

# Curt Nimuendajú e a história Ticuna: elementos para uma reflexão crítica sobre a etnografia e o estatuto da etnologia\*

*Curt Nimuendajú and the history of the Ticuna: elements for a critical reflection on the status of ethnography and ethnology*

João Pacheco de Oliveira\*\*

**Resumo:** Frequentemente o trabalho etnográfico é descrito como uma experiência de laboratório, envolvendo sujeito e objeto de conhecimento dentro de um processo interativo conduzido pelo primeiro e com finalidades exclusivamente científicas. Os indígenas, objeto da etnologia, estão inseridos, contudo, dentro de uma teia de relações de dominação na qual o etnógrafo, queira ou não, é forçado a colocar-se. Suas estratégias de trabalho desenvolvem-se assim dentro de um quadro de expectativas e antagonismos que releem por completo as suas ações e motivações. A pesquisa de Curt Nimuendajú entre os Ticuna foi aqui estudada utilizando-se da noção de *situação etnográfica* como um instrumento analítico indispensável para compreender as diferentes etapas de sua investigação. A complexidade social da relação etnógrafo/indígena só se torna compreensível quando a vemos como uma tríade, o terceiro vértice sendo representado pelos seringalistas (“patrões” dos indígenas), o que permite captar a dinâmica social em que a sua pesquisa está inserida, com um acirramento do conflito entre os seringalistas e o etnógrafo, que resulta na violenta interrupção de seu trabalho de campo e, por fim, na sua morte.

**Palavras-chave:** Curt Nimuendajú; Índios Ticuna; Situação etnográfica

**Abstract:** The ethnographic work is often erroneously described as a laboratory experiment in which subject and object interact purely with purposes of research. Instead, the Indians, who are the subject of ethnology, are embedded in a network of relationships of domination in which the ethnographer, be conscious or not, is forced to settle. His research strategies are developed, of course, within a framework of expectations and antagonisms completely reinterpret their actions and

\* Uma versão deste artigo foi publicada no livro *Ensaio de Antropologia Histórica*, pela editora da UFRJ, em 1999.

\*\* Antropólogo do Museu Nacional (UFRJ), Rio de Janeiro. E-mail: jpo.antropologia@mn.ufrj.br

motivations are developed, in consequence, within a framework of expectations and antagonisms that completely reinterpret their actions and motivations. The fieldwork of Curt Nimuendajú among the Ticuna was studied here using the notion of **ethnographic situation** as an indispensable analytical tool for understanding the different stages of their investigation. The social complexity of the relationship ethnographer / indigenous only can be understood if we see it as a triad, the third vertex being represented by the « patrones » (bosses of rubber and natives). What captures the social dynamic that is inserted in the research, with an intensification of the conflict between the boss and the ethnographer, which leads to the violent interruption of field work and ultimately to his death.

**Key words:** Curt Nimuendajú; Ticuna's Indians; Ethnographic situation

## O trabalho de campo como objeto de análise

Desde a clássica monografia de Malinowski sobre os ilhéus trobriandeses (1950 [1922]), foi-se conformando um padrão narrativo em que as condições concretas da pesquisa antropológica foram sistematicamente omitidas. A narrativa foi como que esvaziada de seu sujeito real, substituído por um personagem de ficção (“o etnógrafo”) que procederia com os rigores da ciência experimental, colocando em primeiro plano a observação direta, descrevendo as crenças e os costumes com a máxima objetividade, desconfiando das teorias e generalizações dos nativos.

O exercício da etnografia era pensado enquanto instrumento de investigação da realidade observada e apreensão de informações positivas. As técnicas e recomendações de método buscavam apenas, em uma postura empiricista, estabelecer as condições de limpidez do “espelho”. As situações etnográficas eram focalizadas sempre através de normas que supostamente seriam sempre colocadas em prática pelos antropólogos, transformando-se em mera reiteração de um dever-ser profissional. Seria como se o etnógrafo pudesse tornar-se invisível entre os nativos, no máximo cabendo ao sujeito da etnografia o espaço do anedótico (que lhe permitia falar das dificuldades e desencontros da pesquisa) e da emoção menor e controlável.

Todas as performances culturais observadas deveriam ser referidas exclusivamente ao universo dos nativos - os demais brancos que interagiam com eles só aparecem nos agradecimentos, em notas de rodapé, ou em descrições fortuitas. A recomendação era de que o etnógrafo devia afastar-se deles, embora isso não significasse de maneira alguma uma contraposição de interesses, pois é afirmada como essencial à “neutralidade científica” da pesquisa, isto é, sua finalidade era compreender a realidade observada e não interferir sobre ela<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Malinowski, como um dos pais-fundadores da disciplina, não propõe apenas esse modelo,

No início dos anos 80, os antropólogos chamados de “interpretativistas” produziram uma reviravolta na concepção sobre o trabalho de campo. Destacou-se o caráter parcial e relativo das teorias explicativas, e as etnografias foram redescobertas enquanto narrativas (Marcus e Cushman, 1982). As interpretações da sociedade e da cultura elaboradas por um especialista nativo foram revalorizadas e tornaram-se, algumas vezes, a via privilegiada na abordagem etnográfica. As coletividades estudadas passaram a ser descritas como integradas por nativos singulares, regidos igualmente pela afetividade e pela razão, personagens densos que oscilavam entre estratégias sociais e dilemas existenciais (Crapanzano, 1980).

A ênfase foi colocada na descrição de uma relação (individualizada) entre duas subjetividades, a do etnógrafo e a do nativo. Saindo de uma anterior condição de invisibilidade, o antropólogo logo chegou, ao contrário, a tomar conta quase inteiramente da cena. Aparecia no campo como aquele que produzia os dados e selecionava os registros, enquanto no gabinete era um autor, que engendrava narrativas e compunha uma ficção (interpretativa).

O meu objetivo nessa comunicação é apresentar uma via de abordagem distinta, que, embora caudatária das preocupações formuladas nas duas vertentes acima mencionadas<sup>2</sup>, contém algumas diferenças que me parecem importantes. Um comentário iluminado de P. Bourdieu pode ajudar a introduzir a questão: ele menciona que a sociedade de artistas e eruditos criou para si mesma uma categoria especial de entendimento (como a noção de “gênio criador”), outorgando-se um privilégio que recusava às demais sociedades humanas, cujas produções simbólicas deveriam ser explicadas por determinações materiais que resultavam das relações sociais cotidianas e das leis e normas que as governavam (Bourdieu, 1966).

Menos que inventar instrumentos novos, trata-se aqui de colocá-los em aplicação de forma consistente e crítica, tendo uma postura vigilante quanto às autorrepresentações e especificidades que os próprios investigadores costumam propalar. As técnicas pelas quais a antropologia vem estudando os viajantes, missionários e administradores possuem um grande potencial heurístico<sup>3</sup> e devem ser aplicadas igualmente à descrição e análise da situação etnográfica.

---

mas adiantaria em seus últimos trabalhos um novo caminho, que aplicaria ao estudo das sociedades do continente africano. Nele a pesquisa antropológica deveria perder o seu caráter atomizado, admitir trabalhos de equipe e incorporar estudos interdisciplinares, assumindo como diretiva de investigação problemas de natureza prática (Malinowski, 1938 e 1949). A reação de seus pares, porém, foi de enquadrar tal proposta como uma preocupação puramente administrativa, dentro de uma distinção entre conhecimentos práticos X teóricos. Pels e Saleminck (1999) veem nisso um persistente viés de valorização da chamada ciência “pura” em oposição à ciência “aplicada”.

<sup>2</sup> Sobretudo da segunda, com o qual o diálogo se aprofunda menos como contraste e mais como transformação.

<sup>3</sup> Ver por exemplo Comaroff, 1991 e 1992; Nicholas, 1994; Clifford, 1989; Fabian, 1996 e 2000.

Ao falar em situação etnográfica, estou propondo recuperar o etnógrafo enquanto um efetivo ator social, localizando-o dentro de uma rede de relações de força e de sentido, em que o campo do observado e do registrado irá depender de opções realizadas em múltiplas escalas e contextos, operando em reação às expectativas e iniciativas dos indígenas e dos demais atores igualmente presentes no processo de realização de uma etnografia<sup>4</sup>.

### **A forma de abordagem proposta**

Na investigação aqui proposta um ponto de partida foi a sugestão de Jean Paul Dumont de abordar a situação de campo como um “texto interativo” (Dumont, 1978, p. 4-5), estabelecendo uma aproximação entre o pesquisador-ator e o narrador-ator. A pesquisa de campo não é um processo equilibrado de convivência, um processo simétrico de acomodação social. Se o processo interativo é deflagrado e concluído pelo antropólogo, que em grande medida direciona e controla o relacionamento com os nativos, cada ato realizado se insere em uma espécie de plano de voo (ao qual Dumont chama de “pretexto”) estabelecido pelo pesquisador com uma intenção precisa.

O método de abordagem, no entanto, está mais referido a uma leitura bem específica da noção de *situação social* (Gluckman, 1939), implicando a reelaboração desse instrumento analítico (Pacheco de Oliveira, 1988). O caminho para relativizar a autorrepresentação do etnógrafo (enquanto sujeito-coletivo e integrante da “comunidade científica”) não se esgota em apontar as representações que os nativos sobre ele elaboram.

Passo assim a seguir a explicitar alguns dos pressupostos dessa abordagem. O primeiro aspecto a sublinhar é que, enquanto se pensar a formação de sentido exclusivamente segundo uma perspectiva sistêmica, procedendo sempre à remissão a estruturas abstratas em que cada signo figuraria de modo coerente e integrado, não se conseguirá escapar de uma análise reducionista do contato interétnico (para crítica disso, ver Pacheco de Oliveira, 1988, p. 263-265). Não se trata apenas de considerar que cada evento ou pessoa possa ter um significado diferente para leitores munidos de códigos distintos. O estudo da interação entre atores de culturas diversas não pode se limitar a buscar as intenções e significações de qualquer ato, remetendo-os a contextos que apresentam homogeneidade e consistência interna.

Uma vez iniciado o processo interativo, outras forças – além da motivação cognoscitiva do pesquisador – são colocadas em jogo, estabelecendo novas compulsões e direções para o processo. Também as ações consecutivas

---

<sup>4</sup> Em duas ocasiões anteriores (Pacheco de Oliveira, 1994 e 1999), já me servi desse instrumento para analisar eventos e personagens da história recente dos índios Ticuna.

do pesquisador passam a articular-se em resposta às ações e reações de outros atores sociais, a situação de pesquisa definindo-se de maneira múltipla pelos atores co-presentes, reinserida em outros campos e processos sociais cujos limites e dimensões podem extravasar em muito as definições da situação dadas pelo antropólogo.

O segundo preceito é buscar dar voz aos outros atores copresentes na situação etnográfica, recuperando não só as representações que os índios elaboraram sobre a pesquisa e o antropólogo, mas ainda englobando as interferências que outros atores (não índios) tiveram sobre aquele relacionamento e as próprias condições de observação.

Ou seja, as condutas e trocas simbólicas só podem ser adequadamente compreendidas quando não ficam restritas e fragmentadas em um único par de atores sociais (o “pesquisador” e o “nativo”), passando a operar como parte de uma rede mais ampla de relações (nem sempre locais). Sem recuperar analiticamente o contexto social em sua efetiva densidade e inter-relação, jamais será possível recobrar as constrições e possibilidades da situação etnográfica.

Na análise a seguir da situação de pesquisa de Curt Nimuendajú entre os Ticunas, torna-se absolutamente necessário levar em consideração pelo menos a intervenção de um terceiro elemento – os outros “brancos” que igualmente interagem com os indígenas. Não o fazer seria tornar-se prisioneiro das descrições vazadas nas autorrepresentações dos pesquisadores ou na linguagem do exotismo (com a atribuição de uma alteridade radical e absoluta).

Em terceiro lugar, é necessário abordar a situação de campo como um processo de interação dirigida, no qual ações, crenças e expectativas, por mais heterogêneas e divergentes que sejam em sua origem, articulam-se e referenciam-se em função de sua contemporaneidade ou sucessividade. Em uma explicação dessa natureza, o eixo cronológico tem fundamental importância, pois normas, crenças e expectativas devem ser abordadas em uma análise genética que as trate como fatos sociais em constituição, e não como simples atualização de códigos anteriores.

Um quarto aspecto a investigar é quando, onde e como o antropólogo se constitui em um fator de mudança social efetiva. Tratando com populações tribais e sociedades em pequena escala, o antropólogo não pode, de maneira alguma, ser considerado como alguém cuja presença traga consequências nulas ou irrelevantes frente às anteriores condições de vida dos nativos<sup>5</sup>. Colocar em relevo os diversos impactos sociais que decorrem de sua presença é uma importante chave para a reflexão proposta.

---

<sup>5</sup> James Clifford observa ao estudar o impacto do trabalho etnográfico de Leenhardt sobre seus informantes Kanak: “É condescendente e falso supor que apenas o etnógrafo deriva conhecimento personalizado a partir da colaboração de campo, ou que os textos e interpretações têm significados apenas para o autor da eventual etnografia” (Clifford, 1980, p. 528) Todas as traduções são do autor.

## O objeto da investigação

O alemão Curt Unkel chegou a São Paulo em 1903, com 20 anos de idade e formação escolar apenas básica. De 1905 a 1907, com pequenas interrupções, viveu nas aldeias dos índios Guarani, no oeste paulista, onde em 1906 recebeu em batismo o nome de “Nimuendajú” (que significa “aquele ser que cria ou faz seu próprio lar”), que passou a incorporar como sobrenome.

De 1905 a 1945, visitou mais de 40 povos indígenas localizados do Paraná ao Amapá, de uma extremidade a outra do país, tornando-se o maior etnógrafo e conhecedor direto das culturas e línguas indígenas existentes no Brasil. Com base em suas próprias pesquisas, elaborou um mapa etnolinguístico do Brasil, importante instrumento de consulta, disponibilizado durante muitos anos nos arquivos do Museu Nacional e, mais tarde, editado em livro (IBGE, 1980).

Produziu uma obra extensa, que inclui desde relatórios de viagem (elaborados para o Serviço de Proteção ao Índio - SPI), registros linguísticos e etnográficos (publicados em revistas especializadas da França e da Alemanha), coleções etnográficas e arqueológicas até capítulos para o importante *Handbook of South American Indians* (editado por Julian Steward entre 1945 e 1948). Com apoio e supervisão de Robert Lowie, escreveu diversas monografias sobre os povos Gê do Brasil Central, encomendadas e editadas em inglês pela Universidade de Berkeley.

Faleceu em 1945, em uma expedição aos índios Ticuna, do Alto Solimões (Amazonas), sobre os quais havia recém-terminado de escrever sua última monografia, que seria traduzida para o inglês e publicada em 1952 também pela Universidade de Berkeley.

O objetivo deste trabalho é focalizar a pesquisa de Curt Nimuendajú entre os Ticuna através de seu enquadramento enquanto uma sucessão de situações etnográficas. Ou seja, proceder a uma etnografia da situação de pesquisa, procurando apreender os padrões de interação, as expectativas e crenças que decorreram desse relacionamento.

## As quatro situações etnográficas

Nimuendajú realizou quatro viagens às aldeias Ticuna. A primeira vez em que esteve no Alto Solimões foi em novembro de 1929, por um período curto, quando visitou os índios localizados na boca dos Igarapés Caldeirão (Belém) e São Jerônimo. Baseado nisso, preparou um pequeno relatório para o SPI, publicado como artigo na Alemanha (Stuttgart), no ano seguinte. Este fornece alguns dados básicos sobre demografia e localização, descrevendo a cultura material e características elementares de organização social, recolhendo também uma lista de palavras e alguns mitos.

Na segunda viagem, realizada em 1941, esteve entre os Ticuna pelo período de seis meses, enquanto na terceira, ocorrida no ano seguinte (1942), lá permaneceu por cinco meses. Sua monografia, redigida em 1943, em Belém do Pará, e publicada por Robert Lowie, em 1952, incorpora os dados das três viagens, embora a maioria de suas informações decorra das duas últimas, nas quais ele mesmo contabiliza 11 meses de trabalho de campo (Nimuendajú, 1952, p. 10). No texto, poucas indicações existem sobre o desenrolar da pesquisa, não havendo uma especificação quanto aos seus deslocamentos entre os Ticuna, nem quanto ao conhecimento direto e tempo de permanência em cada lugar. Por menções esparsas feitas aos seus principais informantes, é possível supor que alguns grupos locais foram bastante privilegiados em sua pesquisa.

Quanto ao apoio financeiro que permitiria a execução das viagens, não há qualquer informação segura, com exceção da primeira, vinculada primariamente aos interesses do SPI em promover um reconhecimento de grupos indígenas do Amazonas antes de ali iniciar suas ações indigenistas. Sabe-se apenas que, à diferença de outros trabalhos de campo mais extensos, realizados na década de 30 e viabilizados por financiamentos obtidos através da mediação acadêmica de Robert Lowie, esse não foi o caso da pesquisa Ticuna (ainda que mais tarde a monografia que dela resultou viesse a ser publicada igualmente pela University of California Press).

A monografia sobre os Ticuna foi a única escrita por Nimuendajú em português. É que, em virtude do alinhamento do Brasil durante a Segunda Guerra Mundial, as pessoas de origem alemã, ainda que naturalizadas (era o caso de Nimuendajú) ou somente descendentes, eram objeto de vigilância especial por parte das autoridades brasileiras. Os amigos de Nimuendajú haviam conseguido assegurar com as autoridades a continuidade de seu trabalho de campo, passando, no entanto, o etnólogo a fazer os seus registros diretamente na língua portuguesa. Embora isso modificasse o seu hábito anterior de redigir em alemão, não é de supor que criasse sérios embaraços ao trabalho de quem era residente no país há quatro décadas e tinha ouvido extremamente aguçado para o estudo das línguas indígenas.

De sua quarta viagem, não há registro por escrito, uma vez que a caderneta de campo não foi encontrada entre os seus pertences (ver Nunes Pereira, 1980, p. 448). Não entanto, sabe-se que Nimuendajú faleceu nesta viagem, no Igarapé da Rita, na casa de seu informante Nino, em circunstâncias não de todo esclarecidas, apesar de terem ocorrido por parte de seus amigos e do SPI algumas tentativas no sentido de descobrir o que realmente havia acontecido.

## As fontes

A base documental utilizada nesse texto é bastante heterogênea. Por um lado, realizando meu próprio trabalho de campo com os Ticuna<sup>6</sup>, pude ouvir nos Igarapés São Jerônimo e da Rita, nos anos de 1981 e 1983, alguns relatos sobre Curt Nimuendajú. Em sua maioria eram feitos por genros, filhos e sobrinhos dos seus principais informantes, respectivamente Calixto Dauerrucü<sup>7</sup> e Nino<sup>8</sup>, ambos já falecidos há mais de uma década. Embora os meus interlocutores fossem muito jovens quando as pesquisas de Nimuendajú foram realizadas - com frequência reproduzindo impressões e conversas dos adultos -, é notável como, apesar de um espaço de quarenta anos, as descrições foram sempre vivas e consistentes, registrando cenas de um cotidiano familiar. Cabe destacar, em especial, como foram detalhadas as explicações sobre as circunstâncias de sua morte<sup>9</sup>. Entrevistas realizadas com o seringalista Quirino Mafra, seu filho Benedito, com o etnógrafo Nunes Pereira e com regionais e servidores locais do SPI complementam esse universo.

Muitas informações de relevo para caracterizar as condições concretas da pesquisa de campo provêm de cartas encontradas nos arquivos do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, no Centro de Documentação Etnológica do Museu do Índio e nos arquivos do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil (reunidos no Observatório Nacional).

Foram consultados também artigos, conferências e livros que compõem a bibliografia publicada sobre Curt Nimuendajú. Se, em suas obras sobre os Ticuna, são escassas as informações sobre as suas condições de campo, por outro lado, Nimuendajú emite juízos claros sobre os índios e os “civilizados” (como são chamados na região os brancos), juízos estes que apenas reiteram,

---

<sup>6</sup> Para as palavras Ticuna foi utilizada a grafia adotada em Pacheco de Oliveira, 1988. Na transcrição de documentos antigos a ortografia foi atualizada.

<sup>7</sup> Calixto era filho de uma índia Ticuna com um branco, da família Weil, de ascendência alemã, que se estabelecera nas vizinhanças da localidade hoje chamada Santa Rita do Weil. Seu avô materno, que era um prestigiado xamã do Igarapezinho do São Jerônimo, criou-o desde pequeno, ensinando-lhe as tradições ticuna e incorporando-o (por adoção ritual) à nação do *mutum*. Segundo Nimuendajú era o maior conhecedor dos mitos, dos rituais e da cultura material. Hoje os moradores de Vendaival a ele se referem como um destacado *tuxaua*. É interessante notar que todos os seus descendentes em linha paterna, embora membros da nação de *mutum* (na denominação Ticuna), adotam na nomenclatura em português uma corruptela do seu nome (Calixto Vêu) como um sobrenome.

<sup>8</sup> Nino Ataíde, morador do Igarapé da Rita, foi o informante Ticuna que manteve um contato mais prolongado com Nimuendajú, hospedando-o em suas três últimas viagens. Hoje é também referido na memória indígena como um influente *tuxaua*.

<sup>9</sup> As versões dos Ticuna atuais sobre a morte de Nimuendajú estão extensamente transcritas e comentadas em Pacheco de Oliveira, 1986, capítulo VI.

às vezes com as mesmas palavras, opiniões expressas em cartas ou relatórios. Devido à trajetória singular de Nimuendajú, o “filtro teórico”, dado pelos padrões de narração impostos pela via acadêmica de que fala Dumont (1978), não anula informações de forma tão seletiva como ocorre na maioria das monografias.

No que toca à contextualização histórica e cultural, foi utilizada extensamente a bibliografia sobre os Ticuna, em especial os próprios trabalhos de Nimuendajú (1929, 1948, 1952), de Cardoso de Oliveira (1964) e a minha pesquisa sobre a sua história recente (Pacheco de Oliveira, 1988).

Além disso, alguns exercícios de entendimento de situações análogas (Dumont, 1978; Clifford, 1980; Bensa, 1986) propiciaram uma base comparativa e auxiliaram na condução da análise. Os fatos e ideias centrais decorrem ainda do desdobramento, com especificação e aprofundamento, de interpretações elaboradas em estudos anteriores (Pacheco de Oliveira, 1986; 1994 e 1999).

### **Duas situações contrastantes**

A primeira visita de Nimuendajú aos Ticuna foi marcada por sua brevidade e limitação – esteve na região por 15 dias, conhecendo apenas grupos locais que habitavam nas proximidades da sede dos seringais Belém e Vendaval. Isso se refletiu em seus registros sobre o relacionamento entre os indígenas “caboclicizados”<sup>10</sup> e os seus “patrões”.

Ao falar do seringal São Jerônimo verifica com satisfação “a cordialidade existente entre a família do ‘patrão’ e a dos índios” (Nimuendajú, 1982, p. 204). Em Belém do Solimões, suas observações afastam qualquer ideia de pobreza ou exploração dos índios por seus *patrões*, sublinhando que os Ticunas dispunham de roupas, ferramentas e outras mercadorias mais necessárias. Indica que o arrendatário proibia que seu capataz ou outros trabalhadores brancos submetessem os índios a maus-tratos ou desrespeitassem suas famílias. A observação parece inclusive contrariar a lógica do *aviamento*, pois afirma que os índios não deviam ao *barracão* e que recebiam sempre um salário em dinheiro (*ibid.*, p. 203).

Destaca a “índole mansa e pacífica, mesmo submissa” dos Ticuna (*ibid.*, p. 193 e 204), ressaltando que são “amáveis e hospitaleiros” e que manifestam notável honestidade. Tal postura se modifica inteiramente com o consumo de bebidas alcoólicas: “O vício pior dos Ticuna, quase o seu único, é a embriaguez [...]. Bêbados, tornam-se insolentes e perigosos [...]” (*ibid.*, p. 193-194). Expressa sua satisfação pela posição do então arrendatário de Belém do So-

<sup>10</sup> Sobre a ideologia do “caboclicismo”, pela qual os índios se pensam segundo a ótica do branco, vide Cardoso de Oliveira (1964, p. 104) e Pacheco de Oliveira (1988, p. 130).

limões, que procurava reduzir as “rações (sic) de cachaça”<sup>11</sup>, modificando o hábito do antigo proprietário e contrapondo-se aos índios, que o acusavam de “mesquinaria” (*ibid.*, p. 203).

No que concerne às relações interétnicas, o problema principal seria a interferência dos *patrões* nos “costumes sociais e religiosos” dos índios. Nimuendajú lembra que um antigo *patrão* chegou a proibir a celebração dos rituais, apontando como constantes as intervenções na data e na forma das cerimônias, bem como nas escolhas matrimoniais e na constituição das famílias.

Foram poucas as consequências práticas dessa viagem de Nimuendajú. No mês seguinte (dezembro), o relatório de viagem foi encaminhado à inspetoria do SPI no Amazonas, sendo inclusive juntado como anexo ao Relatório do Ano de 1929 da 1ª. Inspetoria do SPI.

O comentário de Nimuendajú - de que essa instituição era inteiramente desconhecida dos índios e dos brancos da região, apesar da existência nominal de um delegado de índios que “nada fazia de suas funções” - levou o inspetor Bento M. Pereira Lemos, chefe do SPI no Amazonas, a viajar, em maio do ano seguinte, ao Alto Solimões, acompanhado de um fotógrafo. Dirigindo-se diretamente a Belém do Solimões, onde o delegado havia reunido o maior número possível de índios, o inspetor ficou bem impressionado com o estado físico e sanitário daqueles índios, concluindo: “Fizeram elogios ao delegado, de quem mostraram ser muito amigos [...]. Não me foi dado nenhum caso de violência praticado por civilizado contra esses silvícolas” (Relatório Anual da 1ª. Inspetoria do SPI, 1930/31). Além da promessa de doação de machados, terçados e fornos, não houve resultado algum do ponto de vista indigenista.

A segunda viagem de Nimuendajú teve um caráter completamente diverso. Era sua intenção fazer uma investigação minuciosa, que resultasse na elaboração de uma monografia, similar às que fizera com os Apinajé, Xerente e Timbira Ocidentais, por encomenda da Berkeley University e publicadas sob a supervisão de Robert Lowie. A ausência de dotação específica para a pesquisa com os Ticuna não era fator suficiente para inviabilizar seu trabalho: obteve um pequeno auxílio do Museu Nacional para a formação de uma coleção de artefatos de cultura material, na qual realizasse uma documentação sobre o fabrico do *curare*.

Esteve na região por um período de quase seis meses, chegando a 22 de fevereiro de 1941 e saindo em meados de agosto. Em carta datada de 3 de agosto, a Dona Heloísa Alberto Torres, diretora do Museu Nacional, ele indica que visitou demoradamente os principais igarapés e grupos locais da

---

<sup>11</sup> O termo “ração”, aqui usado por Nimuendajú, aplica-se habitualmente apenas aos alimentos e produtos de primeira necessidade. Como se poderá perceber mais adiante, há uma intenção irônica, chamando atenção para o sistema de controle e pagamento dos índios vigente nos seringais.

região, mencionando explicitamente Umariáçu, Tacana, Caldeirão (Belém), São Jerônimo, Rita e o rio Jacurapá. Não especifica o tempo que passou em cada lugar. Destaca apenas os dois meses e meio, de 22 de abril a 7 de julho, em que morou no Igarapezinho de São Jerônimo com Calixto, o qual diz ser o único Ticuna no Brasil que ainda sabe preparar o curare (do qual Nimuendajú obteve duas panelinhas). Foi nesta viagem ainda que preparou um cuidadoso mapa das aldeias Ticuna, reproduzidos, posteriormente, em sua monografia (Nimuendajú, 1952, p. 4-7).

À diferença de sua primeira viagem, em que a brevidade e a artificialidade do contato com os informantes, ocorrido sempre dentro do espaço controlado pelo barracão, favoreciam uma visão harmônica e idealizada das relações interétnicas, nesta segunda viagem, Nimuendajú se defronta com outros fatos e opiniões mais característicos da operação de um seringal. Apesar de manter uma posição bastante prudente quanto aos *patrões* e não tomar como objeto de investigação as relações de dominação (o que estava de acordo com os padrões científicos da época), percebe-se que a simples consecução da pesquisa pode gerar áreas maiores de atrito com os seringalistas.

Um primeiro ponto de fricção com os *patrões* decorre da própria presença do etnólogo, que funcionava como um fator de atração para os índios, não só pela curiosidade que despertava, mas também porque favorecia a ocorrência de rituais e a narração de mitos. Nunes Pereira (1980, p. 445) chegou a ouvir dos próprios seringalistas da região que “o interesse demonstrado pelos índios era prejudicial ao ritmo das atividades produtivas”.

Disso Nimuendajú tinha plena consciência, buscando proceder com cautela, de modo a manter sua pesquisa como tolerável pelos “*patrões*”. Assim ele descreve a interrupção de sua pesquisa no São Jerônimo:

Quando tinha já uns 50 e tantos mitos e lendas, os rios começaram a vazar rapidamente, os “*patrões*” dos índios, amimados com a alta da borracha, colocaram-nos imediatamente nos seringais, ficando a sua vida, com isso, radicalmente transformada. Não havia mais tempo para contar mitos e celebrar cerimônias. Tive de interromper os estudos e retirar-me para não me tomar inconveniente (aos “*patrões*”). (Carta de 3/8/1941, a d. Heloísa Alberto Torres, arquivos do Museu Nacional)

O segundo ponto de atrito é o uso da cachaça como forma de pagamento aos índios. Na monografia, Nimuendajú, referindo-se ao contexto dessa sua segunda viagem, explícita com bastante clareza a sua preocupação (já presente no relatório de 1929) com o alcoolismo. Comenta que é uma verdadeira prática aceita por todos na região o fato de que “sem cachaça o índio não trabalha”. Afirma nunca haver usado a aguardente como forma de pagamento, e jamais haver faltado quem o ajudasse nas tarefas de que necessitava.

O mesmo comportamento tinha, continua Nimuendajú, o botânico Ricardo Fróes, do Museu Nacional, “que esteve entre os Ticuna em 1941, ao

mesmo tempo que eu". "We paid them promptly and properly for services rendered, thus gaining the enmity of the 'patrões' and traders, who thought that we were undermining their interest by 'leading the indians into bad habits'"<sup>12</sup> (Nimuendajú, 1952, p. 34-35).

O antagonismo estava delineado e era reconhecido pelas partes. O etnólogo considerava que alguns "patrões" intencionalmente fortaleciam o hábito da embriaguez como modo de facilitar o exercício de sua dominação. Criticava também a crença dos regionais, que acreditavam que a prestação de serviços dos índios não era propriamente um trabalho, mas quase uma obrigação que poderia ser retribuída com o oferecimento de cachaça (*ibid.*, p. 34). Por sua vez, os "patrões" consideravam perigoso o comportamento do etnólogo, que estaria "habitando mal os índios", instaurando formas e padrões de remuneração inteiramente divergentes daqueles dos seringais.

Um terceiro ponto de atrito decorre de sua crítica à interferência que os "patrões" têm sobre o modo de vida e os costumes dos índios. Tal posicionamento já estava explicitado no texto do relatório de 1929. A proibição ou a regulação dos rituais pelos "patrões" se sustentava na constatação, unânime entre os regionais, sobre a ausência de valor das crenças indígenas. Nimuendajú naturalmente assumia uma postura inversa. Tais visões tornavam-se agravadas em virtude do momento particularmente tenso da história dos Ticuna que coexistiu com a pesquisa.

Há um quarto ponto – e fundamental – a considerar. Na sua monografia, ele menciona a existência de um movimento messiânico no Igarapé São Jerônimo, em janeiro de 1941, antes de sua chegada (*ibid.*, p. 138-140). Em carta a D. Heloísa Alberto Torres, ele descreve sinteticamente o processo com termos e destaques quase idênticos aos que iria usar mais tarde na elaboração da monografia. Nimuendajú fala em um movimento messiânico que estaria se esboçando entre os Ticuna:

Em janeiro quiseram reunir-se no Igarapé São Jerônimo, longe do Solimões, no lugar onde nasceram os heróis da cultura (gêmeos), na mitologia deles, chamado *Taiwegine* (...). Já estava reunido lá grande número de Índios, que fizeram roças enormes, quando foram dispersados novamente pelo "patrão", que os ameaçou de mandar o Governo lançar bombas de avião sobre eles se lá continuassem. (Carta de 3/8/1941, arquivos do Museu Nacional)

Ele conclui o relato observando: "Fiz uma romaria a esses lugares sagrados dos Ticuna, o que aumentou enormemente a simpatia deles por mim". Seria simplificar demais a relação entre pesquisa e processos sociais (ainda

---

<sup>12</sup> "Nós os pagávamos pronta e adequadamente pelos serviços prestados, ganhando assim a inimizade dos 'patrões' e comerciantes, que achavam que nós estávamos prejudicando seus interesses e os levando a 'maus hábitos'".

mais em comunidades em pequena escala e que ignoram o papel específico de investigação científica) imaginar que o interesse daquele singular “civilizado” pela cultura nativa fosse visto apenas como um ato puro de curiosidade.

Ngorane, um jovem de 14 ou 15 anos, foi quem recebeu mensagem dos *üüne*<sup>13</sup> (ou “imortais”) para convocar todos os Ticuna para habitar nas cabeceiras do Igarapé São Jerônimo, na região chamada de Eware. Anteriormente à chegada do etnólogo, Ngorane mantinha contatos com o personagem mitológico Tecu-quira – filho do herói cultural *Ipi* e que, como *encantado*, morava ainda na região do Eware –, a quem sempre chamava pelo nome de Tanatü<sup>14</sup>.

Após a visita de Nimuendajú, Ngorane passou a identificar com o etnógrafo as visões que tivera antes. O menino afirmava repetidamente que o homem que lhe aparecera “*looked just like me*”<sup>15</sup> (Nimuendajú, 1952, p. 138). E mesmo após o fracasso do movimento, com o abandono do Eware e o retorno de seus participantes as suas moradias precedentes, Ngorane continuou a ter comunicações com os *üüne*. “*In his visions he also encountered me several times, since I was among Tanatü’s companions*”<sup>16</sup> (*ibid.*, p. 140).

As consequências disso não se fizeram esperar. Nimuendajú confiara a guarda da coleção etnográfica que formara ao seringalista Quirino Mafra, que a mantinha em seu *barracão*. Trata-se do mesmo personagem citado nominalmente na monografia de Nimuendajú como o repressor daquele movimento messiânico, utilizando-se para isso de ameaças e do engano (*ibid.*, p. 139). A coleção foi quase inteiramente destruída pelos ratos.

Com muito custo e passando literalmente o pente fino nos seis igarapés que visitei, consegui uma coleção de 400 peças que ia depositando no barracão Perpétuo Socorro, na boca do Igarapé São Jerônimo, mas quando agora quis encaixotá-la, vi, com enorme tristeza, que os ratos tinham estragado grande parte dela, inclusive todos os enfeites de penas, hoje já muito raros e caríssimos [...]. O prejuízo foi enorme, mas o pior é que não sei como substituir as peças perdidas, pois o meu tempo, como os meus recursos, estão quase esgotados. (Carta de 3/8/1941, arquivos do Museu Nacional)

Para o etnólogo o fato não era apenas uma mensagem ameaçadora quanto a sua segurança física, mas tinha uma significação muito maior. Como

<sup>13</sup> Trata-se de uma categoria que engloba todos os seres não mortais, aí incluídos também os heróis culturais. As traduções para o português realizadas pelos Ticuna alternam entre “imortais”, “encantados” e “justos” (ver Pacheco de Oliveira, 1988, p. 145-146).

<sup>14</sup> Que significa literalmente “nosso dono”, segundo a concepção indígena de que os muitos espíritos da natureza têm um espírito dono (Pacheco de Oliveira, 1988, p. 278), palavras também aplicada a Jesus Cristo.

<sup>15</sup> “Se parecia comigo”.

<sup>16</sup> “Em suas visões ele também me encontrou por diversas vezes, pois eu estava entre os companheiros de *Tanatü*”.

observa Castro Faria (1981), foi graças ao seu renome e participação destacada no mercado de coleções etnográficas que Nimuendajú financiou grande parte de suas expedições científicas. Com a perda da coleção etnográfica, Nimuendajú ficava em situação difícil para honrar seus compromissos com as instituições que habitualmente o patrocinavam.

Afetado em suas condições materiais de trabalho, Nimuendajú decidiu deslocar-se para o Igarapé da Rita, uma vez que “os índios deste igarapé não são seringueiros, mas agricultores e pescadores, e não têm ‘patrão’ propriamente” (*ibid.*).

É nessa área sem “patrões” que Nimuendajú vai completar sua segunda viagem, sendo aí também que ele se fixará em suas expedições seguintes. O etnólogo não mais retornaria aos seringais.

Apesar de sua tentativa de manter um relacionamento não conflitivo com os *patrões* e da sua prudência em evitar prejudicar o ritmo da extração de borracha, o etnólogo não via mais condições de prosseguir suas pesquisas enfrentando *in loco* e diretamente a oposição dos seringalistas. Como ele mesmo já observara anteriormente (1929): “Os seus ‘patrões’, colocados em barracões na boca dos igarapés habitados pelos índios, monopolizam todo contato com eles e os determinam a seu critério e interesse” (Nimuendajú, 1982, p. 194).

Ciente do desejo de embargar a sua pesquisa e temeroso do poder de pressão dos seringalistas junto aos órgãos governamentais, Nimuendajú escrevia a D. Heloísa Alberto Torres, já nos últimos dias de sua segunda viagem, sobre o teor do relatório oficial que deveria apresentar à Delegacia do Amazonas do Conselho de Fiscalização das Expedições Científicas e Artísticas no Brasil: “Abster-me-ei por completo de tratar das relações entre índios e civilizados, dos quais só tratarei verbalmente com o inspetor do SPI em Manaus” (Carta de 3/8/1941, arquivos do Museu Nacional). Essa frase deixa clara a preocupação de Nimuendajú em proteger a continuidade da pesquisa, parecendo também sugerir o encaminhamento de denúncias verbais sobre as condições de vida dos indígenas.

## **A cristalização dos antagonismos**

Em sua terceira viagem, seguiu para a região no mesmo barco em que ia um funcionário do SPI, o agente Carlos Correia, com a missão de fundar um posto indígena no Alto Solimões. Durante sua passagem por Manaus, discutira minuciosamente com o inspetor geral do Amazonas os planos de ação existentes, conseguindo modificar a ideia original, que era a de instalação de um posto e de uma escola no Igarapé Belém, em uma tentativa de envolvimento do SPI em uma proposta formulada por Antônio Roberto Ayres de Almeida, *patrão* desse seringal.

Assim, em 2 de maio de 1942, Nimuendajú retomava sua pesquisa com os Ticuna. Chegou a Santa Rita do Weil, deslocando-se logo para a casa de Nino, no Igarapé Santa Rita, onde concluíra sua visita anterior. As notícias sobre essa viagem são poucas, embora existam três fontes básicas: uma carta à diretora do Museu Nacional, em 10/5/1942, poucos dias após sua chegada; outra carta destinada a Herbert Baldus, datada de 9/8/1942, presumidamente do meio de seu período de pesquisa de campo; e, enfim, a descrição de Nunes Pereira, que o encontrou em Manaus, logo depois do seu retorno.

Na primeira carta, Nimuendajú relata as histórias que sobre ele corriam na região. Diz que ainda se encontrava no barco e em viagem quando, ao passar por Tonantins, ouviu que “era fato sabido entre todos os civilizados e índios da região que tinha sido preso e morto” (Arquivos do Museu Nacional).

Prosseguindo viagem, viu confirmar-se a existência de uma campanha de boatos e intimidações voltadas contra ele: “Quando cheguei a Santa Rita, soube que fui preso porque andava nos igarapés dos Ticuna sem licença [...] depois fui morto porque ficou provado que era espião alemão” (*ibid.*).

Nimuendajú reage com jocosidade frente a esses boatos, indicando que não iriam afetar a sua aceitação pelos índios nem o rendimento da pesquisa.

Fora essas mentirinhas relativamente inocentes, não houve até agora nada contra a minha pessoa [...]. Muitos índios, aliás, não acreditaram naquela história de minha prisão e morte, e pacientemente esperavam que eu voltasse, alguns com as suas filhas moças já há meses em reclusão, para que eu pudesse assistir às festas de puberdade delas (*ibid.*).<sup>17</sup>

Sobre sua permanência com Nino, no Igarapé da Rita, dispõe-se apenas da memória de indígenas que, quando jovens, de algum modo com ele conviveram. Assim descreve um sobrinho (filho do irmão) de Nino:

Ele andou aqui. Trazia muito material. Terçado, faca, espelho, pulseira [...]. Trazia muita miçanga. Todo tipo de material ele trazia, trazia até a roupinha. Então o povo ia gostando dele e trabalhava mais. Fazia artesanato, fazia tururi, máscara, tudo o que podia fazer. (Depoimento recolhido em 1981, próximo ao Igarapé da Rita, na Aldeia de Campo Alegre).

É clara, na visão do informante, a existência de uma reciprocidade: Nimuendajú levava muita mercadoria para ofertar aos índios, que lhe davam em troca as peças de artesanato que ele desejava. Para essa viagem ele recebera um apoio financeiro do Museu Goeldi, de Belém do Pará, ao qual se destinava uma coleção etnográfica onde se destacavam as máscaras (*tururís*) e os bastões de dança (*dupa*).

<sup>17</sup> O mais importante dos rituais Ticuna é celebrado ao início da puberdade das meninas e chamado “festa da moça nova” (ou *Worecu*). Dura em geral três dias e, como implica no convite extenso à parentes e vizinhos, exige longos preparativos (a realização de caçadas e pescarias para as carnes a serem moqueadas, o plantio de roças para as bebidas fermentadas, a construção da casa e de adornos rituais específicos).

O duplo e inverso fluxo, concebido pelos Ticuna em termos de “mercadorias” e “artesanato”, emoldurava o relacionamento concreto entre os índios e o etnólogo. Os informantes ouvidos em 1981, em Campo Alegre, filhos e sobrinhos de Nino, apesar da grande afetividade com que falavam de Nimuendajú, sempre explicitavam o caráter duplo da relação, dizendo que “os Ticuna gostavam muito dele [...] porque ele gostava muito dos Ticuna também”.

As expectativas de reciprocidade dos índios eram correspondidas, e o próprio fluxo, constituído por iniciativa de Nimuendajú, era avaliado como altamente positivo e recompensador. Como iniciador e organizador dessa esfera de interação, Nimuendajú era qualificado com extrema distinção, como um chefe ao qual se poderia aplicar o tratamento de *aegacü*<sup>18</sup>.

É importante registrar que, na história recente desses índios, o tratamento de *aegacü* só poderia ser aplicado a mais uma pessoa: ao funcionário do SPI, Manuel Pereira Lima, o Manuelão, que atuou como encarregado do Posto Indígena Ticuna, em Tabatinga, de 1943 a 1946. Manuelão constituiu uma espécie de entreposto comercial (que funcionava como alternativa aos barracões dos seringalistas, comprando a produção indígena e trocando-a por dinheiro ou mercadorias), bem como implantando um sistema novo de roças (Pacheco de Oliveira, 1988 e 1999).

Destaca-se, em ambos os casos, tanto a constituição de importantes esferas transacionais, que substituíam parcialmente, mas com evidente vantagem para os índios, a situação de dependência aos “patrões” seringalistas, quanto o surgimento de crenças salvacionistas que associavam tais brancos a emissários de Yoi (o seu herói máximo) ou dos imortais. A atitude de amizade e mesmo de reverência que os índios externaram nos dois casos decorre da sobreposição desses dois fatores apontados, que constituem as bases do acatamento e respeito manifestado naquele título de autoridade.

A única notícia de Nimuendajú sobre esse período de sua pesquisa de campo se encontra em um breve parágrafo de uma carta sua a Herbert Baldus, na qual parece confirmar inteiramente o relato dos indígenas atuais sobre a excelente receptividade de sua pesquisa: “De saúde vou bem: estou engordando com essa vida de índio<sup>19</sup>. Com os Ticuna vivo como Deus com os anjos, e com a odiosidade de certos civilizados não me incomodo” (Carta de 9/8/1942, transcrita em Baldus, 1946, p. 46).

<sup>18</sup> O termo *aegacü* é usado para indicar um chefe que ocupa um lugar intermediário entre o *to-eru*, o líder ou cabeça de um grupo local, situado no tempo cronológico, e os *üüne*, os imortais ou encantados, que, por serem de um domínio superior, têm a capacidade de interferir e determinar a existência dos mortais, mostrando-lhes o caminho da salvação (ver Pacheco de Oliveira, 1988, p. 269-275).

<sup>19</sup> É interessante notar como Nimuendajú se distanciava de uma retórica muito comum aos etnógrafos, que costumam enfatizar os rigores das condições de trabalho, assinalando os prejuízos a sua saúde e ao seu ânimo.

A menção explícita à hostilidade dos seringalistas e regionais parece prenunciar o prematuro encerramento dessa sua fase de pesquisa. Algum tempo depois, Nimuendajú ao retirar-se da aldeia, foi preso e enviado a Manaus com escolta policial. Um dos boatos que ele ouvira em sua chegada à região, em maio de 1942, transformou-se assim em realidade.

Nunes Pereira descreve que essa terceira viagem do etnólogo

[...] foi brutalmente interrompida em conseqüência de intrigas promovidas por proprietários do Município de São Paulo de Olivença, que o levaram à prisão e a Manaus, onde o encontrei, já livre, no modesto hotel que nos hospedava, mal feito do abatimento moral e do receio de ver destruído todo o material que conseguira e a rica e original coleção de bastões (dupa), esculpidos em madeira, que o Museu Paraense lhe encomendara (Nunes Pereira, 1946, p. 44-45).

Em outro texto, o mesmo autor detalha que só foi possível a Nimuendajú livrar-se das acusações e do processo de que estava sendo vítima, devido à interferência direta de amigos influentes, como a diretora do Museu Nacional e o diretor do Museu Goeldi, bem como por manifestação do próprio Marechal Rondon (Nunes Pereira, 1980, p. 446). O seu material de pesquisa, incluindo chapas fotográficas, cadernos de anotações e a coleção etnográfica, foi inteiramente recuperado.

Atendendo às avaliações dos amigos, Nimuendajú retornou a Belém do Pará, onde até junho de 1943 concluiu o manuscrito de sua monografia sobre os Ticuna. Nela reformula completamente suas opiniões de 1929, manifestando-se enfaticamente sobre o regime do seringal: *"It was for the Ticuna a sad era of exploitation, slavery and abasement under the heel of greedy 'patrões', ignorant men but superior in force"* (Nimuendajú, 1952, p. 9)<sup>20</sup>.

Avalia também a conjuntura histórica em que viviam os indígenas e na qual sua pesquisa foi realizada:

*Even today there are some individuais, living at the mouth of the "igarapés" inhabited by the ticuna, who willfully desire to hold the indians subject to their selfish patronage. It is to be hoped that the Indian Welfare Service, which was established in the region in 1942, will put an end to these anachronistic views.*<sup>21</sup> (ibid.)

<sup>20</sup> "Era para os ticuna uma triste época de exploração, escravizamento e humilhação sob os tacões dos violentos 'patrões', homens ignorantes, mas que eram superiores em força".

<sup>21</sup> "Mesmo hoje existem alguns indivíduos, morando na boca dos igarapés habitados pelos ticuna, que insistem em manter os índios submetidos à sua patronagem egoística. Espera-se que o SPI, que se estabeleceu na região em 1942, coloque um fim nessas visões anacrônicas".

## O etnógrafo arrastado pela dinâmica social

Em 1944, Nimuendajú, bastante adoentado, respondendo à convite de D. Heloísa Alberto Torres, saiu de Belém e fixou-se no Rio de Janeiro. Foi um período bastante profícuo, em que participou dos seminários do Museu Nacional e concluiu o mapa etnolinguístico dos povos indígenas do Brasil. No meio de um tratamento de saúde, Nimuendajú escrevia de maneira afetuosa uma mensagem para Nino. “Creio que até o começo do inverno vindouro eu voltarei [...]. Pois nós dois temos ainda de escrever muitas outras histórias dessas (refere-se ao mito de Taé), e só por causa disso eu não posso deixar de voltar” (Carta de 15/4/1944 *apud* Emmerich e Leite, 1981, p. 81).

Em sua quarta viagem aos Ticuna, Nimuendajú veio a falecer no Igarapé da Rita, na casa de seu colaborador e amigo Nino. Segundo os indígenas isso ocorreu na noite de 10 de dezembro de 1945, no mesmo dia em que chegou à aldeia. A morte do etnólogo é explicada de modo diferente por cada ator copresente na situação de pesquisa. Por seu caráter traumático e pelas implicações que acarreta, o fato se transforma em um catalisador de interpretações diferentes sobre a situação de contato dos índios Ticuna e a história recente da região.

Para explicitar o dinamismo dessa situação etnográfica descreverei a seguir como cada ator social incorporou a morte de Curt Nimuendajú dentro de suas próprias estratégias de poder e seus esquemas de geração de sentido, reforçando sua própria visão da história e reiterando significados anteriores, pelos quais pensava a rede de relacionamentos instaurada pela pesquisa de campo. Para isso opero a seguir com sistematizações produzidas por cada um dos atores presentes na situação de pesquisa e que claramente expressam seus próprios pontos de vista.

No momento em que Nimuendajú conduzia sua pesquisa com os Ticuna, estes deviam ser considerados como membros de um grupo social com baixo grau de autonomia, um povo cujas condições de existência estavam sobre determinadas pela situação colonial em que estava inserido. Na última década do século XIX e no primeiro quartel do século XX, ocorreu um processo violento de apropriação de parcelas do território tradicional desse povo por comerciantes e aventureiros de origem nordestina e ligados à extração da borracha. Além dos títulos dominiais de lotes ribeirinhos (isto é, ao longo do rio Solimões), tais indivíduos impunham-se como “patrões” dos índios moradores dos igarapés, forçando-os à criação de seringais e controlando toda sua atividade econômica através do “*barracão*” e do sistema de pagamento em mercadorias (*aviamento*).

A presença do etnólogo dentro dos seringais era um fator de inquietação para os “patrões”. Isso não decorria somente de eventuais prejuízos

ao ritmo das atividades gomíferas, mas dos hábitos de Nimuendajú quanto ao pagamento em dinheiro aos índios pelos serviços prestados. O etnólogo era acusado de estar “habitando mal os índios”, inclusive facilitando-lhes o acesso direto à mercadoria em bases muito mais favoráveis e através da preparação de artesanato. Também a simples valorização da cultura nativa ou dos índios como pessoas era algo inteiramente incompatível com um sistema de repressão à força de trabalho como o que operava nos seringais, baseado na coerção física e na existência de uma espécie de cidadão de segunda classe.

Em 1943, o SPI se instalou em Tabatinga, contando com o apoio da guarnição militar de fronteira. A reivindicação maior dos seringalistas e regionais na época era pelo fechamento e remoção do Posto Indígena Ticuna (PIT), sugerindo sua transferência para “os altos rios”, nas cabeceiras do Javari e seus afluentes, “onde o SPI poderia até ter alguma utilidade” promovendo a pacificação de tribos hostis e aguerridas.

Para o inspetor Jacobina Pizarro, chefe do SPI no Amazonas, Nimuendajú foi um importante colaborador em seus planos de atuação junto aos Ticuna (ver carta a Nunes Pereira, em 12/2/ 1946, arquivos do Museu do Índio). Em sua passagem por Manaus, em novembro de 1945, Nimuendajú participou das gestões do SPI para aquisição do lote Bom Destino aos herdeiros do coronel J. Mendes, sendo sua a autoria do mapa da primeira reserva indígena no Alto Solimões. O mapa está assinado por Nimuendajú e datado de “Manaus, 15/11/1945” (ver mapa II).

Ao seguir para a região em sua quarta e última viagem, Nimuendajú foi nomeado pelo inspetor Jacobina “para exercer as funções de delegado de índios no Alto Solimões” (Portaria 5/45, Arquivos do Museu do Índio). O inspetor Jacobina reagiu com apreensão e desconfiança à notícia da morte de Nimuendajú, ordenando reiteradamente, na segunda quinzena de dezembro e na primeira de janeiro, que Manuelão procurasse esclarecer adequadamente o ocorrido.

Em um relatório à 1ª. Inspeção, Manuelão sintetizava o relato de Nino: “Na opinião do índio e de outros seus parentes, o inditoso foi vítima de um envenenamento, pois, segundo eles contaram, quase todos os civilizados que moravam naquele lugar não gostavam do professor”. Mais adiante Manuelão indicava a causa da hostilidade dos brancos para com Nimuendajú, caracterizando-o, em conformidade com a retórica do SPI, como “um grande defensor do direito dos índios”. Ao concluir, justificando-se por não dispor de outros dados e apoiar-se apenas no relato de Nino, Manuelão se manifesta de um modo curioso, enfatizando os possíveis riscos de uma postura de descrença frente ao relato de Nino: “Talvez que isto seja criação do índio (sic) [...] mas não é bom duvidar-se que seja também verdade” (Relatório de Manuel Pereira Lima de 18/1/1946).

Na versão da morte de Nimuendajú construída pelo inspetor Jacobina, há uma sugestão de que o etnólogo foi (ou poderia ter sido) um mártir da ação indigenista no Alto Solimões. Atuando sintonizados e com objetivos semelhantes no que concerne à proteção dos índios, o pesquisador e o agente do SPI recebiam fortes críticas dos regionais. Depoimentos como o de Nino e o de Manuelão, indissociáveis por sua conexão, constituem-se em pilares dessa versão.

Insatisfeito com os resultados que lhe foram apresentados por Manuelão, o inspetor Jacobina convidou o naturalista e etnógrafo Nunes Pereira a viajar para a região a expensas do SPI a fim de conduzir uma investigação sistemática e específica. Essa investigação, de que falarei em parágrafo adiante, se iniciaria somente no decorrer de fevereiro.

Com as informações obtidas nesse ínterim, o inspetor elaborou um relatório provisório (o único, no entanto, que chegou a existir sobre o assunto) para a direção do SPI, apontando a íntima conexão de Nimuendajú com as ações indigenistas no Alto Solimões e sugerindo que, como uma homenagem póstuma, o seu nome fosse dado ao Posto Indígena Ticuna (Ofício nº 25, de 21/2/1946, arquivos do Museu do Índio)<sup>22</sup>.

Ao chegar a Tabatinga, o naturalista Nunes Pereira, encarregado pelo SPI de apurar as razões da morte de Nimuendajú, veio a sofrer com os problemas de transporte na região. Entrando em contato com Antonio Roberto Ayres de Almeida, *patrão* dos Igarapés Belém e Tacana, foi convidado a hospedar-se em sua residência em Belém do Solimões, passando depois a deslocar-se pela região no motor desse último, pilotado por seu filho (com quem o naturalista fez grande amizade). Como resultado dessa investigação, realizada em extensa convivência com os regionais e relativamente pouca com os indígenas (procedimento, aliás, análogo a qualquer diligência policial a ser realizada na área), ele acabou por encampar a versão dos regionais de que Nimuendajú fora assassinado pelos próprios Ticuna, revoltados com a sua intenção de vir a desposar uma jovem sobrinha de Nino. Efetivamente convencido dessa versão, Nunes Pereira – que foi por mim entrevistado quatro décadas depois – esclareceu que sequer escreveu o seu relatório de viagem, argumentando que preferia silenciar a ofender a memória do morto.

As muitas versões ouvidas em campo sobre a morte de Curt Nimuendajú apresentam uma notável convergência e profusão de detalhes. Os Ticunas atuais afirmam em uníssono que o etnólogo foi envenenado por haver ingerido um café que lhe foi ofertado ao passar pela casa de um *civilizado*, o sr.

---

<sup>22</sup> A recomendação não teve desdobramentos posteriores, pois o diretor do SPI, José Maria de Paula, já na 14ª sessão do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, realizada em 27/12/1945, anunciava que “como homenagem àquele lidador incansável pela causa do índio” dera o nome de Nimuendajú ao Posto Indígena Araribá (Atas do CNPI).

Barcelos, morador do povoado de Santa Rita do Weil. Após a sua morte, os regionais teriam dividido entre si todas as mercadorias que o etnólogo tinha em seu poder e procedido a um inventário dos bens e do dinheiro levados (Pacheco de Oliveira, 1988, capítulo 6). Para denunciar o fato ao inspetor do SPI, Nino teria realizado uma longa viagem em canoa até Tabatinga. Os relatos obtidos quatro décadas depois nas aldeias próximas ao igarapé da Rita repetem – embora com maior exatidão de detalhes, inclusive com a identificação do culpado – as mesmas acusações apresentadas por Nino à Manuelão.

Nimuendajú realizara parte de sua pesquisa em condições bastante excepcionais. O etnólogo entrara em contato intenso e também de pesquisa com grupos locais Ticuna até bem pouco engajados em uma mobilização salvacionista. Ou seja, haviam reativado a comunicação com os imortais, reacendendo os valores básicos e as crenças tradicionais, inculcados em momentos de intensa religiosidade.

A visita ao local sagrado do Eware reforçou os vínculos afetivos com os Ticuna e, sem dúvida, alimentou a identificação entre o etnólogo e o filho de Ipi. Endossando as crenças e esperanças que o *patrão* reprimira e ridicularizara pouco tempo antes, Nimuendajú teria passado a ser identificado pelos indígenas de maneira similar aos próprios imortais, que interferiam positivamente no cotidiano de forma a salvar o mundo de uma destruição iminente. Para o etnólogo, a narrativa salvacionista reservou assim o lugar de mensageiro (ainda que camuflado) dos *üüne*.

Mito e história não podem, de maneira alguma, andar dissociados para o estudioso dos Ticuna, pois, sem a crença nos imortais, seria impossível entender os fluxos migratórios e os diferentes tipos de expectativas geradas pelos brancos. Por outro lado, cada conjuntura possui uma especificidade, contendo possibilidades e limites para as mudanças históricas.

Se a mobilização salvacionista de 1941 deixou poucas consequências imediatas para a vida desse povo, o mesmo não se pode dizer do movimento ocorrido no início de 1946<sup>23</sup>, que se desenvolveu alguns anos depois no igarapé

---

<sup>23</sup> Em janeiro de 1946, um jovem Ticuna, Aprísio Ponciano, que residia no igarapé Tacana, encontrou uma mulher que lhe ordenou que reunisse todos os seus familiares e fosse imediatamente para Tabatinga, junto a Manuelão, pois uma grande inundação iria matar todos os viventes e destruir as sedes dos seringais. Identificando a visão como uma ordem de Yoi, dezenas de famílias abandonaram o igarapé Tacana e rumaram com todos os seus bens, em canoa, para Tabatinga. Antes do final do mês já estavam cerca de 800 indígenas acampados em torno do PIT, acarretando grande consternação entre os militares e regionais, que atribuíram tudo a uma manobra de Manuelão para retirar os índios dos seringais. Manuelão foi removido da região, o seu substituto vindo a transferir as famílias indígenas, assim como a própria sede do PIT, para o igarapé Umariáçu, localizado dentro do lote Bom Destino, que fora adquirido meses antes pelo SPI. Desse movimento é que resultou a instalação e povoamento pelos Ticuna da primeira reserva indígena criada no Alto Solimões. Para uma análise desse movimento vide Pacheco de Oliveira (1988 e 1999).

Tacana. Embora caiba lembrar que os três fatos – o movimento de 1941, o de 1946 e a morte de Nimuendajú, em dezembro de 1945 – envolveram diferentes grupos locais<sup>24</sup>, há algumas indicações de que os indígenas os associavam.

Ao prestar depoimento a Manuelão sobre a morte de Nimuendajú, o seu amigo e informante Nino, entristecido, afirmava a sua intenção de abandonar o Igarapé da Rita e ir morar em Tabatinga, junto ao Posto Indígena. Após viajar pela área e visitar o local onde falecera Nimuendajú, Nunes Pereira também afirmava que muitos chefes de família de diferentes localidades manifestaram-lhe a firme decisão de vir juntar-se às famílias indígenas que estavam acampadas em torno de Manuelão em Tabatinga. Em pesquisa de campo realizada quase quatro décadas depois, pude verificar que os únicos brancos aos quais os Ticuna aplicavam o tratamento respeitoso de *aegacü* eram Nimuendajú e Manuelão.

Por fim deve ser mencionado que, em carta ao Marechal Rondon, fundador e dirigente do SPI, o “patrão” dos Igarapés Belém e Tacana, Antônio Roberto Ayres de Almeida, afirma que escutara dos seus “caboclos” que “o alemão que morreu em Santa Rita já apareceu por duas vezes para Manuelão”, a quem acusava de estar montando “uma farsa para enganar os índios”. A narrativa salvacionista dos Ticuna continuou a ter Nimuendajú, mesmo após a sua morte, como um personagem especialmente ativo e importante.

A descrição ou reconstituição de uma situação de pesquisa habitualmente termina com a contextualização de seus produtos cognoscitivos – a monografia e as coleções etnográficas – dentro de um processo de interação entre os nativos e o antropólogo. Ao terminar a interação de pesquisa, não haveria mais o que relatar. Isso corresponderia a privilegiar a descrição de como um específico ator, o etnógrafo, conseguiria atingir um fim próprio, executar a pesquisa através de uma sucessão de relações sociais.

Mas a densidade da situação etnográfica decorre justamente da capacidade que têm outros atores de sistematizar conhecimentos, redefinir parâmetros e estabelecer novos rumos para a interação. Na tessitura polifônica das relações sociais, a busca empreendida pelo etnógrafo é apenas uma possibilidade de interpretação, outras chaves de sentido devendo resultar de outros atores presentes naquela situação.

No caso analisado, o próprio dinamismo da situação etnográfica continua a engendrar eventos e inter-relações mesmo após a morte do etnógrafo e a interrupção definitiva da pesquisa. Ainda que tais fatos possam parecer inesperados e venham a surpreender aos pares do etnógrafo (pois partilham

---

<sup>24</sup> O movimento de 1941 ocorreu no Igarapé São Jerônimo e seus afluentes, o de 1946 envolveu as famílias indígenas que habitavam os Igarapés Belém e Tacana, e a morte de Nimuendajú ocorreu no Igarapé da Rita.

de convenções gerais da comunidade científica), correspondem na realidade a desdobramentos inteiramente compatíveis com as crenças, expectativas e interesses manifestados pelos atores que integraram aquela situação<sup>25</sup>.

### A situação etnográfica como uma tríade

A consideração sobre o relacionamento entre Curt Nimuendajú e os índios Ticuna permite chamar atenção para o envolvimento (quase inevitável) do etnógrafo em processos sociais e políticos que afetam a população estudada. A noção de situação etnográfica mostra aí sua utilidade, permitindo revelar aspectos impensados da forma de etnografia praticada, bem como os limites das recomendações normativas encontradas em uma tradição antropológica.

O primeiro ponto a anotar é a simplificação (excessiva e autocentrada) de falar na situação de pesquisa como configurada pela relação entre o antropólogo e o indígena. Os setores da sociedade local cuja força e poder decorrem da dominação exercida sobre os indígenas não os qualificam de maneira alguma dessa forma, nem reconhecem a especificidade de uma investigação etnológica. A categoria social em uso é aquela de *caboclo*, que aponta a conexão entre uma pessoa que trabalha na extração da borracha (e seus familiares aí incluídos) e o agente econômico que financia a produção. A instituição implícita é o *aviamento*, pela qual o produtor direto recebe mercadorias antes da ocorrência da safra e depois as destina com exclusividade ao *barracão*, que é a sua face visível. É dessa relação patrão X cliente, seringalista X seringueiro, que trata a categoria *caboclo*.

Daí que o seu uso inclusive seja personalizado: ao referir-se em carta a Rondon (citada poucas páginas atrás) a informações que teria obtido de índios dos igarapés Belém e Tacana, o sr. Antonio Roberto Ayres de Almeida indica claramente que são “meus caboclos”. Retomando as categorias locais utilizadas pelos seringalistas, podemos dizer que Calixto Dauerucu, Ngorane e as famílias que habitavam o igarapé São Jerônimo e o Igarapezinho não eram “índios” segundo as classificações locais, mas sim *os caboclos do Quirino*.

Por contraste com a caracterização e uso preciso da categoria *caboclo* (que tem um caráter regulador das relações sociais e prescreve direitos e obrigações entre as pessoas da região), o termo “índio” mostra-se como mais fluído e de aplicação imprecisa. Era – e é comum ainda hoje – o seu uso acusatório ou jocoso, visando indicar atraso, rebeldia ou até mesmo indicativo de alguém ser nascido e criado no local. Na região do Alto Solimões, somente quanto

---

<sup>25</sup> É por essa razão que prefiro trabalhar com as situações etnográficas como unidades, ao invés de seguir as recomendações de Pels e Salemink (1999, p.12-14), que as dividem em três fases (“*préterrain*”, “*ethnographic occasion*” e “*ethnographic tradition*”).

aos Marubos e outros povos do rio Javari havia um relativo consenso de que eram de fato “índios”, pois mantinham-se afastados dos brancos e eram tidos como selvagens e ferozes. Os Ticunas, dizia-se unanimemente, já haviam sido *amansados* e não apresentavam idêntica periculosidade, apenas distinguiam-se das pessoas de fora (reputadas importantes), dos seringalistas e de outros regionais, que eram classificados como *civilizados*.

Fazer etnologia com os Ticuna não era algo simples e de significado unívoco no Alto Solimões. Para os regionais e para os seringalistas não existiam “índios Ticuna” (que poderiam ser objeto de um estudo científico), mas sim “caboclos” ocupados com a extração da borracha. Como já evoquei antes, os grupos locais do Igarapé São Jerônimo, com os quais Nimuendajú iniciou pesquisa etnológica, estavam subordinados ao barracão do seringalista Quirino Mafra e eram, portanto, *os caboclos do Quirino*.

O segundo ponto a destacar é que, ao longo do processo, o pesquisador realiza escolhas e vai modificando-as em função das reações dos demais atores e de seu próprio grau de consciência da situação envolvida. Ainda que alguns conflitos decorram da oposição entre interesses concretos e em boa medida independam do pesquisador, não se deve esquecer que a pesquisa não prescinde da construção de certo consenso em termos de valores (Bellah, 1983).

Nimuendajú logo descobriu, ainda na segunda viagem e à custa da perda de uma coleção, a dificuldade em realizar pesquisa com *os caboclos do Quirino*. Em suas cartas, ele mostra estar consciente de que a continuidade de sua etnografia depende de uma tríade: o pesquisador, os nativos e os brancos que dominavam aos segundos. A opção em deslocar-se para o igarapé da Rita visava evitar problemas com os seringalistas, relacionando-se, a partir de então, com famílias que não estavam totalmente dependentes do barracão.

Ao evitar o confronto aberto com os seringalistas, Nimuendajú demonstra ter noção do poder (e não apenas local) de que estes dispunham. Em suas cartas (que poderiam ser lidas pelo Conselho de Fiscalização das Comissões Científicas e Artísticas Nacionais), também se exime de tratar das condições dos índios, dizendo que o fará apenas diretamente com o Inspetor do SPI. O etnógrafo sabe que as elites locais possuem representação na política estadual e na esfera federal. Quanto aos atos de arbitrariedade praticados pelos seringalistas, ele tem ideia igualmente que pode existir uma completa discrepância entre os direitos estabelecidos no plano federal e sua aplicação na escala dos usos e costumes regionais. Os dispositivos constitucionais e jurídicos frequentemente dependem de regulamentação posterior, de fiscalização (inexistente), ou podem mesmo vir a ser enquadrados como exceções legítimas.

A partir de relatório verbal apresentado ao Inspetor Jacobina em 1941, Nimuendajú começa a contar com um aliado importante e que se prepara para atuar diretamente no Alto Solimões – o SPI. Em seu retorno no ano se-

guinte, faz recomendações importantes ao inspetor Jacobina sobre a melhor forma de o órgão tutelar iniciar sua intervenção na região. Em seguida viaja em companhia do funcionário encarregado de instalar o PIT em Tabatinga. Antes de seguir em sua última viagem, aproveitando-se de seu conhecimento da região, elabora um mapa do lote Bom Destino, que foi adquirido pelo SPI e que viria a ser a primeira reserva indígena do Alto Solimões. Ao embarcar para a região, já o faz com portaria que o designa como delegado de índios.

No fundo, a reação dos *patrões* (do seringal São Jerônimo) e depois dos regionais (do povoado de Santa Rita do Weil e das cercanias do igarapé da Rita) era contra as práticas de pesquisa utilizadas por Nimuendajú<sup>26</sup>, pois estas instituíam um relacionamento simétrico e respeitoso com os indígenas. O controle exercido sobre os índios pelos regionais ficava ameaçado pelas práticas de pesquisa do etnógrafo, servindo de parâmetro para comparações e estimulando à resistência por parte dos indígenas. É por isso que os seringalistas e regionais o identificavam como um possível antagonista, pois, inaugurando uma forma mais simétrica de relacionamento econômico com os índios, interferia nos mecanismos de dominação utilizados na região.

As dificuldades enfrentadas por sua pesquisa enquadravam-se nas arbitrariedades praticadas pelo poder local contra os índios, virtualmente colidentes com a política preconizada nacionalmente pela agência estatal especializada. A modalidade de condução da pesquisa adotada por Nimuendajú (que ademais já colaborara com o SPI em outras ocasiões) não era de forma alguma discrepante frente à política indigenista vigente nem face ao quadro normativo e institucional subjacente à investigação etnológica realizada no país nas duas décadas seguintes. Nesse sentido, Nimuendajú apostava em dar continuidade a sua pesquisa entre os Ticuna através de outra tríade, não mais configurada pelo etnógrafo, os caboclos e os civilizados, mas sim pelo etnógrafo, os índios e o SPI.

### **A formação de consensos e a dimensão valorativa**

A análise precedente, colocando em termos de situações etnográficas as condições e as diretivas da pesquisa de Curt Nimuendajú entre os Ticuna, permitiu a explicitação das escolhas e das estratégias do pesquisador, reve-

---

<sup>26</sup> Em uma entrevista realizada na sede do seringal Vendaval, em 1973, com Quirino Mafra – então já retirado dos negócios (o barracão era agora gerenciado por seu filho) – ele mencionou lembrar-se de que “no passado” um estrangeiro (que qualificou como “amalucado”) havia pretendido “morar com os índios no alto dos igarapés”, mas que ele não havia permitido. Dizia haver ficado desconfiado das boas intenções dessa pessoa, cujos interesses reais, explicava-me a partir daquele momento presente, deveria ser a “agitação política” ou estar relacionada ao tráfico de drogas.

lando uma intencionalidade e propiciando aqui uma formulação mais geral sobre o trabalho de campo. Certas restrições que ficam bem evidentes no caso dos seringais podem ser vistas como operantes (em maior ou menor grau) em qualquer outra situação etnográfica.

Para dispor de um “laboratório” para a sua atividade de trabalho de campo o investigador precisa obter uma autorização de ingresso e permanência no lócus da pesquisa, bem como permissão de uso quanto ao material assim obtido. Ademais um conjunto de silêncios e etiquetas, tácito ou não, irá dispor seletivamente o que o pesquisador enxerga e o que registra, os juízos que deve (ou não) emitir, as técnicas de obtenção de dados que pode acionar e os relacionamentos sociais que é conveniente estabelecer.<sup>27</sup>

Entre as orientações gerais (normativas) e a prática concreta da pesquisa, existe um universo de condições de algum modo pactuadas que necessita ser explicitado e examinado, pois é certamente tal conjunto que direciona a interação com os nativos e condiciona os dados etnográficos obtidos. Para que o investigador possa desenvolver um trabalho de campo, obter dados e elaborar interpretações é preciso que tenham sido lançadas previamente as pré-condições necessárias ao funcionamento de *comunidades de comunicação*<sup>28</sup>, implicando o estabelecimento de um relativo consenso<sup>29</sup> com os atores locais (e não apenas com os indígenas).

Por baixo do arsenal de teorias, métodos e técnicas de trabalho enumeradas em todo planejamento de investigação científica, é como se existissem duas outras camadas estratigráficas, menos visíveis, no entanto espessas e importantes de serem consideradas e explicitamente debatidas. A primeira são as etiquetas e acordos pactuados, mencionadas no parágrafo anterior. A segunda camada é onde convivem juízos de valor, projetos (múltiplos!) de futuro dos quais o pesquisador participa, concepções quanto aos direitos e a formas possíveis de cidadania para as coletividades estudadas. Longe de ser isento de valores (*value free*), o trabalho etnográfico mobiliza múltiplas referências valorativas, que se expressam em comunidades de comunicação distintas e alternativas.

Tais camadas estratigráficas, que podem coexistir em planos sobrepostos ou, ao inverso, confrontar-se ou reforçar-se mutuamente, são componentes

---

<sup>27</sup> É importante chamar atenção de que tais preocupações estão igualmente implícitas em situações etnográficas atuais, envolvendo a questão do uso de imagens, coleções e bens do patrimônio imaterial, muitas vezes negociada com organismos públicos ou diretamente com os indígenas e suas organizações.

<sup>28</sup> Noção formulada por Apel (2000 [1973]) e desenvolvida por Cardoso de Oliveira (1996 e 1998) para uma análise antropológica da ética.

<sup>29</sup> Que pode ser tácito ou negociado, mas que contém sempre virtualmente um processo argumentativo.

essenciais de toda situação etnográfica. Ao estimular que etiquetas e valores sejam abordados via as interações e estratégias de atores sociais concretos, a noção de situação etnográfica pode contribuir para uma melhor descrição e entendimento das dimensões que constituem componentes menos visíveis na pesquisa (mas que, de algum modo, precisam ser consideradas na análise dos dados).

Passar a falar e pensar nos fatos como engendrados em situações sociais complexas, integradas por uma rede de ações cujos sentidos e interesses convêm determinar, atravessadas por aspectos valorativos e pressupostos os quais é necessário investigar, pode colaborar para afastar as imagens naturalizantes dos dados como simplesmente “observados” ou “coletados” (que ainda são de ocorrência bem frequente nas discussões científicas corriqueiras e cotidianas), bem como ampliar o grau de vigilância sobre os pressupostos e autorrepresentações que intervêm no processo de pesquisa.

### **O etnógrafo e o ‘tertius’: comparando situações etnográficas**

À diferença do quadro inicial de orientação do etnógrafo, a situação etnográfica acaba por possuir uma dinâmica própria, que frequentemente leva a mudanças nas condições de interação entre os diferentes atores. A análise da relação entre Curt Nimuendajú e os Ticuna permite mostrar como isso pode ir muito além do desejo ou da consciência do etnógrafo, bem como até independe de sua presença física.

Cabe agora ampliar o debate reportando-se a outros contextos etnográficos e às elaborações que tem suscitado. Um trabalho clássico de Max Gluckman [1939] focaliza a cerimônia de inauguração oficial de uma ponte em Zululand, descrevendo os eixos de articulação do evento, relacionando-os com a estrutura social e mostrando como podem ser atravessados certos limites de circulação de pessoas de diferentes raças prescritos na legislação do *apartheid*. O próprio Gluckman nota, porém, como causa estranheza e desconforto a atividade do etnógrafo branco, que se desloca com familiaridade entre pessoas negras, partilhando inclusive de contextos domésticos, o que estaria em manifesta contradição com o *colour bar* e a idealização dos costumes praticada pela sociedade *afrikaaner*. A história de vida do autor, que pouco tempo depois se transferiu para a Inglaterra, onde desempenhou suas atividades acadêmicas por mais de três décadas até o seu falecimento, indica claramente a impressão de que era muito limitado o espaço para o exercício da etnografia e da antropologia na África do Sul.

Na Nova Caledônia, durante a década de 80, havia fortes movimentos de resistência Kanak (inclusive organizados militarmente) reivindicando a independência e a saída da condição de colônia francesa. Nesse contexto,

o etnólogo Alban Bensa, em um diálogo com Pierre Bourdieu, aponta que existem situações nas quais a presença do pesquisador é inassimilável pelos demais brancos, uma vez que torna respeitáveis valores nativos com os quais os colonizadores não querem ou não podem conviver. Em tais casos, apesar de todos os cuidados e cautelas que o investigador venha a ter, bem como independente de sua posição política ou religiosa, é possível constatar que sempre a presença do etnólogo será demais – “*l’ethnologue est de trop*” (Bensa, 1985, p. 74).

Não é apenas na África ou no Pacífico que estruturas coloniais operam no sentido de impedir ou inviabilizar o trabalho etnográfico. São muitas as situações em que o pesquisador é visto como um elemento incômodo e desestruturador do *establishment*, à realização de uma pesquisa antropológica, conduzindo ao delineamento de uma oposição entre o etnógrafo e os outros brancos e desencadeando uma dinâmica social inesperada e inteiramente estranha aos objetivos da investigação.

Haveria efetivamente estruturas de dominação, especialmente despóticas e cruas, que tornassem impossível a pesquisa etnológica? Adam Kuper (2005) nos mostra que existem modalidades de praticar antropologia que podem perfeitamente coexistir com contextos autoritários e racistas, inclusive gerando um florescimento de investigações e de debates relativamente circunscritos, como foi o caso de certa etnologia na África do Sul.<sup>30</sup> Muitos africanistas ingleses também conseguiram realizar suas pesquisas – que tiveram resultados muito importantes para a disciplina – em meio a conflitos acirrados e processos políticos de imposição do domínio colonial. Existem igualmente estudos exemplares sobre populações segregadas ou fortemente discriminadas, inclusive não indígenas.

Nessa linha de raciocínio, seria justo perguntar-se por que seria impossível ao etnógrafo Nimuendajú coexistir com os seringalistas, se não o fora para outros antropólogos conviver com os comerciantes de pérolas, com a dominação colonial, com a ocupação militar de territórios nativos e com a destruição cultural promovida por agências missionárias?

Não haverá resposta possível para esse aparente paradoxo, se não passarmos a pensar a etnografia sobre outro prisma, primeiro insistindo no enquadramento do ator como um efetivo ator social, segundo se não abandonarmos a visão dos manuais, nos quais o etnógrafo é exclusivamente focalizado

---

<sup>30</sup> O fenômeno da duplicidade (ou multiplicidade) de tradições nacionais em fazer antropologia não deve, é claro, ser limitado exclusivamente a esse último país, mas faz parte da própria dinâmica intelectual. As modalidades e técnicas de pesquisa são múltiplas e devem conformar-se aos objetos (também bastante diferenciados) de investigação. Variam igualmente de forma acentuada os quadros institucionais e o campo científico e cultural a partir dos quais se coloca em prática a pesquisa etnológica.

como portador de teorias e métodos, persistindo em omitir tanto um conjunto de restrições com as quais deve coexistir em campo quanto com a eventual expressão de orientações valorativas e estratégias políticas.

### Considerações finais

Se um dos objetivos deste número da *Revista Tellus* é homenagear o trabalho de Curt Nimuendajú como etnógrafo, a análise aqui realizada sobre sua atuação entre os Ticuna deve estimular uma reflexão mais ampla sobre os pressupostos e singularidades da etnologia feita no Brasil e nas chamadas “antropologias periféricas”<sup>31</sup>. Afinal, Nimuendajú não é um etnógrafo qualquer, sendo sempre caracterizado, em termos emblemáticos, como o maior conhecedor das culturas indígenas e, de longe, a fonte mais citada na bibliografia internacional especializada.

Se existe uma etnologia *brazilian style*, como postula Ramos (1990), os seus pilares a meu ver só poderiam estar na convergência do processo de “construção nacional” e de formação de uma tradição acadêmica nacional, que propicia um modo distinto de posicionar-se quanto aos direitos indígenas. Parece-me fundamental buscar, no exame concreto das situações etnográficas, os determinantes práticos e institucionais dessa suposta singularidade.

Em uma comparação com os trabalhos etnográficos de Malinowski e dos africanistas, uma primeira diferença a anotar é quanto ao quadro político e jurídico mais geral em que tais atividades se desenvolveram. Enquanto os estudos “clássicos” abordavam populações e culturas que eram pensadas como partes que compunham unidades administrativas relativamente artificiais – os Impérios coloniais – e geridas por uma burocracia colonial específica, os trabalhos etnográficos realizados a partir das instituições nacionais sempre focalizaram aos povos autóctones enquanto localizados no processo de formação da nação brasileira, estimulando nos pesquisadores, de algum modo, um sentimento de responsabilidade direta. Se, no primeiro caso, a exterioridade do etnógrafo e a rigidez das burocracias coloniais contribuíram para dar um maior distanciamento frente às questões administrativas e políticas, no último a virtualidade de vir a participar ou sentir-se representado na ação das instituições nacionais podia ser bem maior.

Um segundo aspecto é quanto ao grau de autonomia e risco de desestruturação das coletividades pesquisadas. Enquanto os africanistas estudaram sociedades com grande volume demográfico, que mantinham até pouco antes da pesquisa uma relativa autonomia cultural e territorial, era muito diversa a experiência primária dos pesquisadores brasileiros, envolvidos com microsso-

<sup>31</sup> Para esse conceito vide Cardoso de Oliveira, 1998, p.107-133.

iedades de grande vulnerabilidade cultural, frequentemente submetidas às frentes de expansão e às suas modalidades de incorporação, apresentando já desestruturação social e perda cultural. Nimuendajú e diversos outros etnólogos, algumas vezes, participaram ativamente da reconstrução e revitalização das culturas indígenas encontradas no país, estimulando e até mesmo financiando rituais que eram já desconhecidos de extensa parcela dos indígenas.

Um terceiro aspecto a considerar é o peso do indianismo no imaginário nacional e sua expressão na definição de políticas estatais. Desde o período republicano e mais especificamente com a criação do SPI (1911), a política indigenista brasileira<sup>32</sup> sempre manteve como objetivo proteger os índios do processo de extermínio e escravizamento que lhes era imposto pelas frentes pioneiras e por seus braços armados (“bugreiros”, “amansadores de índios” etc.). A condição tutelada em que foram colocadas as sociedades indígenas fez parte de um processo mais amplo de construção de uma nação brasileira, implicando a conformação de mecanismos de intervenção estatal, de gestão territorial e reconhecimento setorial de direitos<sup>33</sup>. Nesse cenário, importantes espaços foram – e continuam a ser – abertos para a atuação dos antropólogos.

Tudo isso contrasta fortemente com outras concepções sobre populações autóctones, permeadas por componentes raciais, que concorreram para o delineamento do sistema de reservas e para as estruturas administrativas coloniais. Também o papel atribuído aos antropólogos era frequentemente reduzido à função de recenseadores das populações nativas ou de conselheiros das autoridades coloniais no que tange à resolução de conflitos internos às comunidades subjugadas pelo colonialismo. Isto contrasta fortemente com o envolvimento orgânico dos antropólogos brasileiros em processos administrativos de reconhecimento de terras indígenas (Pacheco de Oliveira, 2005).

Para os etnólogos que atuam no Brasil, cujas experiências atuais de pesquisa certamente têm mais proximidade com a situação etnográfica vivida por Nimuendajú do que com as recomendações da maioria dos manuais, inspirados em geral na tradição malinowskiana ou boasiana, uma reflexão sobre os dilemas, as escolhas valorativas e as formas sutis (mas decisivas) de intervenção do etnógrafo nas condições de vida dos indígenas podem ser bastante úteis e instrutivas. Devem ainda estimular reflexões críticas e inovadoras sobre a especificidade do estatuto da pesquisa científica no trabalho etnográfico e na produção etnológica, ajudando a examinar e entender melhor as complexas relações entre conhecimento e poder.

---

<sup>32</sup> Para um aprofundamento sobre a história do SPI e suas repercussões na antropologia brasileira, vide Lima, 1994 e 2005. Para uma visão da tutela em uma perspectiva de longa duração, incorporando tradições coloniais e imperiais, vide Pacheco de Oliveira, 2008.

<sup>33</sup> Cabe anotar também que a própria história da antropologia brasileira aponta a preocupação com a construção nacional como uma temática e um valor recorrentes (Peirano, 1992).

## Referências

- APEL, Karl-Otto. A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais. In: \_\_\_\_\_. *Transformação da Filosofia II – o a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 2000 [1973].
- BELLAH, Robert N. The ethical aims of social inquiry. In: HAAN, Norma et al. *Social Science as moral inquiry*. New York: Columbia University Press, 1983.
- BENSA, Alban. Quand les canaques prennent la parole. *Actes de la Recherche*, Paris, n. 6, p. 69-83, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. Champ intellectuel et projet créateur. *Les Temps Modernes*, Paris, n. 246, p. 865-906, 1966.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel, 1964.
- \_\_\_\_\_. *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: Editora da UNESP-Paralelo 15, 1998.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. *Ensaios Antropológicos sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- CLIFFORD, James. Fieldwork, reciprocity and the making of ethnographic texts. *Man*, Londres, n. 15, v. 3, p. 518-532, 1980.
- \_\_\_\_\_. *The Predicament of Culture: Twentieth century ethnography, literature, and art*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. *Ethnography and the Historical Imagination*. San Francisco & Oxford: Westview Press, Boulder, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Of Revelation and revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- CRAPANZANO, Vincent. *Tuhami portrait of a moroccan*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- DUMONT, Jean-Paul. *The headman and I: ambiguity and ambivalence in the fieldworking experience*. Austin: University of Texas Press, 1978.
- EMMERICH, Charlotte; LEITE, Yonne. A ortografia dos nomes tribais no mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju. In: FIBGE/Fundação Pró-memória. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.
- FABIAN, Johannes. *Remembering the present: Painting and popular history in Zaire*. Los Angeles: Berkeley University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Out of our minds: reason and madness in the exploration of Central Africa*. Frankfurt: Frankfurt University, 2000.
- FARIA, Luís de Castro. Curt Nimuendaju. In: FIBGE/Fundação Pró-memória. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.
- GLUCKMAN, Max. *Analysis of a social situation in modern Zululand*. Manchester: Manchester University Press, 1968 [1939].

KUPER, Adam. *Anthropologists and Anthropology*. The British School 1922-1972. London: Penguin, 1973.

\_\_\_\_\_. 'Today we have naming the parts': The work of anthropologists in Southern Africa. In: L' ESTOILE, Benoit; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia (Orgs.). *Empires, Nations, and Natives*. Anthropology and the State-Making. Durham & London: Duke University Press, 2005.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Indigenism in Brazil: The International Migration of State Policies. In: L' ESTOILE, Benoit; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia (orgs.), *Empires, Nations, and Natives*. Anthropology and the State-Making. Durham & London: Duke University Press, 2005.

MALINOWSKI, Bronislaw. *The argonauts of western Pacific*. London: Routledge & Kegan Paul, 1950 [1922].

\_\_\_\_\_. Introductory Essay: The Anthropology of changing African cultures. In: MAIR, Lucy P. (org.). *Methods of study of cultural contact in Africa*. London: International Institute of African Languages and Cultures, Oxford University Press, 1938.

\_\_\_\_\_. *The dynamics of culture changes: an inquiry into race relations in Africa*. New Haven: Yale University Press, 1949.

MARCUS, George K.; CUSHMAN, Dick. Ethnographies as text. *Annual Review of Anthropology*, n. 2, p. 25-69, 1982.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os índios ticuna. Relatório apresentado ao SPI/ Amazonas - 1929. In: SUESS, Paulo (Org.). *Textos indigenistas*. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

\_\_\_\_\_. The Tukuna. In: STEWARD, Julian H. *Handbook of South American Indians*, v. 3, p. 713-725, 1948.

\_\_\_\_\_. *The Tukuna*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1952.

NUNES PEREIRA, Manoel. *Curt Nimuendaju: síntese de uma vida e de uma obra*. Belém do Pará: [s.n.], 1946.

\_\_\_\_\_. *Moronguetá: um Decameron indígena*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. "O nosso governo": os ticuna e o regime tutelar. Tese de (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRJ-MN, Rio de Janeiro, 1986.

\_\_\_\_\_. "O nosso governo": os ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/CNPq, 1988.

\_\_\_\_\_. A busca da salvação. In: OLIVEIRA, João Pacheco. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.

\_\_\_\_\_. Fazendo etnologia com os 'Caboclos do Quirino': Curt Nimuendaju e a História Ticuna. In: OLIVEIRA, João Pacheco. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.

\_\_\_\_\_. The Anthropologist as Expert: Brazilian Ethnology between Indianism and Indigenism. In: L' ESTOILE, Benoit; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia (Orgs.).

*Empires, Nations, and Natives. Anthropology and the State-Making.* Durhan & London: Duke University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. Sem a tutela, uma nova moldura de nação. In: OLIVEN, Ruben; RIDENTI, Marcelo; BRANDÃO, Gildo (Orgs.). *20 anos de Constituição.* São Paulo: ANPOCS, 2008.

PEIRANO, Mariza. *Uma antropologia no plural.* Brasília: Universidade de Brasília, 1992.

PELS, Peter; SALEMINK, Oscar. *Colonial Subjects: Essays on the practical history of anthropology.* Michigan: University of Michigan Press, 1999.

RAMOS, Alica Rita. Ethnology brazilian style. *Cultural Anthropology*, n. 5, v. 4, p. 452-472, 1990.

SIMMEL, Georg. The triad. In: WOLFF, Kurt H. (Org.). *The sociology of Georg Simmel.* Illinois: The Free Press, Glencoe, 1950.

STOCKING JR., George. W. *Race, culture, and evolution.* New York: The Free Press, 1968.

\_\_\_\_\_. *Functionalism Historicized – Essays on British Social Anthropology.* Madison: University of Wisconsin Press, 1984.

THOMAS, Nicholas. *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and Government.* Oxford: Blackwell Publishers, 1994.

**Recebido em 15 de outubro de 2012**

**Aprovado para publicação em 15 de novembro de 2012**

