

As lendas... de Nimuendajú

The legends... of Nimuendajú

Pablo Barbosa*
Graciela Chamorro**
Elena Welper***
Nádia Heusi****

Os destinos póstumos de Nimuendajú

O presente número especial da Revista Tellus tem como principal objetivo homenagear o centenário da publicação d' *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, de autoria de Curt Nimuendajú (1883-1945). Esta primeira monografia da longa carreira do etnólogo, que durou pouco mais de quatro décadas, desde sua chegada ao Brasil em 1903 até sua morte numa aldeia Ticuna no Alto rio Solimões em 1945, foi originalmente publicada em língua alemã, no ano de 1914, na revista berlinense *Zeitschrift für Ethnologie* (Nimuendajú, 1914). Para nós que estudamos a história dos povos indígenas e da antropologia sul-americana, os cem anos da publicação dessa obra inaugural não poderiam, de modo algum, passar em branco, não somente pelo impacto real que ela teve na redefinição das fronteiras da antropologia americanista, mas, sobretudo, pelos ruídos virtuais que ela ainda faz ecoar dentro e fora dos vastos limites daquilo que poderíamos chamar de guaraniologia ou de modernos estudos guarani.

Foi com essa monografia, por exemplo, que Nimuendajú começou a contribuir, mesmo que de forma “transversal”, para um movimento muito mais amplo de consolidação da disciplina antropológica no início do século passado, a partir da elaboração das novas bases metodológicas daquilo que viria a conformar o “trabalho de campo” e a “observação participante”. “Transversal” porque a participação de Nimuendajú e de muitos outros americanistas, como Karl von Steinen (1855-1929), Erland Nordenskiöld (1877-1932), Paul Ehrenreich (1855-1914), Theodor Koch-Grünberg (1872-1924), Paul Rivet

* Doutorando em antropologia social pela École de Hautes Etudes en Sciences Sociales (IRIS-EHESS) e pelo Museu Nacional (PPGAS/MN-UFRJ). E-mail: pablo.antunha.barbosa@gmail.com

** Professora de História Indígena na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD-MS) e bolsista de produtividade em pesquisa CNPq. E-mail: chamorro_graciela@hotmail.com

*** Pós-doutoranda em antropologia social pelo PPGAS Museu Nacional/UFRJ (PAPD-FAPERH). E-mail: elenawelper@yahoo.com.br

**** Doutora em antropologia social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Coordena a edição da *Revista Tellus*. E-mail: nheusi@yahoo.com.br

(1876-1958), entre muitos outros, foi de certa forma obliterada pela genealogia hegemônica da disciplina antropológica. Em termos da história da antropologia, poderíamos dizer que o tempo real passado em campo, a qualidade das informações etnográficas coletadas e a relação que Nimuendajú estabeleceu com os indígenas antecipam ou ao menos permitem traçar uma alternativa à genealogia “oficial” do trabalho antropológico moderno baseado em pesquisas sistemáticas de campo. Não esqueçamos que *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*¹ de Bronislaw Malinowski (1884-1942) e *The Andaman Islanders*² de Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955), símbolos fundacionais da antropologia moderna, foram publicados apenas em 1922, ou seja, oito anos após *As lendas...* Se é verdade que nesta e em nenhuma de suas outras monografias Nimuendajú se dedica a explicitar e a sistematizar o que seria de fato o trabalho de campo como método científico e etnográfico, não é por isso que ele deixa de praticar o que Malinowski e Radcliffe-Brown teorizariam alguns anos mais tarde.

Já em relação à própria tradição americanista, Nimuendajú também pode ser considerado como etnologicamente moderno porque nas publicações do *Handbook of South American Indians*³, por exemplo, ele, Alfred Métraux (1902-1963) e Charles Wagley (1913-1991) foram praticamente os únicos “homens de campo”, e por isso Robert Lowie (1883-1957) assinalaria importância tão decisiva aos trabalhos de Nimuendajú. Os demais etnólogos que participam do projeto do *Handbook...* são majoritariamente livrescos e de gabinete, como o próprio Lowie, Julian Steward (1902-1972), Paul Kirchoff (1900-1972), Salvador Canals Frau (1893-1958) etc.

A qualidade e o rigor do trabalho ora homenageado se devem ao duplo resultado de uma longa pesquisa. Por um lado, uma longa pesquisa empírica realizada entre os Guaranis do oeste de São Paulo, desde o final de 1905 até meados de 1907. Além dessa estadia, ao que parece ininterrupta de mais de um ano entre os Guaranis do oeste paulista, Nimuendajú realizaria também, até sua partida ao Pará em 1913, outras rápidas visitas a grupos Guarani do litoral de São Paulo, do norte do Paraná e do então sul de Mato Grosso, dessa vez já como funcionário do recém-criado Serviço de Proteção aos Índios (SPI) para quem Nimuendajú começou a trabalhar no final de 1910. Por outro lado, Nimuendajú realizou igualmente uma vasta revisão da literatura histórica e antropológica existente à época sobre os povos Tupi provavelmente desde sua chegada ao Brasil em 1903 até a data da publicação d’*As lendas...* em 1914. Foi graças ao seu longo e solitário trabalho de campo que Nimuendajú pôde aprender o guarani, ganhar a amizade e a confiança de alguns deles e

¹ Malinowski (1932 [1922]).

² Radcliffe-Brown (1922).

³ O *Handbook of South American Indians* foi publicado em sete volumes entre 1946 e 1959. Todos eles foram organizados por Julian H. Steward. Nimuendajú participou dos volumes 1 e 3.

coletar, dessa forma, informações etnográficas de uma densidade e qualidade impressionantes para qualquer época. Se alguns anos antes de Nimuendajú, o sertanista, militar e etnólogo paranaense Telêmaco Morocines Borba (1840-1918) e o botânico, arqueólogo e etnólogo alemão Richard Krone (1861-1917) já haviam publicado ou mencionado o relato dos gêmeos e da criação do mundo em textos hoje quase desconhecidos⁴, é possível dizer que devemos a Nimuendajú o primeiro esforço de transcrever esse relato em língua guarani⁵. A preocupação de Nimuendajú com o rigor e a qualidade da transcrição das histórias “Iñypuru” e “Guyraypotý” sobre a criação e a destruição do mundo, anexados no final d’*As lendas...*, indica uma das características mais importantes do trabalho etnológico de Nimuendajú que o acompanhou durante toda sua longa carreira. Pois, se é possível ficar surpreso com alguma coisa ao cabo da leitura d’*As lendas...* e de muitos outros trabalhos do etnólogo, tal impressão se deve, a nosso ver, sobretudo ao esforço quase militante de Nimuendajú de colocar, em primeiro plano, as versões e as interpretações

⁴ Nas palavras de Telêmaco Borba “em 1874, viajava eu, pela primeira vez, no grande rio Paraná. A tripulação de minha canoa era composta de índios Guaranis. Entre eles ia o cacique João Roberto. Ao findar de uma noite, já o johós principiavam a dar seus lamentosos pios; os aracuans cantavam; era madrugada. O cacique Joao Roberto sentou-se na rede em que dormia e, com voz pausada e um pouco rouca, cantou em língua guarani. Eu não entendia o canto, mas notei que ele começava sempre pelas palavras: Nhaderamoitubixa, que quer dizer nosso avô grande. Depois que acabou de cantar, perguntei-lhe o que significavam aquelas palavras de seu canto. Respondeu-me que era uma saudação ao sol e ao Nhandejara, pois este era o avô grande e aquele o pai dos Guaranis. Pedi-lhe que me explicasse isso, e ele me disse que era uma história, que desde os primeiros tempos os pais contavam aos filhos e estes a seus filhos. Eu não contei isto a nenhum Carahy, acrescentou, mas a você, que é nosso amigo, eu contarei hoje à noite; agora não, porque é preciso viajar, os bugios pretos estão roncando, é sinal que temos vento forte, e neste nosso Paraná, com vento forte não se pode viajar [...]” (Borba, 1908, p. 62-69). Em 1906, Ricardo Krone também menciona num artigo sobre os Guaranis do rio Itariri da região do Vale do Ribeira em São Paulo a história do sol. Segundo Lejeal, que resenha o artigo de Krone, “dois destes Índios se lembram ainda de alguma coisa e deram ao Sr. Krone alguns detalhes interessantes sobre o culto ao sol, saudado toda manhã por seus pais, quando eram crianças, durante uma cerimônia especial” (Lejeal, 1906, p. 344). O próprio Ricardo Krone, por sua vez, se refere aos capitães Inácio e Luiz como seus únicos informantes que ainda se lembravam de “diferentes costumes dos antepassados, que testemunharam quando crianças, e me deram a esse respeito as informações seguintes. Ao amanhecer, o cacique da aldeia aparecia ornado de seu enfeite de penas e municiado de um instrumento sonoro chamado baracá para concretizar com passos de danças uma cerimônia durante a qual ele saudava o sol nascente, uma vez espantadas as sombras da noite, o diabo. É por isso que o chefe desta cerimônia é chamado anãgerú. Homens e mulheres o acompanhavam na dança, depois, ao seu cabo, se juntavam a ele no trabalho. O primeiro santo dos Guaranis, disseram-me, é o sol, avoõnhandoróum, sem esquecer, no entanto, acima dele, Deus que lhes envia o sol; este é chamado no seu dialeto de niñandejary” (Krone, 1906, p. 143). Ver Fotos 16 e 17 na “seção iconografia”, neste número. Todas as traduções são de responsabilidade dos autores.

⁵ “Não posso deixar de mencionar que não sou o primeiro a tratar deste tema; o Coronel Telêmaco Borba, decano dos sertanistas sul-brasileiros, publicou em Tibagy [sic], já em 1908, a lenda dos gêmeos, embora muito resumida e em alguns pontos talvez não muito bem interpretada, num breve e interessante opúsculo intitulado *Actualidade Indígena*” (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 4)

indígenas dos acontecimentos históricos em detrimento de outras versões. A não ser pelo primeiro e curto capítulo d' *As lendas...*, intitulado "Nome e História", poderíamos dizer que, de alguma forma, Nimuendajú inaugura com essa monografia uma espécie de antropologia radical, no sentido de que os "brancos" tendem a desaparecer quase totalmente de cena.

Para que eu, porém, mesmo inconscientemente, não introduzisse meu próprio estilo e minhas opiniões pessoais nos textos originais, fiz com que pessoas competentes me ditassem as lendas. A estas narrativas não acrescentei nem diminuí uma só palavra, se bem que às vezes isto pudesse ter sido necessário, mesmo segundo a opinião dos índios. Assim, estes textos são um testemunho, não de como os Guarani deveriam falar, ou talvez pudessem falar, mas como de fato o fizeram a mim. (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 4).

Foi também nessa monografia que Nimuendajú ajudou a forjar, talvez sem o saber, a temática da busca da "Terra Sem Mal", seguramente um dos temas mais polêmicos e que mais repercussões teve no seio dos modernos estudos guarani (Noelli, 1999 ; Pompa, 2004). Ao estudar os já citados relatos Guarani sobre a criação e a destruição do mundo, Nimuendajú formulou, por primeira vez, a ousada e inovadora hipótese de que teria sido a articulação entre uma concepção dual da alma, um pessimismo exacerbado e a crença no fim do mundo (o *mbaé meguá*) que teria conduzido os Guarani a "partirem em meio a danças rituais e cantos mágicos, em busca da Terra Sem Mal" (ibid., p. 9).

O temor ao Mbaé meguá favoreceu o animismo, pois a resposta ao problema de como escapar à destruição [do mundo] fez com que a doutrina dualista da alma – que, no início, devia ser tão rudimentar entre os Apapocúva como entre tantas outras tribos – atingisse aquela coerência e elaboração que nela hoje admiro. Entretanto, esta doutrina não ficou restrita à sua mera formulação. Estes índios levaram às últimas consequências o novo aspecto de sua antiga religião. Assim surgiram aquelas migrações para o leste, que perduram até os tempos mais recentes⁶. (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 130).

A nosso ver, é ao menos curiosa a presença de uma interpretação tão ambiciosa sobre o controvertido tema da dispersão Tupi no continente sul-americano logo no primeiro trabalho acadêmico de Nimuendajú. Tal hipótese, tão geral, destoa do conjunto da obra de alguém que tinha por maior qualidade metodológica a descrição minuciosa e densa, e que é lembrado por seu "realismo etnográfico"⁷ e não pela interpretação. Segundo Melatti,

⁶ Neste trecho citado, ao se referir sobre a concepção dualista da alma e sobre ao advento das migrações guarani do século XIX, Nimuendajú se remete respectivamente às páginas de seu livro onde ele desenvolve esses pontos (p. 116-117 e 8-16).

⁷ Agradecemos a Peter Schröder pela ideia de "realismo etnográfico" sugerida durante comunicação pessoal.

“Nimuendajú raramente interpretou”, no entanto, quando o fez, ao menos nos seus estudos Jê da década de 1930⁸, “sua interpretação” foi “historicista” (Melatti, 1985, p. 15), estabelecendo relações causais e mecânicas entre acontecimentos históricos e transformações socioculturais.

A nosso ver, embora Melatti não desenvolva por que e em que Nimuendajú tenha sido historicista, ele teve toda razão em levantar a questão. Não temos tempo de desenvolver aqui esse interessante problema, pois, como se sabe, o termo historicismo é bastante polissêmico e recobre significados diversos dependendo do período em que ele foi usado. Contudo, segundo o filósofo francês Alain Boyer, foi Karl Popper (1902-1994) quem usou tal noção por primeira vez na sua obra *Misère de l'historicisme*, com a finalidade de distinguir “historicismo” de “historismo” (Popper, 1956 [1944]). O primeiro termo designaria uma filosofia “essencialista” que “atribui à história um sentido determinado, providencial ou catastrófico, circular ou linear, otimista ou pessimista” (Boyer, 2006, p. 569). O segundo, por sua vez, faria referência a um importante período das ciências sociais e da filosofia alemã da segunda metade do século XIX, que tinha como principal objetivo considerar a singularidade de cada período histórico, rejeitando os universalismos da escola positivista ou clássica. Ao menos desde Wilhelm Dithley (1833-1911) o “historismo” proporia um relativismo a partir da ideia de que as formações culturais deveriam ser entendidas por suas especificidades históricas e só poderiam ser interpretadas levando-se em consideração sua historicidade (ibid.).

Se tomarmos a definição proposta por Popper e a relacionarmos com o conteúdo da hipótese sugerida por Nimuendajú sobre a busca profética da “Terra Sem Mal”, perceberemos que ele foi de algum modo influenciado pelo historicismo, sobretudo no que tange à questão da herança da escatologia cristã na religião guarani. Embora Nimuendajú oscile e diga num primeiro momento que seria “muito plausível” pensar que os ensinamentos cristãos, sobretudo os jesuíticos, poderiam estar ligados à crença do “mbaé meguá” (destruição do mundo), ele conclui negativamente e afirma que haveria “ausência total de qualquer tendência cristã em outros aspectos da sua visão de mundo” (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 131). Para Nimuendajú “não se percebe um único motivo estranho [...] o incêndio universal, o dilúvio, os demônios animais, a dança de pajelança, a ascensão – tudo isto é arqui-indígena” (ibid.). Paradoxalmente, num segundo momento, ao indagar sobre a origem desse pessimismo na religião guarani, traço este que “destaca esta religião tão visivelmente da massa das demais e a caracteriza peculiarmente entre

⁸ É possível dizer que a partir de meados da década de 1930, sobretudo depois que inicia uma longa colaboração com Robert Lowie (1935), Nimuendajú passa a ter preocupações um pouco mais teóricas sobre a organização social Jê (Viveiros de Castro, 1987, p. xxv).

todas”, Nimuendajú é incapaz de negar uma influência quase mecânica e simplificadora da época colonial e da atuação jesuíta sobre o mundo Guarani (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 129). Se, por um lado, ele não descarta a possibilidade de que o pessimismo e a melancolia guarani, tão características de sua religião, também poderiam ser elementos culturais pré-coloniais, por outro, ele afirma que “não devemos esquecer quem, durante mais de três séculos, fez a história dos Guarani” (ibid., p. 131).

Conquistadores espanhóis, aventureiros de todos os países do mundo, jesuítas com seu sistema que sufocava qualquer livre iniciativa, caçadores de escravos paulistas e seus aliados, os Tupi do litoral, epidemias devastadoras e, finalmente, os Mbajá e Kaingygn com suas campanhas bélicas – os Guarani sempre foram a parte sofredor. (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 131).

A conclusão de Nimuendajú sobre o elemento que seria o mais característico da religião Guarani, se comparada a outras religiões indígenas, revela de certa forma a dificuldade que ele encontrou em solucionar o problema por ele mesmo levantado sobre a herança cristã na religião guarani, visto que “provavelmente, nenhum destes opressores foi o motivo imediato da emigração para leste, pois exatamente dali provinha a maioria destes males; mas o destino a que os Guarani se viram condenados durante três séculos deve ter finalmente produzido este pessimismo” (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 132).

Por que, então, lançar mão de uma interpretação tão vasta e em alguns pontos discutível? A nosso ver, a elaboração de tal hipótese por parte de Nimuendajú provém inicialmente da tentativa do jovem etnólogo alemão, que em 1914 tinha apenas trinta e um anos de idade, de se inserir num campo antropológico nascente, contribuindo a um triplo debate da época a respeito dos problemas ligados à dispersão territorial, à difusão cultural e às religiões indígenas em seu conjunto⁹. Em última instância, se para Nimuendajú a ideia da busca da “Terra Sem Mal” estava inerentemente inscrita na religião guarani, determinada, como acabamos de mencionar, pela teoria dual da alma, pelo pessimismo, pelo medo do fim do mundo e em menor grau pelas consequências históricas do processo colonial, nesse sentido, as “migrações” tupi-guarani, questão levantada por seus antecessores e compatriotas ainda no

⁹ Vale lembrar que, nesse mesmo período, Max Schmidt (1917) estava elaborando um modelo explicativo para a expansão dos povos Aruaque na América do Sul. Segundo a análise de Peter Schröder da referida obra de Schmidt “a expansão dos aruaques seria menos populacional, no sentido de grupos inteiros se deslocarem a novos territórios, mas, sobretudo, caracterizada por dominação social e cultural. A necessidade de manter suas comunidades sedentárias desencadearia processos de procura por ampliar a força de trabalho não mais encontrada na própria sociedade, porém a incorporação de membros de outras sociedades se daria tanto por subjugação militar quanto, majoritariamente, por influências culturais exercidas de forma lenta e sutil, de modo que a expansão dos aruaques possa ser chamada ‘sociocultural’” (Schröder, 2012).

século XIX, como von Martius, von den Steinen e Ehrenreich (Noelli, 1999, p. 126), não teriam sido causadas por “sua força de expansão bélica”, mas “provavelmente” por seu aspecto “religioso” (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 108).

Ao nos esforçarmos em homenagear essa obra especialmente singular da história da antropologia americanista, somos obrigados a nos interessar, pelo menos, por dois aspectos d’*As lendas...*, ou seja, pelas suas inovações e contribuições metodológicas como também pelos seus destinos póstumos. Pois, se for certo, como indicam Diego Villar e Isabelle Combès, em artigo que ora publicamos, que o futuro das obras escapam geralmente ao “precário arbítrio dos homens”, nesse caso, poderíamos dizer que *As lendas...* de Nimuendajú se prestam como exemplo paradigmático dessa afirmação. Nimuendajú dificilmente imaginaria, ainda em vida, que sua monografia guarani, um século após sua publicação, colocaria em cena uma “expressão que se tornaria lendária” (Villar e Combès, 2013, *neste número*). Menos ainda que a hipótese da busca da “Terra Sem Mal” ganharia contornos tão vastos e uma vida autônoma tão própria, tornando-se ora um dos maiores mitos acadêmicos, com ressonâncias para além da antropologia, ora uma referência no corpo da nova Constituição boliviana¹⁰, ora um argumento político-identitário, entre tantas outras trajetórias que ganharam independência em relação ao texto original de 1914. Nessa trajetória ambígua e polifônica que cumpre em 2014 um século de vida, tanto o autor como sua obra se tornaram, seguramente, mais célebres do que lidos (Viveiros de Castro, 1987, p. xxv). Esperamos com este dossiê justamente reaproximar-nos de Nimuendajú e de sua obra...

Uma breve história d’*As lendas...* de Nimuendajú

Até o presente momento, apenas três traduções d’*As lendas...* de Nimuendajú foram empreendidas: as duas primeiras ao espanhol e a terceira ao português. A primeira tradução ao espanhol foi realizada pelo médico paraguaio Juan Francisco Recalde. Em 1944, ele imprimiu na cidade de São Paulo, sem a devida autorização de Nimuendajú, aproximadamente cem exemplares mimeografados da sua monografia guarani (Nimuendajú, 1944 [1914]). Como se percebe do trecho abaixo, retirado de uma carta redigida em Belém por Nimuendajú e endereçada a Robert Lowie em abril de 1945, o etnólogo teuto-brasileiro, que faleceria alguns meses depois numa aldeia

¹⁰ “O Estado assume e promove como princípios ético-morais da sociedade plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (não ser preguiçoso, mentiroso e nem ladrão), *suma qamaña* (viver bem), *ñandereko* (vida harmoniosa), *teko kavi* (vida boa), *ivi maraei* (Terra Sem Mal) e *qhapaq ñan* (caminho ou vida nobre)”. Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (2009), título 1, cap. 1º, art. 8. *Ñandereko* e *teko kavi* também são expressões guarani. Os demais “princípios ético-morais”, por sua vez, são tomados das línguas andinas aymara e quechua.

Ticuna, não ficou nada satisfeito com a qualidade da tradução do seu texto ao espanhol¹¹.

A tradução do texto alemão do Sr. Recalde é completamente imprestável, mais ainda, ela é francamente prejudicial a todos que não estão em condição de controlá-la e que se confiem na indicação do título que cinicamente reza que a tradução foi autorizada por mim. A razão por que expus tudo isto ao Sr. é que eu receio que exemplares da reedição cheguem aos etnólogos dos Estados Unidos que, por falta de uma outra, se utilizem dela. Peça-lhe encarecidamente que, caso lhe apareça algum exemplar, o Sr. previna o proprietário dele". (Carta de Curt Nimuendajú a Robert Lowie, Belém do Pará, 18/04/1945, Arquivo Curt Nimuendajú, Celin, MN).

Trinta anos já tinham transcorrido "desde a publicação em alemão de 1914" e para Nimuendajú, obviamente, se impunham "numerosas corrigidas [sic] e modificações" para uma nova "reedição" de seu primeiro texto acadêmico (ibid.). Claramente, como se percebe do trecho acima, Nimuendajú não aprovou a tradução ao espanhol de Recalde. No entanto, como o próprio Nimuendajú também já imaginava, seria graças a ela que antropólogos interessados e não conhecedores da língua alemã poderiam ter acesso, por primeira vez, à mais importante contribuição de Nimuendajú para a etnologia guarani. Léon Cadogan (1959), Pierre (1974) e Hélène Clastres (1975) e Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965), para citar apenas alguns exemplos, se referem invariavelmente a essa primeira tradução de Recalde quando citam *As lendas...* de Nimuendajú em seus trabalhos. Não é necessário lembrar que todos esses autores usam como referência, e às vezes até como fonte primária, a hipótese do jovem etnólogo alemão para fundamentarem suas respectivas pesquisas sobre profetismo e messianismo Tupi-Guarani, dando início e vida a uma série de reificações que alimentariam a vasta questão da "Terra Sem Mal" (Pompa, 2004).

Já em 1978, uma segunda tradução ao espanhol foi realizada na cidade de Lima, no Peru, pelo *Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica* (Nimuendajú, 1978 [1914]). Segundo as palavras do editor, o antropólogo Jürgen Riester, os objetivos dessa segunda tradução ao espanhol eram justamente o de corrigir os inúmeros "erros da versão castelhana de 1944" e o de disponibilizar mais amplamente uma obra que "ficara reservada a um número pequeno de especialistas" (Riester, 1978).

Enfim, apesar de esboços de tradução ao português terem sido iniciados pelo Museu Nacional do Rio de Janeiro desde a década de 1940¹², como é

¹¹ Em sua *Bibliografía crítica da etnologia brasileira*, Herbert Baldus também comenta que "Recalde não se limitou a traduzir a parte alemã para o castelhano e a reproduzir os textos em apapokuva, mas também verteu estes últimos para o guarani dos paraguaios modernos [...]. A tradução da parte alemã contém tantos erros que não pode ser utilizada para estudos científicos" (Baldus, 1954, p. 485).

¹² Segundo Grupioni (1998), Nimuendajú teria estabelecido em 1943, quando esteve de visita na

possível perceber da carta de Nimuendajú citada acima¹³, a primeira tradução nessa língua só viria à luz muito tempo depois, no ano de 1987¹⁴. Como se percebe no primeiro dos dois textos introdutórios que abrem a tradução d' *As lendas...* ao português¹⁵, é importante lembrar que, nesses mesmos anos de 1980, começaram a ser reivindicadas e demarcadas pela Fundação Nacional dos Índios (FUNAI) as primeiras Terras Indígenas (TI) Guarani da cidade e do litoral de São Paulo. Percebe-se também no relatório antropológico (Ladeira e Azanha, 1988) encaminhado aos órgãos competentes durante o processo de regularização das áreas Guarani em conflito, que a publicação do estudo de Nimuendajú ocupou uma função estratégica e política muito importante na argumentação jurídico-antropológica sobre a tradicionalidade da ocupação guarani no litoral atlântico (Barbosa, 2007). Como se depreende do capítulo "As migrações Guarani, a Terra Sem Mal e a Serra do Mar", do mencionado relatório antropológico de 1986 transformado em livro em 1988, "as migrações Mbyá, que envolveram contingentes demográficos menores que a dos Nandéva, seguiram, contudo, o mesmo padrão: a procura da "Terra Sem Mal" (Ladeira e Azanha, 1988, p. 19).

Esse breve exemplo a respeito do uso não acadêmico do livro de Nimuendajú evidencia, uma vez mais, um dos aspectos mais fundamentais e, até agora, menos explorado para entender e analisar os múltiplos destinos póstumos d' *As lendas...* de Nimuendajú.

Os índios dos sertões paulista, paranaense e sul-mato-grossense na experiência etnográfica de Nimuendajú

Embora tenhamos tratado de evitar os contornos heroicos muitas vezes associados à pessoa e à obra de Nimuendajú, isso não nos impediu, em momento algum, que fizéssemos referências a dados biográficos e a episódios de sua vida que nos pareciam inevitáveis para responder aos objetivos a que nos propusemos neste número. Quais as relações entre a trajetória do etnólogo alemão, os destinos às vezes ambíguos d' *As lendas...* de Nimuendajú e o pioneirismo de sua prática etnográfica no início do século XX?

cidade de Rio de Janeiro, um acordo com o Museu Nacional no intuito de traduzir do alemão ao português algumas das monografias que havia escrito e alguns dos vocabulários e mitos que havia coletado durante sua carreira. Provavelmente os primeiros esforços de traduzir *As Lendas...* se enquadravam nessa iniciativa.

¹³ "[...] Além disso, a reedição em português estava combinada com o MN do Rio de Janeiro [...]" (Carta de Curt Nimuendajú a Robert Lowie, Belém do Pará, 18/04/1945, Arquivo Curt Nimuendajú, Celin, MN).

¹⁴ Nimuendajú (1987 [1914]).

¹⁵ Antunha Barbosa e Barbosa (1987).

Vale destacar que o recurso a dados biográficos sobre Nimuendajú se legitimava ainda mais por ser o período de sua infância e adolescência na cidade de Jena na Alemanha (1883-1903) e sua primeira década de vida no Brasil (1903-1913) os momentos seguramente menos conhecidos de sua trajetória, sendo que, a nosso ver, eles tiveram uma influência especialmente particular nos rumos que tomaria a atuação de Nimuendajú entre os indígenas (Welper, 2013, *neste número*). Além do fato de que Nimuendajú chegara a São Paulo no ano de 1903, aos vinte anos de idade, que realizara um longo trabalho de campo entre os Apapocúva-Guarani do oeste paulista a partir de 1905, que ganhara seu nome indígena após uma cerimônia de batismo realizada em 1906 na aldeia do rio Batalha e que participara como funcionário do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) na “pacificação” dos Kaingang e na criação da Povoação Indígena do Araribá a partir do final do ano de 1910, pouca coisa a mais se sabia a respeito desse período.

Talvez pela existência de escassas fontes históricas sobre os primeiros anos de Nimuendajú na região centro-sul do Brasil, esse período seja o mais desconhecido de toda sua trajetória. No entanto, inversamente a essa ausência, esse período parece ter sido um dos mais instrutivos na sua formação autodidata como antropólogo. Na sua primeira década no Brasil, Nimuendajú pôde não somente realizar suas tão sonhadas expedições entre os indígenas e conhecer seus primeiros “amigos” e “companheiros de tribo” como ele também foi capaz de imprimir na antropologia questões que repercutiriam até os dias de hoje (Welper, 2013, *neste número*).

Apesar de suas preocupações metodológicas não aparecerem de forma clara e explícita na sua monografia guarani, já é possível encontrar, de maneira dispersa e não sistematizada, alguns elementos que indicam os rumos que tomariam suas pesquisas. Citemos, por exemplo, um trecho do capítulo VI d’*As lendas...*, intitulado “Os diversos elementos da religião atual”, que sugere muito bem alguns aspectos epistemológicos envolvidos na sua prática etnográfica. Ao falar sobre a coleta de mitos, Nimuendajú diz que:

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

original. Ao passo que nós precisamos procurar encontrar as concepções fundamentais da religião original, o índio pressupõe, como absolutamente naturais e óbvias, este conhecimento e um número de outros que o observador normalmente não possui. (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 110).

Como é possível perceber desse trecho, o interesse de Nimuendajú pela religião e pelo corpus mitológico indígena está presente desde os primeiros anos de sua carreira. Desde os primeiros anos, nota-se também certo grau daquilo que hoje chamamos, na linguagem moderna, de “reflexividade” e “empatia”, pois, por um lado, Nimuendajú interroga os dados etnográficos e questiona sua validade em relação às condições de sua produção. Se para Nimuendajú existia uma abundância de mitos sobre animais na literatura etnológica, dando a falsa “impressão de que a religião dos índios consiste apenas nessas fábulas”, “primitivas e rústicas”, isso se devia, segundo ele, mais à “forma de observação empregada” e à incapacidade dos antropólogos de terem o “domínio da língua”, do que pela centralidade dessas “fábulas” na vida dos indígenas.

O mesmo ceticismo de Nimuendajú se encontra presente em outro texto do autor que traduzimos pela primeira vez ao português neste dossiê. Embora o texto “Sobre os Índios Kukura do rio Verde (Brasil)” date de 1932, ele aborda o período em que realizou algumas expedições entre os então chamados Chavantes (Oti e Ofaié) dos afluentes esquerdos e direitos do rio Paraná nos anos de 1909 e 1913 (Nimuendajú, 2013 [1932], *neste número*).

No primeiro fascículo do volume XXIII do Journal de la Société des Américanistes, Č. Loukotka publicou uma lista de palavras anotada em 1901 por V. Frič na região do rio Verde, pela qual chegou à conclusão de que se tratava de uma nova língua isolada [...] Conheço a tribo indígena em questão e sua língua por duas visitas que fiz em 1909 e 1913. Não se trata, de maneira alguma, de uma nova tribo, mas de um bando daqueles Ofaié chamados “Chavantes” pelos brasileiros [...] Como então surgiu com esse mesmo bando aquela lista de palavras que levou Č. Loukotka a acreditar de que se tratava de uma nova tribo diferente dos Ofaié? [...] Uma segunda possibilidade, que para mim é muito mais provável, seria que o intérprete de Frič, o “Kainguá” (paraguaio?) Guzmán, simplesmente mentiu na cara do viajante ao afirmar conhecer a língua dos “Chavantes”, pressupondo que ele ainda não pudesse julgar isso ou que os Ofaié do rio Verde entendessem o Guarani paraguaio tanto quanto aqueles de Vacaria que ele [o intérprete] talvez conhecesse. Tendo chegado ao rio Verde, ele livrou-se dos apuros da melhor forma possível: ele nomeou a metade dos vocábulos perguntados num Guarani mais ou menos mal pronunciado (n. 2-5, 8, 10, 14, 18, 21, 23, 26-30 da lista de palavras) e acrescentou a outra metade simplesmente por fantasiar. Apenas uma única palavra de sua lista parece ser Ofaié autêntico: preto = kaulalo : Ofaié : kaōrá. (Nimuendajú, 2013, *neste número* [1932]).

Nota-se, por outro lado, que a densidade e a qualidade das descrições etnográficas, tão definidoras do trabalho de Nimuendajú, não dependiam, para ele, apenas do aprendizado fundamental da língua indígena e da qualidade dos intérpretes e informantes. Simultaneamente, para isso era necessário estabelecer uma relação empática e ser “considerado pelos índios como companheiro de tribo e de crença” e viver “como um índio entre índios” (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 4) caso o observador pretendesse encontrar as “concepções fundamentais” das instituições sociais nativas, pensadas por eles sempre como “absolutamente naturais e óbvias” (ibid., p. 110).

De alguma maneira, como já mencionamos no início deste texto, Nimuendajú praticou, com alguns anos de antecedência, algumas das bases da etnografia moderna que seriam, anos mais tarde, teorizadas pelo antropólogo polonês Bronislaw Malinowski e Alfred Radcliffe-Brown. De maneira nenhuma, queremos sugerir com isso que foi Nimuendajú quem “inventou”, sem nunca o reivindicar, a metodologia do “trabalho de campo” ou da “observação participante”. O mito do “trabalho de campo” distante, longo e solitário parece ter sido uma técnica que já vinha sendo praticada ao mesmo tempo por vários etnólogos do mundo. É provável que para a América do Sul, região que nos interessa mais imediatamente neste dossiê, a experiência dos missionários, dos sertanistas, dos militares, dos viajantes e dos naturalistas talvez seja um antecedente que não podemos perder de vista para entender as transformações e ressignificações do trabalho de campo como principal ferramenta da antropologia. E, para não citar apenas os nomes mais conhecidos deste movimento, como o de Franz Boas (1858-1942) nos Estados Unidos e os de Malinowski e Radcliffe-Brown (1881-1955) na Inglaterra, poderíamos nos referir igualmente aos trabalhos de Tomás Guevara (1865-1935), no sul do Chile, de Alberto Vojtěch Frič (1882-1944) no Chaco paraguaio, de Max Schmidt (1874-1950) em Mato Grosso e logo no Chaco, de Juan Bautista Ambrosetti (1865-1917) e Robert Lehmann-Nitsche (1872-1938) na Argentina, entre muitos outros trabalhos de etnólogos e aprendizes de etnólogo espalhados por todo o continente, desde o final do século XIX até início do XX¹⁶. Embora um pouco mais tardio, não podemos deixar de citar também os trabalhos de Alfred Métraux a partir da década de 1930.

No entanto, pelo menos no que tange aos primeiros anos de Nimuendajú no Brasil e que mais nos interessam neste dossiê, ao menos três diferenças podem ser mencionadas relativamente a sua trajetória e à da maioria dos nomes acima citados. Não vale a pena desenvolver aqui a primeira delas a respeito da formação etnológica de Nimuendajú, porque o caráter autodidata de sua iniciação já foi apontado por diversos autores (Baldus, 1945; Schaden, 1967;

¹⁶ Michael Kraus debateu em detalhes as preocupações da geração de Koch-Grünberg com a pesquisa de campo, sua duração e até suas subjetividades (Kraus, 2004).

Grupioni, 1998; Welper, 2002). Se, por um lado, é verdade que Nimuendajú vinha de uma família humilde da Alemanha e não teve acesso ao ensino universitário formal, não é por isso que ele deixou de estar a par das últimas tendências da antropologia de sua época. Como atestam pesquisas recentes, se Nimuendajú não esteve prolongada e formalmente vinculado a nenhuma instituição de ensino superior no Brasil, ele não deixou de manter, por isso, uma extensa e rica comunicação epistolar com importantes nomes da etnologia e do indigenismo da época, como Theodor Koch-Grünberg (1872-1924), Paul Rivet (1876-1958), Erland Nordenskiöld (1877-1932), Robert Lowie (1883-1957), Claude Lévi-Strauss (1908-2009), Luiz Bueno Horta Barbosa (1871-1933), Eduardo de Lima e Silva Hoerhan (1892-1976), entre tantos outros. Vale a pena mencionar igualmente que, em meados de 1934, Nimuendajú retornou, por primeira e única vez, à Europa e visitou alguns museus etnológicos e de história natural, como os de Londres, Berlin, Leipzig, Dresden e Hamburgo, além de trabalhar durante alguns meses no Museu Etnológico de Gotemburgo na Suécia, organizando e sistematizando material que enviara ao longo dos anos durante os quais colaborou com a instituição na década de 1920 (Nimuendajú, 2004). Embora Nimuendajú não tenha chegado a conhecer pessoalmente o antropólogo sueco-finlandês Erland Nordenskiöld, que falecera em 1932, ele pôde entrar em contato com outros pesquisadores europeus durante essa viagem, como o Gustav Antze, Fritz Krause, Walter Krickeberg, Konrad Theodor Preuss, Thompson, Birket-Smith, Izikowitz, Kaudern, Lovén, Rydén e Wassén (Nimuendajú, 2000, p. 201-216).

Paralelamente a essa primeira diferença, talvez sejam dois outros aspectos, levantados respectivamente por Welper, Barbosa e Oliveira em artigos que ora publicamos, que melhor caracterizam as especificidades etnográficas de Nimuendajú em relação aos seus pares. Se, como dissemos, Nimuendajú não teve nenhuma formação etnológica no início de sua carreira, ele não deixou, por isso, de sofrer influências teóricas desde o início de sua carreira, sobretudo, da literatura indianista, romântica e *western*, tão populares durante boa parte do século XIX na Europa (Welper, 2013, neste número). Segundo Welper:

Combinando as emoções de um aventureiro com as ambições de um “homem da ciência”, Curt Nimuendajú transformou a experiência de comunhão e conversão indígena – tão própria dos clássicos de aventura –, em uma das suas prerrogativas metodológicas, e assim, complementou a prática metodológica da *Moderne Ethnologie*, de observação *in loco* e crítica histórica (seguida por K. von den Steinen e P. Ehrenreich por exemplo) com aquilo que poderíamos identificar como um pioneiro espírito “*going native*”. (Welper, 2013).

Motivado em parte pelo imaginário que o indianismo romântico alimentava e colocava em cena, representando a “possibilidade de amizade sincera” entre brancos e índios e a necessidade de “preservar” as populações

selvagens de um triste fim¹⁷, foi que Nimuendajú chegou ao Brasil (ibid.). Se, por um lado, muitos etnólogos da sua época iniciaram suas carreiras em instituições museológicas e realizaram pesquisas com verbas destinadas a formar coleções etnográficas e arqueológicas, Nimuendajú, por outro, principia suas atividades, ao menos até 1922, quando estabelece seu primeiro acordo com o Museu Etnológico de Gotemburgo através da figura de Nordenskiöld, sobretudo como “operário” da Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo (CGGSP), como “sertanista” do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e como “uma espécie de sertanista qualificado” para empreendimentos privados (Dungs, 1989 *in* Hartmann, 2000, p. 28-29)¹⁸. Assim como o indianismo romântico, a política indigenista oficial do Estado nacional brasileiro, seja na sua fase imperial ou republicana, também sempre esteve norteada pelos ditames da “filantropia”, da “proteção” e da “brandura”, visando “salvaguardar” os povos indígenas do extermínio e tutelá-los em direção de sua integração progressiva no corpo da nação (Oliveira, 2013, *neste número*). Portanto foi neste quadro jurídico-administrativo mais amplo, pautado por políticas de gestão de populações e de administração de territórios, que Nimuendajú pôde pôr em prática uma forma de atuar que “lhe distinguia dos eminentes cientistas” da época (Welper, 2013, *neste número*). Senão, como entender o aparente paradoxo entre sua interpretação etnológica sobre as migrações religiosas guarani e sua atuação indigenista no sentido de conter seus deslocamentos, transferindo-os nas Povoações Indígenas do SPI, a não ser por essa estranha articulação feita por Nimuendajú entre referências românticas, etnológicas e indigenistas?

Embora esteja claro que Nimuendajú não é o “demiurgo” da etnologia indígena brasileira, não podemos negar, contudo, que ele fez emergir uma série de práticas e questões inovadoras que, de certa forma, redefiniriam boa parte das fronteiras da nossa disciplina. Esperamos assim que o presente dossiê em homenagem aos cem anos *d’As lendas...* de Nimuendajú não seja entendido apenas a partir de seus contornos lendários e míticos, mas sim a partir de

¹⁷ Ver por exemplo o texto “O Fim da tribo Oti” publicado por Nimuendajú em 1910 e reeditado na seção “documentos” do presente número.

¹⁸ Apesar de ter sido muito rápida, em 1909, Nimuendajú teve uma passagem pelo Museu Paulista da cidade de São Paulo. No manuscrito do relatório anual de atividades do Museu Paulista de 1909, Ihering, então diretor do museu, se refere ao aumento da coleção etnográfica da instituição devido às expedições de Fischer, Garbe, Adams e Unkel (Nimuendajú). “Em compensação cresceu grandemente a coleção etnográfica de objetos de índios do Brasil meridional. Houve um acréscimo de 330 exemplares no catálogo de registro, que, em dezembro de 1909, atingiu o n. 3083 devido aos resultados das viagens dos Srs. Walter, Garbe, Fr. Adams e C. Unkel às quais nos referiremos mais adiante” (Ihering, 1910). Embora Nimuendajú só tenha estado formalmente vinculado ao SPI em duas ocasiões, entre 1910 e 1915 e entre 1921 e 1923, ele colaborou inúmeras outras vezes com o órgão, enviando relatórios de suas expedições e mapas para possíveis demarcações de Postos Indígenas (ver Nimuendajú, 1950; 1982).

suas diversas facetas como companheiro dos índios, etnólogo e indigenista nos primeiros anos da nascente antropologia brasileira.

Nimuendajú e os Jê meridionais

Antes de detalhar o conteúdo das quatro seções que compõem este dossiê, gostaríamos de ressaltar que, ao homenagear o centenário de publicação d' *As lendas...*, buscamos abordar, por um lado, a fase menos conhecida da vida de Nimuendajú no Brasil e, por outro lado, suas pesquisas entre os Guarani. Deixamos de lado, neste sentido, as expedições que Nimuendajú realizou entre os povos Jê meridionais dos Estados de São Paulo, Paraná e Mato Grosso do Sul (Kaingang, Ofaié e Otí). Um estudo sobre a gênese das pesquisas Jê de Nimuendajú poderia ter sido muito relevante, pois, como se sabe, após o grande sucesso d' *As lendas...*, serão suas monografias sobre a organização social e religiosa dos Apinajé, dos Xerente e dos Timbira Ocidentais, editados por Robert Lowie nos Estados Unidos, que redefinem novamente o campo da etnologia americanista (Viveiros de Castro, 1987, p. xxv). Portanto vale a pena destacar que, além dos quatro textos sobre os Jê meridionais de Nimuendajú que publicamos neste número, outros materiais também podem ser encontrados dispersos em publicações póstumas. Faremos a seguir um breve resumo desses títulos, esperando que outros pesquisadores se interessem em estudar este capítulo também pouco conhecido da trajetória de Nimuendajú.

Em relação às suas investigações sobre os Kaingang (Coroados), mencionamos algumas histórias, textos, vocabulários e cartas escritas por Nimuendajú que se referem às suas expedições entre os grupos do rio Feio, no oeste de São Paulo, e do rio Ivaí, no noroeste do Paraná, provavelmente entre os anos de 1911 e 1912. Pouco depois da morte de Nimuendajú, o linguista paranaense Rosário Farani Mansur Guérios publicou, em 1948, algumas cartas que ele trocou com Nimuendajú, entre 1943 e 1945, na *Revista do Museu Paulista* (Nimuendajú e Guerios, 1948). Interessado nas línguas indígenas do Brasil Meridional, Guérios entra em contato com Nimuendajú e solicita uma série de informações que este último responde com toda seriedade. É possível encontrar nestas respostas algumas menções interessantes ao tempo passado no sul do Brasil.

Em 1982, por sua vez, em comemoração ao centenário do nascimento de Nimuendajú, Paulo Suess organizou a coletânea intitulada *Textos Indigenistas: relatórios, monografias, cartas* (Nimuendajú, 1982). Nessa excelente compilação, Suess publicou a “Carta sobre a pacificação dos Coroados” (14/04/1912), na qual Nimuendajú relata ao médico Hugo Gensch¹⁹ o desenlace das expe-

¹⁹ Hugo Gensch foi um médico de origem alemã morador da cidade de Blumenau no Estado de Santa Catarina. Como se percebe da carta acima citada, Gensch era uma das pessoas com

dições de pacificação dos Kaingang de São Paulo (rio Feio) levadas a cabo pelo SPI, desde o final de 1911. Foi justamente através de um levantamento de palavras feito pelo médico Gensch que Nimuendajú pôde elaborar um dos seus vocabulários sobre as línguas Jê do Brasil meridional. Na coletânea *Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará* (Nimuendajú, 1993), organizada por Marco Antonio Gonçalves em 1993, são publicados dois vocabulários. Como acabamos de mencionar, o primeiro deles é uma comparação entre o “Botocudo Aweikoma” de Santa Catarina, levantado por Gensch, e o “Coroado Kaingygn” de São Paulo, levantado por Nimuendajú. O segundo “Vocabulário”, por sua vez, é uma comparação entre a língua “Caiapó” do “rio Araguaya”, levantada por Fritz Krause, e novamente o “Coroado Kaingygn” de São Paulo, levantado por Nimuendajú. Já que estamos nos referindo à coletânea organizada por Gonçalves, vale a pena mencionar os textos “Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang”, “Notas sobre a festa Kikio-ko-ia dos Kaingang” e “O Jaguar na crença dos Kaingang do Paraná”, todos eles redigidos em abril de 1913 por Nimuendajú. Para encerrar a referência aos trabalhos de Nimuendajú de que temos conhecimento sobre os Kaingang, lembremos a série de mitos por ele coletada em 1912, na região do rio Ivaí no Paraná. Esses mitos foram publicados na coletânea organizada por Eduardo Viveiros de Castro intitulada *Curt Nimuendajú: 104 mitos indígenas nunca publicados* (Nimuendajú, 1986). São eles “A origem dos Kaingang”, “A criação dos animais”; “A origem dos nomes de pessoas”, “As almas de defuntos” e “O dilúvio” (Nimuendajú, 1986, p. 86-88).

Em relação às suas investigações sobre os Ofaié (Xavante), citemos as quatro cartas e o relatório escrito por Nimuendajú em 1913. Todo esse material que pertencia ao arquivo pessoal de Luiz Bueno Horta Barbosa, Inspetor do Serviço de Proteção aos Índios de São Paulo, foi publicado na já citada coletânea organizada por Gonçalves em 1993. Todas as cartas foram dirigidas a

quem Nimuendajú manteve correspondência durante seus primeiros anos no Brasil para tratar de temas relacionados aos indígenas. “Os acontecimentos ocorridos nas últimas semanas induziram-me a reatar nossa correspondência. Se isto lhe é pessoalmente agradável, não o sei, tenho porém a certeza de que o resultado de nosso labor vai encher [sic] de satisfação, como a mim” (Nimuendajú, 1982, p. 41). Infelizmente não temos conhecimento de outras cartas entre Gensch e Nimuendajú, no entanto, podemos imaginar que tal relação teve origem tanto pela origem alemã de ambos como pelo interesse que os dois tinham nos assuntos etnológicos relacionados aos povos indígenas. Em 1908 o Dr. Gensch publicou, por exemplo, um pequeno texto intitulado *Die Erziehung eines Indianerkindes. Praktischer Beitrag zur Lösung der südamerikanischen Indianerfrage* (A educação de uma criança indígena. Contribuição prática para a solução do problema dos índios sul-americanos) no qual ele relatava sua experiência com a educação da índia Koricran e elaborava um vocabulário para o auxílio na educação de indígenas, visto que nesta época, em Santa Catarina, era prática comum adotar crianças indígenas capturadas durante as batidas dos bugreiros (Gensch, 1908). Como podemos imaginar o Dr. Gensch recebeu duras críticas na mídia local. Contudo, ele também se defendeu “dizendo que a adoção dessas crianças é uma prova de amor humanitário” (ACIB, 1989).

Horta Barbosa, sendo que a primeira delas foi escrita no dia 12/01/1912 na localidade de Porto Alegre, um porto localizado sobre o rio Paraná. As demais cartas, por sua vez, foram todas redigidas entre o mês de janeiro e março de 1913 em Porto Tibiriçá, outro porto localizado sobre o rio Paraná (09/01/1913; 16/03/1913; 30/03/1913). Essas cartas são todas interessantes, pois, entre muitas outras coisas, elas nos trazem informações a respeito das tentativas do SPI, através da figura de Nimuendajú, de contatar os Ofaié da margem direita do rio Paraná, em território sul-mato-grossense, para reservá-los em uma Povoação Indígena. Na carta de 12/01/1912, por exemplo, Nimuendajú solicita a Horta Barbosa que lhe comunique os “limites de terras concedidas aos índios do rio Ivinhema, para essas informações me servirem de base para meus conhecimentos” (Nimuendajú, 1993, p. 84). De fato, como é possível perceber do texto “Sobre os índios Kukura do rio Verde (Brasil)”, o SPI estabeleceu uma povoação indígena de curta duração no rio Ivinhema onde tentou reservar vários bandos conhecidos como Xavantes pelos brasileiros.

Na segunda metade do século passado, uma parte da tribo foi exterminada pelos criadores de gado invasores, e o resto foi disperso numa série de bandos que parcialmente tinham perdido o contato entre ele [...] em 1913, o Serviço de Proteção aos Índios tentou reunir os restos numa reserva na margem esquerda do rio Ivinhema” (Nimuendajú, 2013 [1932], neste número).

Enfim, citemos o interessante e pouco conhecido “Relatório sobre os Xavante de Mato Grosso”, escrito por Nimuendajú em 1913, provavelmente após seu retorno da expedição. Nesse relatório longo e completo, dividido em três partes, Nimuendajú traz informações históricas e linguísticas sobre os Ofaié, assim como informações sobre outros povos indígenas da zona como os Guarani, Terena e Chiquito.

Organização do dossiê

Foi exatamente para não usar o centenário d’*As lendas...*, que se prestaria tão bem, em apenas mais uma homenagem à pessoa de Nimuendajú, que nos propusemos a ocupar as quatro seções da *Revista Tellus* (“artigos”, “documento”, “escritos indígenas” e “iconografia”) para repensar os primeiros anos de Nimuendajú no Brasil. Exceto na seção “artigos”, onde se encontram os ensaios de Peter Schröder e João Pacheco de Oliveira, que abordam respectivamente a produção bibliográfica de e sobre Nimuendajú e a atuação deste último entre os Ticuna do Alto rio Solimões, todos os demais materiais ora publicados dialogam de alguma forma ou com o texto homenageado de Nimuendajú, ou com os seus primeiros anos de pesquisa no Brasil, especialmente com aqueles durante os quais trabalhou nos estados de

São Paulo, Paraná e Mato Grosso do Sul entre os povos Guarani, Kaingang, Otí, Ofaié e Terena (1903-1913). Essa escolha editorial restringida, temática e temporalmente, é deliberada, a fim de reavaliar a atualidade da obra de Nimuendajú à luz de novos dados antropológicos, etnográficos, linguísticos e históricos produzidos nas últimas décadas. Assim, se existe nesse dossiê alguma ambição metodológica, ela nasce justamente da convicção de que qualquer obra, para ser mais bem compreendida, deve sempre ser ressituada no seu contexto histórico, político, cultural, intelectual e social de produção. Como se poderá depreender das diferentes seções e dos diversos materiais que compõem o presente número da *Revista Tellus*, de algum modo, foi essa a nossa principal aposta e motivação para contribuir com um dossiê – o “Dossiê Nimuendajú” – já tão patrimonializado no seio da história da antropologia americanista. Esperamos que os leitores reconheçam algum êxito neste recorte que escolhemos...

1. Seção artigos

Nesta seção são publicados oito artigos. Peter Schröder faz um levantamento bio-bibliográfico muito detalhado do etnólogo teuto-brasileiro. Levantamento muito útil como instrumento de pesquisa.

Wolf Dietrich faz uma análise linguística do dialeto apapocúva-guarani registrado por Nimuendajú para entender comparativamente suas relações estruturais com outras línguas guarani, como o guarani paraguaio, o kaiowa, o mbya e o guarani do Chaco ou chiriguano.

Elena Welper, em artigo muito estimulante, busca entender como a literatura *western* do século XIX influenciou a formação e a sensibilidade etnográfica de Nimuendajú. Nesse sentido, a fim de evidenciar a importância desse gênero literário na sua experiência e trajetória etnográfica, ela apresenta algumas dessas obras assim como algumas informações sobre a infância de Nimuendajú na Alemanha.

Pablo Barbosa, por sua vez, trabalha o tema das migrações guarani e como ele foi pensado pela antropologia contemporânea a partir do conceito de “Terra Sem Mal”. Segundo o autor, a partir dessa categoria, postulou-se que a mobilidade guarani se fundamentava simplesmente por sua razão religiosa. A partir do diálogo da documentação histórica referente à política indigenista de aldeamento no século XIX e a etnografia de Nimuendajú realizada na primeira década do século XX, Barbosa delinea pistas que indicam que as supostas “migrações”, descritas, sobretudo, a partir de particularismos etnográficos, se sobrepuseram a um cenário histórico denso e violento marcado por uma política de colonização que adentrou de forma definitiva as fronteiras indígenas das regiões meridionais do Brasil.

Contrariamente da análise histórica de Barbosa, Daniel Calazans Pierri faz uso de farto material etnográfico, analisa e compara diferentes reflexões de pessoas guarani-mbya a respeito da destruição do mundo, demonstrando que se trata de elaborações cosmológicas fruto de intenso debate entre os índios. A comparação se estende às versões apapocúva sobre o cataclismo, abordadas por Nimuendajú, e que apontavam as lendas da criação e da destruição do mundo como principal motor da cosmologia guarani. À luz dos discursos contemporâneos formulados pelos mbya-guarani, Pierri discute algumas das principais formulações de Nimuendajú que influenciaram a literatura, para defender a indissociabilidade entre as elaborações cosmológicas e a experiências concretas nas aldeias guarani, marcadas por um contexto de expropriação territorial, destruição dos recursos naturais da mata atlântica, de multiplicação de obras de infraestrutura que as impactam.

Maria Inês Ladeira, por sua vez, comparando a etnografia realizada por Nimuendajú com os textos históricos de missionários, destaca alguns aspectos importantes introduzidos pelo etnólogo teuto-brasileiro, sobretudo o esforço que Nimuendajú fez de colocar sempre em primeiro plano a versão Guarani da história. Seguindo essa direção, Ladeira introduz em seu artigo dois depoimentos coletados por ela em 1985 e 2005 com dois indígenas Guarani das Terras Indígenas do Itariri e de Araribá, no Estado de São Paulo. Como se pode ver dos depoimentos publicados na seção “escritos indígenas” deste número, as lendas de Nimuendajú também ainda ecoam nas aldeias Guarani por onde ele atuou no início do século XX.

Finalizando com o tema da “Terra Sem Mal”, Villar e Combès propõem uma análise inovadora que permite, de certa forma, sair do impasse que, muitas vezes, ritmou a discussão sobre as razões simbólicas ou materiais que explicariam as chamadas migrações guarani. Buscando sair dessa oposição, Villar e Combès seguem as múltiplas trajetórias históricas da categoria “Terra Sem Mal” dentro e fora do campo antropológico, desde sua irrupção na literatura, em 1914, até os dias de hoje, e mostram como a exegese mesma da “Terra Sem Mal” não deixa de ser uma variação a mais do mito guarani e que sua própria trajetória pode ser, portanto, analisada a partir da chave de uma mito-lógica.

Fechando esta seção da *Revista Tellus*, a partir da reconstrução da atuação de Nimuendajú entre os Ticunas do alto rio Solimões, João Pacheco de Oliveira faz uma análise interessante sobre o trabalho de campo. Frequentemente 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. A pesquisa de Curt Nimuendajú entre os Ticuna foi examinada 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 a sua morte.

2. Seção documentos²⁰

Vale a pena mencionar que todas as três traduções d’*As lendas...* já estão esgotadas há muitos anos e, infelizmente, não nos foi possível organizar um nova para a presente data. Entretanto, se tal iniciativa ainda espera por ser realizada com a maior rapidez, nos alegramos muito em poder disponibilizar hoje ao público interessado oito textos de Nimuendajú. Todos eles se inserem no escopo da nossa proposta, uma vez que tratam de suas primeiras experiências etnológicas no Brasil entre 1905 e 1913, fazendo eco com *As lendas...* Gostaríamos de destacar o valor da publicação desses textos, considerando que, dos oito artigos que compõem a seção documento, cinco são traduções inéditas do alemão ao português. Não somente se divulgam novos textos de Nimuendajú, como também se aumentam significativamente a bibliografia do etnólogo e seu acesso ao público brasileiro. As breves apresentações que introduzem os textos reeditados permitem que a evolução do pensamento de Nimuendajú seja mais bem entendida.

Dos cinco textos inéditos, quatro deles foram publicados originalmente em São Paulo no jornal teuto-brasileiro *Deutsche Zeitung*, entre os anos de 1908 e 1911. O quinto texto, por sua vez, foi publicado no ano de 1932 em Paris no *Journal de la Société des Américanistes*. Da revista *Deutsche Zeitung*, publicamos os seguintes textos: “Mais uma vez a questão indígena”; “Quanto à questão Coroadó”; “Da fogueira do acampamento”; “Os buscadores do céu”. Do *Journal de la Société des Américanistes* publicamos o texto “Sobre os índios Kukura do Rio Verde (Brasil)”.

Em relação aos três textos que já foram publicados anteriormente e que são parte deste dossiê, o primeiro deles corresponde aos “Apontamentos sobre

²⁰ Agradecemos a Peter Welper e Elena Welper pela tradução dos textos originalmente publicados em alemão no jornal *Deutsche Zeitung*, a Peter Schröder (Universidade Federal de Pernambuco - UFPE) pela tradução do texto “Sobre os índios Kukura do Rio Verde” e a Mahyara Mahyara Vale e Alexandre Bretchenaidler (estudantes da Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD) pela transcrição do texto “Apontamentos sobre os Guarani”. Agradecemos também a Marina Schaden e ao Museu de Etnologia e Arqueologia da Universidade de São Paulo por autorizarem a reedição do texto “Apontamentos sobre os Guarani” traduzido e publicado pela primeira vez por Egon Schaden em 1954, na Revista do Museu Paulista.

os Guarani". Trata-se de um manuscrito de Nimuendajú datado de dezembro de 1908, traduzido, anotado e publicado por Egon Schaden na *Revista do Museu Paulista* de 1954 (Nimuendajú, 1954 [1908], neste número). Os dois outros textos também fazem parte da série jornalística publicada no já mencionado jornal *Deutsche Zeitung*. Um deles, datado de 1910 e intitulado "O fim da tribo Otí" (Nimuendajú, 1910a, neste número), já foi traduzido e publicado ao português por Herbert Baldus no mesmo volume da *Revista do Museu Paulista* de 1954 (Baldus, 1954). O segundo texto, intitulado "Nimongarai" (13/07/1910), foi traduzido e publicado recentemente em português no ano de 2001, na *Revista Mana* (Nimuendajú, 2001 [1910]).

3. Escritos indígenas²¹

Nesta seção, publicamos depoimentos de dois anciãos guarani coletados em 1985 e 2005 pela antropóloga Maria Inês Ladeira. Os dois depoimentos tratam de um tema relevante, que é a questão do território. Originalmente, eles foram colhidos e publicados justamente no contexto de estudos antropológicos relacionados com a demarcação e revisão de limites de duas Terras Indígenas localizadas no Estado de São Paulo (Ladeira e Azanha, 1988; Ladeira, 2006).

O primeiro depoimento foi dado por Antonio Branco, capitão Guarani da aldeia do Itariri, falecido no final da década de 1980. Como se poderá ver, esse depoimento é uma verdadeira aula de história e recomendamos fortemente sua leitura. O Capitão Antonio Branco retoma a história da criação do antigo aldeamento do Itariri e da expulsão dos Guarani desse mesmo estabelecimento no início do século XX, logo após a construção da estação Alecrim, da estrada de ferro Santos-Juquiá, sobre as habitações indígenas. Filho de Joaquim Branco, que também brigou pelo reconhecimento das áreas Guarani no litoral de São Paulo, o Capitão Antônio Branco relata igualmente suas andanças até São Paulo e Rio de Janeiro para se entrevistar com autoridades e solicitar a regularização da área que os Guarani ocupam até hoje no rio do Azeite, homologada, finalmente, no ano de 1989, poucos antes de sua morte.

O segundo depoimento, por sua vez, foi dado por Dona Adelaide Rocha, moradora da Terra Indígena do Araribá no interior paulista. Ao relatar a história da transferência da família de sua sogra, originária do litoral paulista, ao Posto Indígena do Araribá, no início do século XX, Dona Adelaide conta, inevitavelmente, aspectos menos gloriosos da instalação desse núcleo indígena por parte do SPI. Logo após a criação do Posto Indígena do Araribá, que contou com apoio indispensável do jovem Nimuendajú, grassou na localidade uma forte gripe espanhola, matando grande parte dos Guarani que haviam sido reservados aí.

²¹ Agradecemos a Maria Inês Ladeira pela autorização de publicar os dois depoimentos.

A partir desses dois depoimentos, é possível perceber que embora Nimuendajú tenha ficado na história da antropologia brasileira como um defensor dos direitos indígenas, não é essa a memória que os Guarani necessariamente guardam dele. Retomando a conclusão do texto que abre a tradução d' *As Lendas...* ao português, pode-se dizer que "Nimuendajú, certamente, na boa intenção de ajudar, errou quando propôs que [os Guarani] deixassem o litoral; disso ainda temos o testemunho vivo do capitão Guarani da Aldeia de Itariri, Antonio Branco, que nos seus mais de oitenta anos se recorda de Nimuendajú, das mudanças por ele propostas para o interior, das mortes e dos motivos porque muitos como eles insistiram em ficar e ficaram nas aldeias litorâneas" (Antunha Barbosa e Barbosa, 1987, p. xv).

4. Iconografia²²

Nesta seção disponibilizamos uma série de 17 imagens, algumas delas ainda inéditas, que têm o intuito principal de ilustrar o material publicado nas demais seções deste número. As fotografias são todas do início do século XX, contemporâneas a Nimuendajú, e provêm de diferentes arquivos públicos e particulares. Elas são seguidas de legendas explicativas que visam relacionar o conteúdo dos textos com imagens de época. Algumas fotografias ilustram Nimuendajú ainda em Jena ou iniciando seus trabalhos entre os índios do sul do Brasil. Outras ilustram ainda o contexto militar das expedições da CGGSP que tinham por objetivo integrar o interior de São Paulo ao resto do Estado e pacificar os chamados índios Coroados. Outras, ainda, são fotografias tomadas pelo próprio Nimuendajú e ilustram seu olhar etnográfico no início de sua carreira. Enfim, duas fotografias foram tomadas por Ricardo Krone no início do século XX e retratam o antigo aldeamento do Itariri assim como Inacinho, capitão deste mesmo aldeamento e mencionado no depoimento de Antonio Branco mais de oitenta anos depois.

Referências

ACIB. *90 anos de memória*. Blumenau: Fundação Casa Dr. Blumenau, 1989.

ANTUNHA BARBOSA; Carla; BARBOSA, Marco. Uma parte da história desta publicação. In: NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec-Edusp, 1987.

²² Agradecemos ao Arquivo Histórico do Instituto Geológico do Estado de São Paulo, ao Museu do Índio do Estado do Rio de Janeiro e ao Arquivo Nimuendajú do Centro de Documentação de Línguas Indígenas do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro por terem cedido as fotos que compõem esse álbum iconográfico. Agradecemos também a João Emílio Gero-detti por ter cedido gentilmente a foto de Ricardo Krone que pertence ao seu arquivo particular.

BALDUS, Herbert. Curt Nimuendajú. *Boletim Bibliográfico*, São Paulo, v. 8, p. 91-99, 1945.

_____. *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*. São Paulo: Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, 1954. v. 1.

_____. Os Otí. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 8, p. 79-92, 1954.

BANDEIRA, Alípio. *A cruz indígena: publicação feita em benefício dos índios amazônicos do Rio Juaupery*. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1926.

BARBOSA, Pablo Antunha. *Ethnographie de la démarcation des terres Guarani du littoral et de la capitale de l'État de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Etnologia e Sociologia Comparada) – Université de Paris X, Nanterre, 2007.

BORBA, Telêmaco. *Atualidade Indígena*. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.

BOYER, Alain. Historicisme. In: MESURE, Sylvie; SAVIDAN, Patrick. *Le dictionnaire des sciences humaines*. Paris: PUF, 2006.

CADOGAN, Léon. Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. *Boletim*, n. 227; *Antropologia*, n. 5, 1959.

CLASTRES, Hélène. *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Ed. du Seuil, 1975.

CLASTRES, Pierre. *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Paris: Editions du Seuil, 1974.

GENSCH, Hugo. *Die Erziehung eines Indianerkindes*. Berlim: Gebr. Unger, 1908.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. *Coleções e expedições vigiadas: os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil*. São Paulo: Hucitec/Anpocs, 1998.

HARTMANN, Thekla. Apresentação. In: NIMUENDAJÚ, Curt. *Cartas do sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia – Assírio & Alvim, 2000.

IHERING, Hermann von. *Relatório anual das atividades do Museu Paulista (1909)*. São Paulo: Arquivo Histórico do Museu Paulista, 1910.

_____. A questão dos índios do Brasil. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 8, p. 112-140, 1911.

KRAUS, Michael. *Bildungsbürger im Urwald: die deutsche ethnologische Amazonienforschung (1884-1929)*. Marburg: Curupira, 2004.

KRONE, Ricardo. Die Guarany-Indianer des Aldeamento do Rio Itariri im Stante von São Paulo in Brasilien. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, n. XXXVI, p. 130-146, 1906.

LADEIRA, Maria Inês. *Estudo etnoecológico da Terra Indígena Araribá na área de influência da LT525 Kv Londrina-Araraquara*. Ate-Transmissora de Energia S/A, 2006.

LADEIRA, Maria Inês; AZANHA, Gilberto. *Os índios da Serra do Mar*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista/Nova Stella, 1988.

LEJEAL, Léon. Les derniers Guaranis de São Paulo. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 3, n. 2, p. 344-345, 1906.

LOWIE, Robert. *Robert H. Lowie: ethnologist, a personal record*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1959.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauts of the western pacific*. London, New York: Routledge/Dutton, 1932 [1922].

MELATTI, Júlio. Curt Nimuendajú e os Jê. *Série Antropologia*, n. 49, p. 1-22, 1985.

NIMUENDAJÚ, Curt, 1910. O fim da Tribo Otí. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 8, p. 79-92, 1954.

_____. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani. *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 46, p. 284-403, 1914.

_____. Les indiens Kukura du Rio Verde (Brésil). *Journal de la Société des Américanistes*, v. 24, p. 187-189, 1932.

_____. *Leyenda de la creación y juicio final del mundo como fundamento de la religión*. Tradução de Juan Francisco Recalde. São Paulo, 1944. [mimeo]

_____. Reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés. Relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Acre, 1927. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 39, n. 1, p. 125-182, 1950.

_____. Apontamentos sobre os Guaraní. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 8, p. 9-57, 1954 [1908].

_____. *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokura-Guarani*. Lima: Centro Amazonico de Antropologia y Aplicación Prática, 1978 [1914].

_____. *Textos indigenistas: relatórios, monografias, cartas*. São Paulo: Ed. Loyola, 1982.

_____. Curt Nimuendajú: 104 mitos indígenas nunca publicados. A redescoberta do etnólogo teuto-brasileiro. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, p. 64-111, 1986.

_____. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1987 [1914].

_____. *Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingang os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará*. Campinas: Unicamp, 1993.

_____. *Cartas do sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 2000.

_____. Nimongaraí. *Mana*, v. 7, n. 2, p. 143-149, 2001 [1910].

_____. *In Pursuit of a Past Amazon*. Archeological Researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon Region. Gotemburgo: ES 45, 2004.

- NIMUENDAJÚ, Curt; GUERIOS, R. F. Mansur. Cartas etnolingüísticas. *Revista do Museu Paulista*, n.s., v. 2, p. 207-241, 1948.
- NOELLI, Francisco Silva. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da “terra sem mal”. *Suplemento Antropológico*. Asunción: CEADUC, n. 34, v. 2, p. 123-166, 1999.
- POMPA, Cristina. O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico. *Revista de Índias*, v. 64, p. 141-174, 2004.
- POPPER, Karl. *La Misère de l'historicisme*. Paris: Plon, 1956 [1944].
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus, 1965.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. *The Andaman Islanders: a study in social anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- SCHADEN, Egon. Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendajú. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 15/16, p. 77-89, 1967.
- SCHMIDT Max. *Die Aruaken: ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung*. Studien zur Ethnologie und Soziologie (v. Heft 1). Leipzig: Veit & Comp, 1917.
- SCHRÖDER, Peter. *Die Aruaken* - um clássico da etnologia sul-americanista. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú, 2012. Disponível em: <<http://blog.etnolinguistica.org/2012/08/max-schmidt-die-aruaken.html>>. Acesso em: 18 fev. 2013.i
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nimuendajú e os Guarani. In: NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec - Edusp, 1987, p. xvii-xxxviii.
- WELPER, Elena. *Curt Unckel Nimuendajú: um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira*. Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - PPGAS/UFRJ-MN, 2002.
- _____. A aventura etnográfica de Curt Nimuendajú. *Tellus*, n. 24, p. 99-120, jan./jun. 2013.

