkatan on the upper rio Mucury there were three yonkoin – father, mother and son. They remained until recently, when they were probably destroyed by neobrazilian. Seeing my interest in the matter, Hanát and Mbogmâm made a statue for me, the former having fashioned the last Yonkoin at Guido Marlière. They asked what I intended to do with it. When I answered that I would set it up in front of my house in Para, they enjoined on me the necessity of making it face towards the east”.

Victória do Espírito Santo, 23 de abril de 1939

Sr. Prof. Dr. Robert H. Lowie

Berkeley, Cal.

Muito prezado senhor Professor.

Cheguei agora em Victória e, assim que meus negócios com o Museu Nacional e o Serviço de Proteção aos Índios forem resolvidos, retornarei ao Pará, onde torço para encontrar uma boa notícia sua. Recebi suas duas cartas, de 10 e 15 de fevereiro, e por elas sou grato. De Métraux, por outro lado, não tive nenhuma notícia, o que muito lamento, pois eu ficaria extraordinariamente contente de conhecê-lo pessoalmente. Infelizmente, por duas vezes eu já tive que recusar totalmente as propostas que ele me fez, de forma que isto pode parecer como se eu não quisesse nada com ele, apesar certamente tê-lo como um verdadeiro amigo meu.

Sobre o pouco que fiquei sabendo de cada um dos sobreviventes das tribos Botocudo perto de Itambacuri já lhe escrevi com data de 16 de março. Anexo à carta havia uma lista das designações de parentesco, cujo cabeçalho está errado, razão pela qual lhe peço substituí-lo pela devida correção. – Além disso, uso nessa lista, para avós, o termo português “vovó”. Conforme as informações que mais tarde recebi de um membro da tribo *Nakpie* no Rio Doce, o termo primitivo para todos os avós é “*nikninyám*”.

Agora, sobre os Botocudo do Rio Doce, entre os quais tinha a esperança de poder compensar os péssimos resultados da viagem até agora: sou deveras acostumado a decepções nas minhas visitas aos índios, especialmente depois desta última viagem, mas a que me foi proporcionada nos Botocudo do Rio Doce eu realmente não esperava! Foi uma sorte ter insistido na visita a esses índios nesta última viagem, pois, do contrário, talvez tivéssemos fracassado numa viagem empregada especialmente por sua causa, o que seria ainda mais caro. Os etnólogos agora não precisam mais nutrir esperanças quanto ao material sobre os Botocudo a ser ainda publicado.

Eles, para todos os tempos, terão que contar com o que o Príncipe Von Wied, Saint-Hilaire e Manizer relataram. O que ainda sobra deles não tem mais importância para as pesquisas etnológicas. Achei o seguinte:

No Rio Doce existem dois postos do SPI: Guido Marlière, imediatamente na margem esquerda, perto da estação ferroviária Crenaque no estado de Minas Gerais; e Pancas, 44 km a norte de Colatina, na mesma linha ferroviária, no estado do Espírito Santo. Em Guido Marlière moram 35 Botocudo da tribo *Nakrehé* que



Figura 7
Hanát da tribo
Nakpie e Bogman.

antigamente habitavam a região do Rio Manhuaçu ao sul do Rio Doce. Eles, a despeito da língua, não conservaram o menor traço da sua antiga cultura, nem mesmo nas suas tendências. Além desses *Nakrehé*, encontram-se no posto outros seis Botocudo, sobreviventes das tribos que moravam anteriormente no lado norte do rio: três *Convúgn* (– tribo *Krenák`*s), dois *Naktún* e um *Nakpie* (– *Ngut-krak*). Os três primeiros são as crianças do falecido cacique Mui (Mouni em Manizer), que ainda portava discos de orelha, andava nu, tinha duas mulheres e contato com o fantasma botocudo *Marét*. O mais velho e a filha não serviram para nada. Ficavam com vergonha do passado do seu povo e não queriam falar a respeito. O filho mais novo, ao contrário, aparentemente tinha inclinação religiosa e me contou muita coisa, ainda que com certo acanhamento. A pessoa mais valiosa para mim, porém, era Hanát, aquele último dos *Makpie*. Infelizmente, falava um português tão mal que tive que buscar, como intérprete, um daqueles *Nakrehé* altamente civilizados, um tal de Jorge, depois que tantos outros fracassaram. Hanát entendeu rapidamente o que me interessava. Ele começou a contar histórias de espíritos e fantasmas e outras velhas tralhas pagãs. Não eram mitos, apenas episódios mais ou menos curtos, mas, somando ao todo uns trinta, em sua totalidade dão uma ideia da antiga religião dos Botocudo. E ela é bem diferente daquilo que até agora encontrei nos outros índios: nenhuma sombra de culto aos mortos, nem de demônios, nem de mitos astronômicos, nem da crença no lobisomem. No céu mora um gênero de espíritos amorfos, amáveis e favoráveis aos seres humanos, os *Marét*. Aos olhos profanos, eles são invisíveis, mas pessoas “fortes” (os últimos eram Mui e seus irmãos) os evocavam, tornando-os visíveis a eles, e lhes prestavam as ajudas solicitadas. No local na aldeia onde se realizava a evocação, ergueram uma ou mais estacas de três metros de altura, com uma figura humana representando os *Marét* em suas pontas. Estes, entretanto, não descem ou entram nas estátuas, como fazem os demônios dos Palikur, mas se demoram apenas nas proximidades. As estátuas, portanto, tinham a mesma função que as estátuas gêmeas dos Apapokúva-Guarani.

O cacique dos *Marét* que é o mais velho de todos é Nikén Krenyirugen – Pai Cabeça Branca. Ele, pelo visto, é o *Marét* Khmakniam de Manizer, mas, das particularidades que o último lhe atribui, não consegui averiguar nada, mesmo quando fiz alusão a isso. Tampouco de uma esposa, que Manizer chama de *Marét jikky*. Yikígn quer dizer “sobrenaturalmente forte”. Ele mora ainda acima dos *Marét* e nunca ninguém o viu ou se comunicou com ele.



Figura 8
Estátua de Yonkyón.

Apresentarei todo o episódio assim como ele me foi contado. Não fiz perguntas no meio, no máximo ao fim, uma ou outra pergunta. Só quando Hanát não conseguiu mais trazer nada para fora de si mesmo, procurei ajudar com perguntas sobre motivos conhecidos, mas raramente obtive sucesso. É estranho que os Botocudo concebam o sol como ser masculino e a lua, no entanto, como ser bissexual.

Além disso, consegui estabelecer uma pequena árvore genealógica que se estende por quatro gerações e que contém cinco exemplos de poligamia através de sororato, um exemplo de poligamia não baseada em sororato, e dois exemplos de levirato. Ela é ainda especialmente interessante, porque apresenta, como exemplos sociológicos, também as pessoas indicadas por Manizer: *Mouni* (– Mui), *Berén* (– Berén), *Iniat* (– Nya) e *Kapruk* (– kepruk), de modo que suas informações podem ser confirmadas, complementadas ou corrigidas. Isto agora é, contudo, todo o resultado de meu trabalho com os Botocudo e tenho a impressão de que mesmo uma permanência maior não teria acrescentado nada de essencial.

Agora passarei tudo a limpo e lhe enviarei o material de Belém. No Posto Pancas encontrei ainda 13 Botocudo, dos quais 12 eram igualmente Nakrehé e tão-somente um pertencia à tribo dos Minyan-yirugen, aqui assentados. Nada de novo consegui tirar deles.

Dr. Carlos Estevão me mandou fotos de alguns Kayapó dos quais falei várias vezes nas minhas cartas anteriores. Eles ficaram quase três meses com ele em Belém e obviamente lhe contaram coisas interessantes. Em anexo, mando uma das fotos. Seria bom se pudéssemos colocar os Kayapó como a próxima tribo do nosso programa!

Fico com os melhores cumprimentos.

Sinceramente seu,
Curt Nimuendajú

3. QUANDO O FRACASSO NÃO É SURPRESA

As cartas aqui reunidas nos permitem abordar algumas marcas do *saber e fazer etnográfico* de Curt Nimuendajú.

A primeira delas é a utilização do conceito de *neobrasileiro* para se referir à população não indígena do Brasil. O termo foi originalmente proposto por Hermann von Ihering para substituir o conceito de “ocidental”, utilizado por Rondon, e “designar o conjunto das raças imigradas e seus descendentes depois da descoberta da América. Os indígenas seriam o elemento brasileiro primitivo ou ‘paleobrasileiro’” (Ihering, 1911: 128, nota 1).

Hermann von Ihering foi responsável pela iniciação de Curt Nimuendajú na etnologia brasileira (Welper, 2013) e, embora nas primeiras monografias de Nimuendajú (Apapocúva Guarani, 1914 e Palikur, 1926) o termo não apareça, foi com o sentido original atribuído por aquele que Nimuendajú passou a utilizá-lo na década de 1930³⁰.

O conceito de *neobrasileiro* refletia uma orientação evolucionista e fazia eco ao uso comum do nome *brasileiro* para referir-se ao elemento originalmente nativo do Brasil nos relatos de viagem da época. Junto à noção de povos originários, o termo *neobrasileiro* carregava a ideia de *raça* como uma combinação de características físicas (sangue) e morais (espírito), daí o entendimento de que o contato levasse a uma miscigenação degradante e ao perecimento dos elementos mais primitivos, neste caso, dos *brasileiros*. Tal visão pessimista acerca do futuro indígena era legitimada pelos escritos de Karl von Martius, o naturalista da Baviera que viajou pelo Brasil entre os anos 1817-1821 e foi um dos primeiros a estabelecer a classificação das línguas jê. Nas palavras de von Martius:

Assim, poucos séculos passarão e o último americano deitar-se-á para morrer. Toda a população primitiva do continente definha e outra raça, que relativamente pouco sangue americano traz nas veias, empolgará o domínio daquela bela e fértil porção da terra onde os indígenas há bem pouco dominavam exclusivamente. Duas são as coisas que a humanidade sempre legou aos posteriores: sangue e espírito. De ambos a América legará apenas vestígios insignificantes. Por isso, pode se dizer: humanidade americana já não tem mais futuro e diante dos nossos olhos ela terá desaparecido (Martius, 1904 [1838]: 560).

A ideia de que o *elemento indígena* desapareceria do Brasil (e da América) *absorvido* pela raça branca e, com ele, as evidências da história humana da América, promoveu o desenvolvimento de uma antropologia salvacionista financiada em grande medida pelos museus etnológicos e da qual Curt Nimuendajú (e antes dele Karl von den Steinen, Paul Ehrenreich entre outros do seu tempo, como Nordenskiöld e o próprio Lowie) foram herdeiros diretos.

O colecionismo promovido pela antropologia salvacionista dos museus foi uma constante na trajetória etnográfica de Nimuendajú, não apenas pela dimensão econômica, mas também por criar uma justificativa científica para a sua peregrinação por entre “restos” de povos indígenas fadados ao extermínio ou extinção. As exigências, porém, de que essas coleções contassem de itens originais, feitos para o uso, e que abrangessem o máximo de aspectos funcionais, no entanto, não era facilmente alcançada entre povos “semicivilizados”.

É importante considerar aqui que o acesso a grupos não contatados, em regiões distantes e desconhecidas, isto é, numa situação de suposto equilíbrio so-

30 Algumas décadas mais tarde, o termo escapou do circuito germânico e foi utilizado por pesquisadores brasileiros, como Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro. Galvão empregou o termo no mesmo sentido dado por Ihering e Nimuendajú, isto é, para referir-se aos habitantes não originais do Brasil. Já Darcy Ribeiro o adotou mais restritamente para definir os primeiros núcleos populacionais da era pós-conquista, formados por índios, negros e europeus (Ribeiro, 1995: 121).

cioeconômico, exigia um tipo de “expedição” que não se encaixava no modelo de trabalho solitário e aventureiro de Nimuendajú e, sobretudo, demandava uma quantidade de aporte financeiro que nunca lhe foi disponível. Em todo caso, creio ter sido na intenção de vivenciar o contato com grupos “puros” e isolados que Nimuendajú se pôs nas missões de pacificação dos índios Kaingang (1912), Urubu (1914) e Parintintin (1921), empreendidas pelo SPI. No seu último ano de vida, 1945, ainda se dispôs a atuar na pacificação dos Parakanã, mas, assim que descobriu a disposição violenta dos militares, desistiu da iniciativa abstendo-se de ser cúmplice do extermínio (Welper, 2002).

Aqui esbarramos em outra marca significativa do fazer etnográfico de Nimuendajú que se encontra bem evidenciada nas cartas ora reunidas, isto é, a idealização romântica do campo como um espaço de convivência real com índios puros e gentis. Mesmo nesta viagem, em que em nenhum grupo Nimuendajú encontrou as condições “primitivas” que viabilizassem uma permanência agradável ou cientificamente produtiva, ela aparece no contexto de sua interação fraternal junto aos homens Maxacali:

Somente quando viram que eu, por princípio, evitava os invasores e procurava a companhia dos índios, eles se abriram um pouco e eu ganhei uma introspecção no seu passado e no seu atual estado mental (carta I, C. Nimuendajú – R. Lowie, 03 de dezembro de 1938).

Neste sentido, as cartas de Nimuendajú trazem à tona a contradição entre a expectativa idealizada do campo entre índios de “sangue puro” produzida pelo romantismo e a missão salvacionista da ciência etnológica, que o conduzia a remanescentes tribais miscigenados, a fim de resgatar as informações que desapareceriam com a “aculturação” e que eram vistas como elementos-chave para a compreensão etno-histórica das populações indígenas sul-americanas. Naquela visão romântica, o trabalho de campo entre os “filhos da natureza”, para usar um termo comum a essa literatura, resultaria de um harmonioso e aprazível processo de familiarização com os índios, centrado na possibilidade de uma verdadeira relação de afeto, visto que a confiança e empatia estabelecida com os “informantes” seria a garantia de acesso do estrangeiro à cultura indígena mais autêntica e “profunda” (Welper, 2013). Mas, entre “restos tribais”, essa convivência harmoniosa e idílica já não era possível, visto que o “primitivo equilíbrio econômico, social e moral” já havia sido perturbado pela “civilização” e suas instituições (Nimuendajú, 1933: ms.). Na visão de Nimuendajú, o contato dos índios com os civilizados não apenas causava uma “degeneração” cultural, mas também física e moral, o que tornava a experiência de campo junto a estas populações um sofrido “fracasso”.

Elena Monteiro Welper é doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, onde também desenvolveu pesquisa de mestrado e pós-doutorado (PAPD-FAPERJ) sobre Curt Nimuendajú e a tradição etnográfica alemã nas terras baixas da América do Sul.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Henrique

2013 “Documentário resgata tragédia que matou mais de 200 índios em Pancas”. *Século Diário. Ninguém é indiferente ao fato*. 30 de outubro 2013. Disponível em: <http://seculodiario.com.br/13696/17/documentario-resgata-tragedia-que-matou-mais-de-200-índios-em-pancas-1#>, acesso em 14/09/2016.

BRAGA, Rubem

1968 “Os índios e a terra”. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 24 de abril de 1968, n. 13.934: 2.

BAETA, Alenice

1998 *Memória indígena no Médio Vale do Rio Doce – arte rupestre e identidade krenak*. Belo Horizonte, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais.

CARVALHO, Maria do Rosário

1995 “Curt Nimuendajú no sul da Bahia: registro etnográfico e repercussões de sua visita aos Pataxó Hahahai”. Trabalho apresentado no GT Política Indigenista da XIX *Reunião da Anpocs*, Caxambu, MG. Disponível em: http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=7651&Itemid=362, acesso em 14/09/2016.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler

2002 *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.

DORTA, Sonia Ferraro

- 1992 “Coleções etnográficas: 1650-1955”. In CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, Fapesp, pp. 501-522.

FAULHABER, Priscila

- 2013 “Conexões internacionais na produção da etnografia de Nimuendajú”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 56, n. 1: 207-256.

FIGUEIREDO, Napoleão e RODRIGUES, Ivelise

- 1973 “As coleções etnográficas da Amazônia em Belém (PA)”. In *O Museu Goeldi no ano do sesquicentenário*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, Publicações Avulsas, v. 20, pp. 143-61.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi

- 1998 *Expedições e coleções vigiadas. Os Etnólogos no Conselho de Fiscalização Artística e Científica no Brasil*. São Paulo, Ed. Hucitec/ Anpocs.

HARTMANN, Thekla (org.)

- 2000 *Cartas do sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*. Lisboa, Assirio & Alvim.

KOENIGSWALD, Gustav

- 2012 [1908] “Os Cayoa, com seis ilustrações”. *Tellus*, Campo Grande, n. 22: 203-218.

IHERING, Hermann von

- 1911 “A questão dos Índios do Brasil”. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. VIII: 112-140.

LOWIE, Robert

- 1920 *Primitive Society*. New York, Boni and Liveright.
1924 *Primitive Religion*. London. George Routledge And Sons, Limited.
1937 *The History of Ethnology*. Nova York, Farrar & Rinehart.
1959 *Ethnologist. A Personal Record*. Berkeley, University of California Press.
1941 “A Note on the Northern Gê Tribes of Brazil”. *American Anthropologist*, v. 43, n. 2: 188-196.

LOWIE, Robert e NIMUENDAJÚ, Curt

- 1937a “The Gamella Indians”. *Primitive Man*, v. 10: 1-10.
- 1937b “The Dual Organizations of the Ramko’kamekra (Canella) of Northern Brazil”. *American Anthropologist*, vol. 39, n. 4: 565-582.
- 1938 “The Social Structure of the Ramko’kamekra (Canella)”. *American Anthropologist*, vol. 40, n. 1: 51-74.
- 1939 “The Associations of the Šerénte”. *American Anthropologist*, v. 41, n. 3: 408-415.
- 1946 “Social Organization and Beliefs of the Botocudo of Eastern Brazil”. *Southwestern Journal of Anthropology*, v. 2, n. 1: 93-115.

MACHADO de A. SOUZA, Jurema

- 2014 “A ‘conquista’ teve dois lados: uma análise sobre a atuação do SPI no sul da Bahia”. Trabalho apresentado na 29^a Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN. Disponível em: http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402020943_ARQUIVO_AConquistatevedoislados_JuremaMachadoAndradeSouza.pdf, acesso em 14/09/2016.

MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von

- 1904 [1838] “A ethnografia da América, especialmente do Brazil. O passado e o futuro do homem americano”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. IX: 534-562.

MATOS, Isabel Missagia

- 1996 *Borum, Bugre, Kraí: constituição social da identidade e memória étnica Krenak*. Belo Horizonte, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais.

MURPHY, Robert

- 1972 *Robert Lowie*. Nova York, Columbia University Press.

NIMUENDAJÚ, Curt

- 1958 “Carta ao Ten. Cel. Vicente de Paula Teixeira da F. Vasconcelos (chefe do Serviço de Proteção aos Índios)”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 6, n. 1: 53-61.
- 1971 “Curt Nimuendajú na Bahia Carta a Frederico Edelweiss”. *Universitas*, Salvador, UFBA, v. 8/9: 277-280.
- 2001 [1934] “A corrida de toras dos Timbira”. *Revista Mana*, 7(2): 151-194.

NIMUENDAJÚ, Curt e MÉTRAUX, Alfred

- 1946a “The Mashacali, Patasho and Malali Linguistic Families”. In STEWARD, J. (org.). *Handbook of South American Indians* (v. 1). Washington, Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, pp. 541-545.
- 1946b “The Camacan Linguistic Family”. In STEWARD, J. (org.). *Handbook of South American Indians* (v. 1). Washington, Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, pp. 547-552.

PARAISO, M. Hilda Baqueiro

- 1976 “Relatório sobre a História e Situação da Reserva dos Postos Indígenas ‘Caramuru e Catarina Paraguaçu’”. *Projeto de Pesquisa sobre populações indígenas da Bahia*. Salvador, Convênio Funai/UFBA.
- 1992 “Os Botocudos e sua trajetória histórica”. In CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, Fapesp, pp. 427.
- 1998 “Krenak”. *Povos Indígenas do Brasil*. São Paulo, Instituto Socioambiental. Disponível em: pib.socioambiental.org/pt/povo/krenak, acesso em 20 junho de 2017.

PORTES, Edileila Maria Leite

- 2011 *Desenhos de um território: arte e territorialidade na sociedade athorã/krenak no Vale do Rio Doce* – MG. Governador Valadares, dissertação de mestrado, Programa de Mestrado do Núcleo de Estudos Históricos e Territoriais da Universidade Vale do Rio Doce.

RIBEIRO, Darcy

- 1995 *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo, 2 ed.

SCHMIDT, Max

- 1942 [1913] *Estudos de etnologia indígena*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

SILVA, Cácio Evangelista

- 2002 “Minas indígena: levantamento sociocultural e possibilidades de abordagens missionárias nos grupos indígenas de Minas Gerais”. Viçosa, MG, dissertação de mestrado, Programa Pos-Graduação da Escola de Missões Transculturais do Centro Evangélico de Missões. Disponível em: <http://livrozilla.com/doc/1206136/minas-ind%C3%ADgena---instituto-antopos>, acesso em 14/09/2016.

STOCKING JR., George

1974 *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. Chicago, Chicago University Press.

TEAO, Kalna Mareto

2008 “O guata porã: vozes guarani sobre a caminhada”. Trabalho apresentado na 26^a. *Reunião Brasileira de Antropologia*, Porto Seguro, Bahia, 10 p. Disponível em: http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2024/kalna%20mareto%20teao.pdf, acesso em 22 de maio de 2017.

WELPER, Elena Monteiro

2002 *Curt Nimuendajú: um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

2013 “A aventura etnográfica de Curt Nimuendajú”. *Revista Tellus*, Campo Grande, ano 13, n. 24: 99-120.

FONTES DOCUMENTAIS

NIMUENDAJÚ, Curt

1933 “Algumas Considerações sobre o Problema do Índio no Brasil”, 21/10/1933, ms. Arquivo Curt Nimuendajú – Centro de Documentação Linguística/MN-UFRJ, Gaveta III, Pasta 09.

1933-1945 Correspondência diversa. Arquivo Curt Nimuendajú – Centro de Documentação Linguística/MN-UFRJ, gaveta 3, pasta 20-33.

1938-1939 Caderno de campo “Botocudo Reise, 18/08/38 – 10/05/39”. Arquivo Curt Nimuendajú – Centro de Documentação Linguística/MN-UFRJ, gaveta 3, pasta 14.

1939 “Botocudos”, 1939, ms. Arquivo Curt Nimuendajú – Centro de Documentação Linguística/MN-UFRJ, gaveta 3, pasta 15.

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS

1939 Relatório. Arquivo do SPI, Museu do Índio, RJ, Filme 299, Fot.1-50.

Recebido em 17 de julho de 2017. Aceito em 17 de agosto de 2018.