

Aquele que arranhou para si um lugar: Nimuendajú e a autoridade etnográfica

He Who Made a Place for Himself: Nimuendajú and Ethnographic Authority

Alice Alberti FARIA*

Universidade Federal Fluminense (UFF)

RESUMO: Este artigo analisa a construção da autoridade etnográfica de Curt Nimuendajú (1883-1945) na obra *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. A partir de Clifford (2002) e de Klinger (2012), entendemos como são empregadas estratégias discursivas que visam a legitimar o olhar do etnógrafo e as interpretações que ele tece. Nimuendajú performa sua posição entre mundos com a adoção do nome (Nimuendajú) que recebeu na aldeia Guarani Apapocúva de rio Batalha em 1905, gesto que faz parte da encenação de sua autoridade etnográfica. É por meio do emprego do nome de autor que ele constrói simultaneamente o sujeito que escreve e o outro que é descrito. O texto também contrapõe o original em alemão da obra *As lendas*, publicado em 1914, com sua tradução para português de 1987, para discutir escolhas tradutórias e vocabulares que compõem a construção de sentido na textualidade do relato etnográfico.

PALAVRAS-CHAVE: Curt Nimuendajú. Autoridade etnográfica. Tradução.

ABSTRACT: This article analyzes the construction of Curt Nimuendajú's (1883-1945) ethnographic authority in *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. Drawing on Clifford (2002) and Klinger (2012), we examine how discursive strategies are employed to legitimize the ethnographer's gaze and the interpretations he weaves. Nimuendajú performs his position between worlds through the adoption of the name Nimuendajú, which he received in the Apapocúva-Guarani village of Rio Batalha in 1905, a gesture that forms part of the performance of his ethnographic authority. Through the use of the authorial name, he simultaneously constructs the writing subject and the Indigenous other being described. The text also contrasts the original German edition of *As lendas*, published in 1914, with its 1987 Portuguese translation, in order to discuss translational and lexical choices that shape meaning in the textual construction of the ethnographic narrative.

KEYWORDS: Curt Nimuendajú. Ethnographic authority. Translation.

* Doutoranda em Literatura Comparada (Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em Estudos de Literatura, Niterói, Rio de Janeiro); mestre em Ciência da Literatura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); graduada e licenciada em Letras pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). farialice@gmail.com

Introdução

“Nimuendajú é talvez o nome mais conhecido da etnografia indígena brasileira, coisa que não se pode dizer de sua obra, vasta mas em grande parte inédita em português” (Viveiros de Castro, 1986, p. 65): é assim que Eduardo Viveiros de Castro abre a seção dedicada a Curt Nimuendajú da *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* em 1986. O etnógrafo, nesse momento já há mais de 40 anos falecido¹, ganharia não só essa seção da revista do IPHAN dedicada aos mitos indígenas inéditos em sua obra, com 104 mitos coletados, mas, revela Viveiros de Castro no mesmo texto, também estaria no prelo a primeira tradução para português do original em alemão da obra *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní*, publicada em 1914 na revista *Zeitschrift für Ethnologie*. Em 1987, de fato, foi publicada a edição em português de *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, com tradução de Charlotte Emmerich e revisão técnica do próprio Viveiros de Castro.

Este artigo propõe analisar passagens da obra de Curt Nimuendajú, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, evidenciando como o texto etnográfico elabora sentido a partir da experiência do trabalho de campo e se vale de estratégias discursivas para a construção de uma autoridade etnográfica, dando ao autor a legitimidade de relatar e oferecer interpretações da cultura de outros. Na textualidade do relato etnográfico há não apenas a elaboração desse outro, como do próprio sujeito do etnógrafo – o que, no caso de Curt Nimuendajú, se evidencia ainda de maneira marcante pela adoção do nome Guarani Apapocúva, que passa a figurar como nome de autor da obra. O presente artigo ainda contrapõe a versão original em alemão de *As lendas*, publicada em 1914, com a tradução para português de 1987, o que acaba por deixar em evidência opções tradutórias e escolhas vocabulares que mobilizam os sentidos construídos pelo relato de Curt Nimuendajú.

¹ Curt vem a falecer em 1945 de uma hemorragia interna em aldeia indígena Tikuna (Schröder, 2023). As circunstâncias de sua morte geraram muitas dúvidas e especulações e há trabalhos dedicados a tentar entender o que aconteceu. De alguma forma, o mistério em torno do falecimento ecoa narrativas ficcionais como dos livros *Os papéis do inglês*, de Ruy Carvalho Duarte, e *Dois noites*, de Bernardo Carvalho, que acompanham a tentativa de elucidação de mortes de dois etnógrafos diferentes durante estadias no campo.

1. A autoridade etnográfica

Die Sagen é o primeiro trabalho etnográfico mais extenso publicado por Curt Nimuendajú. O texto é composto por uma descrição e interpretação da cultura dos Guarani Apapocúva, bem como por duas lendas² bilíngues em Guarani Nhandeva³ e em alemão. A *Zeitschrift für Ethnologie* era largamente reconhecida no meio acadêmico e técnico, com edição de Koch-Grünberg (Schröder, 2022). Espanta Schröder (2022) como Curt Nimuendajú tenha conseguido publicar em um veículo de peso, já que ele não tinha formação acadêmica e até então era desconhecido dessas redes transnacionais de etnografia. Sanjad (2019, p. 273 *apud* Schröder, 2022, p. 220), em uma pesquisa epistolar, entende que Emilie Snethlage, então diretora do Museu Paraense Emílio Goeldi, teria sido responsável pela ponte que garantiu a publicação⁴.

Curt Nimuendajú nasceu Curt Unkel, em Jena, na Alemanha, em 1883, e ficou órfão ainda na infância. Operário especializado em uma empresa de instrumentos óticos, emigrou para o Brasil em 1903, aos 20 anos de idade (Schröder, 2023). Logo integrou uma expedição da Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo, que partiu para o interior do estado, mas abandonou o grupo em seguida. Em 1905 instalou-se em uma aldeia Guarani Apapocúva no interior de São Paulo, onde passou dois anos, até 1907. Durante esse período, foi adotado por uma família indígena e recebeu seu nome de batismo Guarani, que veio a registrar como sobrenome em 1922 em sua naturalização brasileira (Schröder, 2023). Cabe ressaltar, no entanto, que, já em 1914, na publicação da *Zeitschrift für Ethnologie*, assinou “Curt Nimuendajú Unkel”. Não foi apenas em 1922, portanto, que aquela oficialização se deu: desde as primeiras publicações etnográficas, o nome de autor que nelas consta é o nome do batismo Apapocúva.

Em “Sobre a autoridade etnográfica” (2002), James Clifford examina as formas pelas quais a etnografia elaborou a legitimidade de seus discursos, propondo uma reflexão

² Aqui se escolheu usar a palavra “lendas” utilizada como título da edição em português publicada em 1987.

³ No texto “Os Guarani de Nimuendaju”, Coutinho afirma: “Apapocúva é a denominação dada por Nimuendaju a uma destas “hordas” migratórias dos Guarani de então, diferenciadas entre si, segundo ele, pelo dialeto falado. Atualmente, tais diferenças dialetais parecem ter subsistido apenas entre três subgrupos Guarani: Mbyá, Paí-Kayová e Nandeva-Chiripá. Os Apapocúva são considerados como pertencentes a este último” (Coutinho, 1990, p. 287).

⁴ “Snethlage teve [...] decisiva participação na inserção de Nimuendajú no meio científico. [...] viabilizou suas primeiras expedições e publicações científicas, além de articular suas relações com museus e etnólogos alemães, incluindo aquele que viria a ser seu dileto amigo e interlocutor, Koch-Grünberg, de maneira a lhe permitir trabalhar também como coletor profissional” (2019, p. 273 *apud* Schröder, 2022, p. 220).

crítica sobre os modos de autoridade presentes nos textos etnográficos. O primeiro modo que ele elenca é o da autoridade experiencial, baseada na centralidade do trabalho de campo como fundamento do conhecimento antropológico. A observação participante, parte constitutiva do trabalho de campo, traz não só a imersão *in loco*, quanto o aprendizado linguístico como desafio tradutório para o etnógrafo. O trabalho de campo daria ao sujeito – na maioria das vezes e, especialmente na virada do século XIX para o XX, um sujeito europeu – a capacidade de se apresentar como um provedor de conhecimento antropológico sobre o outro.

Há, no entanto, na experiência real *in loco* – continua Clifford –, algo que a distancia da idealização do trabalho de campo: ela se revela marcada pelas contingências, imprevistos e relações de poder (Clifford, 2002, 20). Diante disso, pergunta:

Se a etnografia produz interpretações culturais através de intensas experiências de pesquisa, como uma experiência incontrolável se transforma num relato escrito e legítimo? Como, exatamente, um encontro intercultural loquaz e sobredeterminado, atravessado por relações de poder e propósitos pessoais, pode ser circunscrito a uma versão adequada de um “outro mundo” mais ou menos diferenciado, composta por um autor individual? (Clifford, 2002, p. 21)

A resposta que ele aventava é que a “etnografia está, do começo ao fim, imersa na escrita. Esta escrita inclui, no mínimo, uma tradução da experiência para a forma textual” (Clifford, 2002, p. 21). Seria, então, na textualidade que a experiência etnográfica criaria sentido. Assim, a legitimidade do etnógrafo não derivaria apenas da experiência empírica, mas da capacidade de transformar essa experiência em texto. E Clifford complementa: “a escrita etnográfica encena uma estratégia específica de autoridade” (Clifford, 2002, p. 21). Segundo o autor, essa encenação se coloca como artifício discursivo na elaboração do relato.

No texto de apresentação que acompanha a edição em português de *As lendas*, Viveiros de Castro comenta que a publicação de Nimuendajú em 1914 ainda situa o texto em um momento em que “se gestava o mito do trabalho de campo” baseado na prática da observação participante, marcado também pelo aprendizado e emprego da língua nativa (Viveiros de Castro, 1987, p. xxi). Assim, a interpretação de Nimuendajú acerca das ideias religiosas Guarani, por exemplo, parte de descrições de situações vividas pelo próprio Nimuendajú, que toma uma experiência isolada textualmente para tentar tecer uma observação mais generalizante daquela cultura. Viveiros de Castro ressalva que “muita

coisa nele, naturalmente, soa ‘datada’” (Viveiros de Castro, 1987, p. xxi) e atesta “um domínio incompleto do campo e uma formação errática, que se socorre de toda espécie de analogias para buscar um fundo cultural pan-americano arcaico” (Viveiros de Castro, 1987, p. xxi - xxii). Mesmo assim, o antropólogo brasileiro ressalta a relevância do texto e a solidez da pesquisa de Nimuendajú, que, segundo ele, marca o estudo da etnologia Guaraní contemporânea.

2. Texto

As duas primeiras frases de *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani* dão a entender que, mesmo não tendo formação acadêmica, Nimuendajú tinha trânsito pela literatura especializada: “Os índios Guaraní são tão conhecidos, que pareceria supérfluo escrever ainda mais alguma coisa a seu respeito. Os especialistas têm-se ocupado com eles relativamente até demais (...)” (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 3). Ou seja, ele coloca sua escrita etnográfica em diálogo, inserindo-a em uma rede de pensadores etnográficos.

Após um parágrafo em que defende que os Guaraní “conseguiram, até hoje, conservar com bastante pureza a velha religião”, “para escárnio de seus missionários, e a despeito da civilização que os envolve” (*Ibid*, p. 3), Nimuendajú relata sua permanência na aldeia do rio Batalha:

Vim a conhecer os Guaraní em 1905, no oeste do estado de São Paulo; vivi então, com poucas interrupções até 1907, como um deles, na sua aldeia no rio Batalha. Em 1906 fui incorporado com todas as formalidades na tribo, recebendo meu nome índio. (...) Em 1911 voltei, pelo Serviço de Proteção aos Índios do governo brasileiro, para a minha aldeia durante alguns meses (...). (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 3-4, grifos nossos)

Sua incorporação na tribo “com todas as formalidades” é marcada pelo recebimento de seu nome índio, que ele traz na capa da edição em alemão e na tradução para português. Chama atenção, nesse trecho, que o pronome possessivo em terceira pessoa “sua” se transforma em pronome de primeira pessoa, em “minha”⁵, sendo que,

⁵ Em alemão também vemos essa transformação de “ihrem Dorfe” para “mein Dorf” (Nimuendajú, 1914, 284-285)

entre os dois pronomes, Nimuendajú informa sobre a “incorporação” à aldeia. A incorporação provoca uma alteração no próprio texto, pois confere a Nimuendajú a possibilidade tanto de adotar seu “nome índio” como nome de autor, quanto de tomar como sua a aldeia em que conviveu por dois anos de forma quase ininterrupta.

O adjunto adverbial de modo “como um deles” é ampliado no parágrafo seguinte: “Tenho sempre vivido como um índio entre índios” (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 4). A suposta equivalência entre a forma de vida indígena e a que Curt leva – tanto imerso na ‘sua’ aldeia quanto nas demais em que ele conviveu⁶ – chama atenção e é usada como estratégia textual aqui. Não há conflito ou desconforto aparente: ele parece assumir com facilidade o trabalho de campo, ainda que, nesse primeiro momento de 1905 a 1907, esteja desvinculado de situação acadêmica ou mesmo de um grupo, como a Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo, que ele teria abandonado.

É ao fato de compartilhar a forma de vida com os indígenas que Nimuendajú credita sua aprendizagem da língua local: “aprendi assim o Guarani, certamente com imperfeições, mas talvez melhor que muitos que escreveram mais sobre a língua do que eu” (*Ibid.*). Ao longo da publicação, que inclui dois trechos bilíngues e oferece traduções de nomes Guarani mais frequentes, tanto masculinos quanto femininos, vemos como o autor emprega o conhecimento linguístico do Guarani para fundamentar a interpretação que ele faz dessa cultura indígena, não só ao longo do texto, se valendo de trechos em Guarani, quanto trazendo seu domínio linguístico como argumento para justificar sua autoridade.

Para tecer descrições e interpretações da cultura Guarani, essa autoridade se dá não apenas pelo olhar dos não indígenas a quem ele se dirige como também dos próprios Guarani Apapocúva:

Os mitos de que vou tratar, inúmeras vezes os ouvi contados parcialmente (mais raras vezes na íntegra). Não somente os ouvia, contudo, como eu próprio também os contava. O Guarani na sua vida quotidiana usa, com mais frequência mesmo que o cristão, expressões que somente na sua religião encontram explicação. Eu procurava de preferência a companhia dos velhos, principalmente a dos pajés, deixando-me instruir por eles, durante muitas horas, sobre sua velha religião. Ainda hoje eles se orgulham de seu discípulo. (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 4)

⁶ Nimuendajú relata que, entre 1907 e 1911, passou a maior parte dos anos entre os “Kaingýgn, Coroados, Ofaié (Chavanes) e Cháne (Terenas)” (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 4).

Ou seja, de acordo com Nimuendajú, os mitos e as interpretações religiosas que compõem *As lendas* são fruto de “inúmeras” escutas e, até, da autorização conferida por “sua” aldeia de que ele também pudesse contar, participando como enunciador ativo da vida religiosa comunitária. A autorização conferida pelos mais velhos chega ao ponto de Nimuendajú mencionar o orgulho que seus mestres sentiriam dele, seu discípulo. O leitor desse texto, principalmente se formos pensar nos primeiros leitores de 1914 do original em alemão, deveriam se sentir tranquilos em confiar no relato e nas interpretações articuladas, visto que os próprios pajés Apapocúva confiaram a esse sujeito a capacidade de reprodução dos mitos que se leem a seguir. A marcação “ainda hoje” traz alguma distinção entre a temporalidade do trabalho de campo e a da escrita do relato, mostrando, no entanto, uma continuidade do contato e da relação de Nimuendajú com os mais velhos, já que ele afirma que estes *ainda* “se orgulham” de sua aprendizagem. As duas temporalidades que transparecem aqui – a do trabalho de campo e a da textualidade, dois elementos citados por Clifford como constitutivos da autoridade etnográfica – chamam atenção para a elaboração discursiva. Como já mencionado, seria na escrita que o etnógrafo construiria sentido.

Apesar da autorização conferida pelos mais velhos da aldeia, Nimuendajú ressalta que os mitos foram ditados a ele por “pessoas competentes” – grupo do qual ele se exclui momentaneamente com essa afirmativa – e que ele não teria acrescentado nem cortado palavra alguma. “Assim – continua –, 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). Somos transportados, portanto, a uma escuta dessa aldeia Guarani, de volta ao trabalho de campo. A intermediação de Nimuendajú se coloca como mínima, sustentando a ilusão de uma transparência entre fala e escrita, uma equivalência entre voz indígena e registro etnográfico. Apesar da afirmativa de que ele não teria cortado ou alterado palavra alguma, se evidencia aos olhos do leitor mais crítico a posição de autoridade do etnógrafo. Faz parte da elaboração de Nimuendajú a escolha de quais “lendas” registrar e de como recortar os relatos de cerimônias e demais elementos da vida cultural e religiosa da comunidade em que ele esteve inserido. Nimuendajú segue sendo aquele que escolhe, recorta, transcreve e legitima o que será tomado como testemunho fiel de uma cultura.

Nessa introdução do texto de Nimuendajú são citadas as estratégias de autoridade do modo experiencial de Clifford, a que Viveiros de Castro também faz menção: a centralidade do trabalho de campo, a observação participante e o aprendizado da língua local indígena. O autor demonstra, portanto, que conhece as marcas do gênero etnográfico e lança mão das estratégias como forma de conferir autoridade ao relato que ele está iniciando, mesmo que seja, como ressaltado, um autor desconhecido da rede transnacional etnográfica e não tenha uma formação acadêmica. Apesar de não se encaixar no papel do *scholar*, figura mencionada por Clifford (2002, p. 23), Nimuendajú demonstra que seu relato é fundamentado em uma rica experiência de campo – tão rica que ele passa a integrar a comunidade com a qual convive por dois anos e adquire um conhecimento linguístico “talvez melhor que muitos” que se autorizaram a escrever sobre essa língua mais do que ele. Essa introdução de Nimuendajú é, portanto, parte fundamental de como a encenação de autoridade se dá nesse texto e prepara terreno para a interpretação cultural que segue.

3. Nimuendajú

No terceiro capítulo de *As lendas*, Nimuendajú se dedica à religião Apapocúva. A primeira seção do capítulo leva o título “Alma e nome” e é composta pela descrição do ritual de nomeação de uma criança, em que o pajé realiza a cerimônia se dirigindo às “potências celestiais”, indagando a procedência da alma daquela nova vida e o seu nome (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 30). Ao final da descrição do ritual, o autor tece o seguinte comentário:

O nome determinado deste modo tem para o Guarani uma significação muito superior ao de um simples agregado sonoro usado para chamar seu possuidor. O nome, a seus olhos, é a bem dizer um pedaço do seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa. O Guarani não "se chama" fulano de tal, mas ele "é" este nome. (Nimuendajú, 1987 [1914], pp. 31-32)

A interpretação de Nimuendajú sobre a relação entre nome e pessoa no pensamento Guarani Apapocúva aponta para uma concepção ontológica na qual o nome não é apenas um signo arbitrário – como seria para os não indígenas –, mas idêntico ao

próprio portador. O nome não representaria seu dono, mas seria a própria pessoa. A função de identificar o nome da criança é uma relevante ação religiosa do pajé, já que errar o nome prejudicaria o seu portador (*Ibid.*, p. 32).

Vale ressaltar que esse trecho é exemplo de uma retórica baseada na sinédoque⁷, pois Nimuendajú parte de uma descrição de ritual para tecer uma interpretação generalizante da forma como o nome tem significado social e religioso nessa comunidade. Nesse processo, ele acaba por tomar essa experiência pontual com os Guaraní Apapocúva como representativa de “o Guaraní”, uma figura generalizante de um povo que se desdobra em diferentes grupos, linguagens e territórios.

Logo após a interpretação, o autor lista nomes Guaraní frequentemente utilizados e que se referem a “pessoas, objetos ou ações da mitologia e do ritual” (*Ibid.*, p. 32), com uma breve análise etimológica. Um dos nomes masculinos citados é justamente “Nimuendajú: muendá – fazer (mõ), moradia (endá)” (*Ibid.*, p. 32), algo como quem faz moradia. Apesar de não relatar o próprio batismo e a indagação do pajé Apapocúva sobre o nome de Curt Unkel nessa nova vida na comunidade, o texto deixa vislumbrar como o ritual descrito também foi vivido pelo autor. Nimuendajú teria recebido esse nome não apenas na função representativa, como “agregado sonoro”, mas como parte constitutiva de quem ele seria.

A análise etimológica apresentada no texto indica que o nome daria conta de Curt nesse seu movimento de fazer moradia entre os indígenas. Outras leituras do nome convivem na edição em português publicada em 1987, no texto de apresentação de Viveiros de Castro:

Ni-, acrescento, é um pronome reflexivo, e o sufixo -ju (-djú), que talvez tenha o significado original de "amarelo" ou "brilhante", é usado na linguagem religiosa para indicar que o conceito ao qual é posposto remete ao domínio do sagrado, celeste ou transcendental; ele é comum nos nomes pessoais e nos termos para os equivalentes divino-celestes dos seres terrenos. Schaden (1967-68: 78, 88) assim interpreta o nome: “Não é muito fácil dizer o que significa a palavra Nimuendajú. Nimuendá quer dizer 'arranjar para si um lugar'. O final jú ou djú é um verbo defetivo que indica o ser.” (e cf. sua nota, op. cit. p. 88). Schaden diz ainda que J. F. Recalde glosa nimuendá por “aquele que soube abrir o seu próprio caminho no mundo e conquistou seu lugar”, tradução certamente livre e algo hiperbólica, mas que, agrega Schaden, “é inteiramente

⁷ Lemos em Clifford: “O objetivo não era contribuir para um completo inventário ou descrição de costumes, mas sim chegar ao todo através de uma ou mais de suas partes. (...) Na retórica da nova etnografia, predominantemente fundada na sinédoque, as partes eram concebidas como microcosmos ou analogias do todo.” (Clifford, 2002, p. 30).

satisfatória do ponto de vista simbólico” (loc. cit.). (Viveiros de Castro, 1987, p. xvii-xviii)

Há ainda uma outra análise do linguista Aryon Rodrigues, citada no verbete referente ao etnógrafo na Biblioteca Digital Curt Nimuendajú:

(...) o nome Nimuendajú tem a seguinte constituição: ni- prefixo reflexivo, mu- prefixo causativo, -en um dos alomorfes do verbo ‘estar sentado’, -a ~ -av sufixo nominalizador de circunstância, ju [dʒu] ‘amarelo’ (tema descritivo, que metaforicamente parece significar também ‘brilhante’, ‘respeitável’, e que é acrescentado a nomes de pessoas). A ordem das derivações é a seguinte: -ena(v) ‘lugar de estar sentado, ou estabelecido, assentamento’, muena [muenda] ‘fazer assentamento’, nimuena [nimuenda] ‘fazer assentamento para si mesmo’, nimuenaju [nimuendadʒu] ‘o que fez seu assento, o que se estabeleceu’. (Rodrigues, s. d.)

Apesar das diferenças entre as análises etimológicas, a tônica que se mantém é de uma simbologia significativa no que diz respeito à forma como Curt Nimuendajú fez assento na vida indígena em território brasileiro. O nome adquire assim um valor biográfico: não apenas designa, mas inscreve a trajetória de transformação de Curt Unkel em Nimuendajú. Essa transformação reflete uma passagem – do estrangeiro ao habitante, do observador ao participante ativo –, marcando o modo como o etnógrafo tentou se tornar parte do mundo que descrevia. Nesse sentido, o nome próprio constitui uma tradução do gesto de “fazer assento” e estrutura a sua experiência etnográfica. Assumindo esse nome, ele afirma que fez, de fato, moradia “vivendo como um índio entre índios” (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 4), se inserindo em uma outra relação de parentesco com uma família adotiva e se tornando teuto-ameríndio antes de sua naturalização como brasileiro⁸. Não é à toa, portanto, que o batismo Apapocúva seja assumido por Curt Unkel daí em diante como parte de seu nome não apenas naquele ambiente pontual comunitário, mas também nas suas demais relações como etnógrafo e como cidadão brasileiro naturalizado. O nome é, pois, o modo como o autor performa sua própria posição entre mundos.

4. O sujeito e o outro

⁸ Ver em: “Em tudo isso, foi guiado por um compromisso radical – ético, político, epistemológico e vital com as formas de vida e a sorte dos povos indígenas. Mais que teuto-brasileiro (naturalizou-se em 1922 com o nome de Curt Nimuendaju), ele foi um teuto-ameríndio” (Viveiros de Castro, 1986, p. 66)

Porém, para a antropologia pós-moderna, o que mais interessa, a respeito do Diário [de Malinowski publicado em 1967], não é que ele revela alguma verdade que os trabalhos etnográficos publicados ocultavam, mas a constatação, por um lado, de que a experiência etnográfica não só constrói o objeto, mas também o sujeito da etnografia que se vê por ela modificado no confronto com o outro; e por outro lado, que a construção do relato etnográfico sempre precisa apagar alguns traços dessa experiência etnográfica. Decorrente disso, Clifford salienta a “tentação de propor que a compreensão etnográfica (uma posição coerente de simpatia e compromisso hermenêutico) se percebe melhor como uma criação da escrita etnográfica do que como qualidade consistente da experiência etnográfica” (Clifford, 1985, p.138). (Klinger, 2012, p. 73)

Em seu texto “A escrita do outro: a virada etnográfica”, Diana Klinger traça um panorama sobre a escrita etnográfica como formas de escrita sobre o outro e suas crises de representação. Na citação, Klinger comenta como a publicação póstuma dos *Diários* de Bronisław Malinowski acabaram por colocar em questão a figura sustentada em seus textos etnográficos, como “compreensivo, escrupuloso e generoso”, revelando o autor como alguém que tinha sido “atravessado por ambivalências”, “de empatia misturada com desejo e aversão” (Klinger, 2012, p. 72). Fica evidente, na justaposição do diário e do livro *Os argonautas*, como a figura do pesquisador que é sustentada no texto etnográfico é também uma encenação, uma criação ou ficção – no sentido de algo que se modela nessa dimensão discursiva. A escrita etnográfica, portanto, não apenas cria o outro como também cria o sujeito que escreve.

Essa observação dialoga diretamente com a estratégia de Nimuendajú: seu nome e sua escrita produzem uma figura de etnógrafo que fez “morada” entre os Guarani, mas cujo testemunho é também resultado de um processo discursivo, evidenciando que o etnógrafo é, ao mesmo tempo, autor e personagem do mundo que descreve.

O trabalho de Malinowski é um grande marco para o modo de autoridade da observação participante, baseada na experiência e na coleta de dados do trabalho de campo como forma de legitimar a leitura do outro oferecida. O texto de Nimuendajú se constrói, como citado, a partir desse modo de autoridade, e é interessante como a observação da criação do sujeito da etnografia no caso de *As lendas* incorpora até a dimensão de uma troca de nomes. O autor vira personagem, pois o texto se refere ao batismo que transforma a capa da publicação.

A retórica de Nimuendajú ao longo do texto varia entre, de um lado, se colocar como parte do clã, trazendo frequentemente as relações de parentesco que estabeleceu com sua família “adotiva”, e, de outro, fazer uso de uma linguagem distanciada, que lhe

assegura a possibilidade de traçar interpretações generalizantes da cultura e da religião Apapocúva.

Logo após as descrições de nomes frequentes e do ritual de batismo, Nimuendajú narra um episódio, até de forma dramática, de enfrentamento da assombração de um falecido na aldeia do rio Batalha. Ele inicia o relato com uma afirmativa generalizante – “O Guaraní tem muito mais medo dos mortos que da morte” (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 35) – e segue com uma linguagem que não se pressupõe como neutra: “Se ao menos nosso esforço tivesse produzido o resultado desejado! Mas a coisa iria se tornar ainda mais louca.” (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 41). O desfecho do enfrentamento à alma do falecido se dá com o próprio Nimuendajú, que assume importante papel no ritual de aniquilação da assombração: é ele quem atira contra a alma.

Quando voltamos triunfantes à aldeia, onde entrementes o pessoal havia suado sangue de medo, foram exatamente tais heróis que com mais detalhes narraram a forma curiosa com que o angüery se comportara ao levar o primeiro tiro, “na perna”; ele quase me pegara, não o houvesse Joguyroquy detido com seu poderoso maracá até que eu atirasse pela segunda vez; contaram, então, como no segundo tiro ele se desintegrou para sempre. O mais importante, enfim, foi que a história da assombração havia sido resolvida para a satisfação geral. (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 44)

Após a conclusão da narrativa, cheia de tensão e artifícios estéticos, tal qual a aliteração “suado sangue de medo”, e que guia o leitor pelo embate acalorado entre o grupo de “heróis” e a alma *anguéry*, o texto segue, sem corte de capítulo ou mesmo de seção, para um parágrafo altamente analítico. O autor, que se estabeleceu como personagem da narrativa, ganhando papel ativo e significativo, se dilui em uma linguagem etnográfica que se pressupõe neutra:

A concepção Apapocúva da composição da alma em ayvucué e aciyguá parece, à primeira vista, muito peculiar. Ela seria altamente suspeita de ter uma origem estrangeira, se se a pudesse compreender como forma de explicação para as boas e más disposições do homem. É óbvio que não se trata aqui de um contraste entre o Bem e o Mal, mas do contraste entre os diferentes temperamentos humanos: ao fleumático-melancólico se contrapõe o sanguíneo-colérico. Na divisão clânica da tribo dos Kaigygn encontrei a mesma tendência a explicar as diferenças de temperamento. (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 45)

Mesmo quando Nimuendajú descreve um evento aparentemente traumático, não só para a comunidade quanto para si próprio, a conclusão a que chega no final do capítulo é em terceira pessoa, conclusão que o retira do sistema religioso e comunitário. No

parágrafo analítico, a primeira pessoa se distancia ainda mais, pois o afasta temporalmente da experiência com os Apapocúva e aproxima a interpretação generalizante que ele faz da cena a um outro povo indígena, os Kaingang, com quem ele também teve uma permanência em trabalho de campo. A figura do etnógrafo, portanto, se constrói nessa dualidade, ora de participação, ora de afastamento.

4. Original em alemão e escolhas da tradução

Como chama a atenção Viveiros de Castro na citação que abre este texto, em 1987, a obra de Curt Nimuendajú era em grande parte inédita no Brasil, já que havia sido escrita originalmente em alemão, mesmo após Curt ter se naturalizado brasileiro. Nesta seção, iremos contrapor trechos da versão original do texto em alemão de 1914 a suas traduções para o português, a fim de discutir algumas questões tradutórias que se sobressaem.

Como já mencionado, na primeira descrição de seu contato com a aldeia Guarani Apapocúva, Nimuendajú relata sua “incorporação” na aldeia, episódio que, na versão em português e no original em alemão, é descrito da seguinte forma:

Vim a conhecer os Guarani em 1905, no oeste do estado de São Paulo; vivi então, com poucas interrupções até 1907, como um deles, na sua aldeia no rio Batalha. Em 1906 fui incorporado com todas as formalidades na tribo, recebendo meu nome índio. (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 3-4, grifos nossos)

Ich lernte die Guarani 1905 im Westen des Staates São Paulo kennen und lebte dann bis 1907 mit geringer Unterbrechung in ihrem Dorfe am Batalha wie einer der Ihrigen. 1906 wurde ich in aller Form in den Stamm aufgenommen und erhielt meinen indianischen Namen. (Nimuendajú, 1914, p. 284, grifos nossos)

No original vemos como o adjunto adverbial de modo que equipara a forma de vida levada pelos indígenas e aquela levada por Curt Nimuendajú é utilizado: “wie einer der Ihrigen”, isto é, “como um dos seus”. Na versão em português, esse trecho recebeu a tradução “como um deles”. É, no entanto, a frase seguinte que chama mais atenção. Na tradução para português, lemos: “Em 1906 fui incorporado com todas as formalidades na tribo, recebendo meu nome índio” (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 3). O emprego do gerúndio “recebendo meu nome índio” distancia-se do texto original, no qual Nimuendajú

escreveu o equivalente a “e recebi meu nome índio”. A versão em alemão estabelece uma relação de coordenação entre as duas orações da frase: “1906 wurde ich in aller Form in den Stamm aufgenommen” e “erhielt meinen indianischen Namen”, orações que são conectadas pela conjunção coordenativa “und”, equivalente ao “e” em português. A opção tradutória, por trazer o gerúndio estabelece uma relação de subordinação entre as duas orações do período, deixando a entender que a formalidade de “incorporação” na tribo se limitaria a receber o nome indígena, quando, na versão em alemão, temos a impressão de que há mais cerimônias rituais envolvidas nesse processo que não apenas o batismo Guarani Apapocúva.

Além disso, a opção pelo verbo “incorporar” para nomear o processo vivido por Nimuendajú – “fui incorporado (...) na tribo” (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 3) – também merece ser tematizada. A palavra no original em alemão, “aufgenommen”, traz uma ideia mais próxima ao acolhimento, visto que “aufnehmen” é sinônimo de “empfangen”, “beherbergen”, que poderiam ser traduzidos como “acolher”, “receber” e “abrigar”. Assim, enquanto a tradução em português enfatiza um gesto de integração a um coletivo, o termo alemão sugere antes uma ação de recepção e abrigo, uma abertura da comunidade que o acolhe. O fato de o corpo ser trazido para a cena com o verbo “incorporar” acaba destacando a dimensão corporal da assimilação de Nimuendajú, de seu próprio corpo em relação ao corpo coletivo cultural Apapocúva. O termo em alemão leva, no entanto, para uma perspectiva mais familiar, da adoção desse forasteiro em uma outra lógica de parentesco, estabelecendo relação com sua família adotiva – fato que não deixa de ser curioso tendo em vista que Curt Nimuendajú teve a experiência da morte dos pais biológicos ainda na infância.

Outra escolha vocabular que se evidencia quando olhamos para o original em alemão, e que é apontada pela tradução para português nas notas de tradução, é o uso das palavras “Dorf” e “Aldêa”. No trecho já citado, lemos em ambas as versões:

Quando voltamos triunfantes à aldeia, onde entrementes o pessoal havia suado sangue de medo, foram exatamente tais heróis que com mais detalhes narraram a forma curiosa com que o angüéry se comportara (...) (Nimuendajú, 1987 [1914], p. 44)

Als wir aber nun triumphierend in die Aldêa zurückkehrten, wo man unterdessen aus Angst beinahe Blut geschwitzt hatte, waren es gerade diese Helden, welche am ausführlichsten davon zu erzählen wußten, wie wütend das angüéry sich gebärdet habe (...) (Nimuendajú, 1914, 314, grifo do texto)

No original, é interessante que “Aldêa” não é grafada em itálico, apesar de se tratar de uma palavra estrangeira, tal qual “anguéry”, palavra Guarani Nhandeva citada logo a seguir com grifo. Nimuendajú optou por usar uma palavra do português – o que também é apontado pela nota do tradutor “Aldêa no texto original. (N.T.)” (Nimuendajú, 1987 [1914, p. 42) –, que foi transposta, em 1987, para “aldeia”. O texto em alemão tem dez ocorrências da palavra “Aldêa” e, mesmo na primeira vez em que esse uso se dá, não há explicação sobre o que esse estrangeirismo significa. Nimuendajú integra a palavra em português como parte de seu relato e não evidencia que se trata de um estrangeirismo vindo do português, e não do Guarani Nhandeva, algo que provavelmente não seria tão evidente para os leitores alemães de 1914. Além disso, o uso de “Aldêa” não se dá de forma padronizada no texto de Nimuendajú, já que ele também emprega a palavra “Dorf” no original em alemão – “und lebte dann bis 1907 mit geringer Unterbrechung in ihrem Dorfe am Batalha” (Nimuendajú, 1914, p. 284). Em alemão, “Dorf” tem uma conotação rural, de pequeno povoado campesino, e suas ocorrências aparecem transpostas para a versão em português igualmente como “aldeia”. Essa escolha tradutória tende, portanto, a unificar os dois termos, já que em português não há tal distinção vocabular. O apontamento com a nota de tradução dá conta de evidenciar o uso feito por Nimuendajú dessas duas palavras (“Dorf” e “Aldêa”) como equivalentes, deixando transparecer também para o leitor em português essa escolha vocabular feita pelo autor.

Considerações finais

A trajetória de Curt Nimuendajú, articulada entre sua experiência vivida e a escrita etnográfica, evidencia como o gesto de “fazer morada” se converte em um princípio constitutivo de sua autoridade e de sua própria figura como etnógrafo. Com a análise das estratégias textuais empregadas, evidenciamos como a construção de sentido e a interpretação da cultura desse outro, indígena Guarani Apapocúva, se dá na textualidade, na elaboração discursiva da experiência do trabalho de campo e na encenação de uma autoridade etnográfica. Essa elaboração ganha ainda mais ressonância quando contrapomos a versão em português publicada em 1987 com a versão original em alemão

de 1914, pois se evidenciam opções de tradução e escolhas vocabulares, deixando entrever outros sentidos.

Assim como todas as estratégias de autoridade etnográfica mobilizadas por Nimuendajú, o nome também integra – e talvez sintetize – essa construção de legitimidade. Ao adotar esse nome próprio e assiná-lo como nome de autor na capa da *Zeitschrift für Ethnologie*, ele se apropria do gesto ritual comunitário e religioso como uma ação discursiva e encena essa autoridade etnográfica. O nome Guarani funciona tanto como signo de pertencimento a essa comunidade Apapocúva que o adota, quanto como um signo de sua autoridade, que o torna capaz de falar do outro.

É essa inscrição que se converte no nome conhecido da etnografia brasileira, como diz Viveiros de Castro, e que Curt Nimuendajú usa em seus futuros trabalhos com outros povos em território brasileiro. Esse nome de autor assina textos etnográficos sobre os povos Xavante, Terena e Kaingang, mapeamentos linguísticos de troncos Jê, entre outros. É, no entanto, sua primeira experiência em campo que é usada como estratégia para dar a ele a possibilidade de falar do outro, já que ele também se torna outro no processo de batismo.

REFERÊNCIAS

CLIFFORD, J. “A autoridade etnográfica”. In: **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, p. 17-58.

COUTINHO, W. “Os Guarani de Nimuendaju”. In: **Anuário Antropológico/87**. Brasília: Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, v. 12 n. 1, 1988.

KLINGER, D. “A escrita do outro – a virada etnográfica”. In: **Escritas de si, escritas do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012, pp. 58-90.

NIMUENDAJÚ, C. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. Tradução de Charlotte Emmerich e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Editora HUCITEC/Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

NIMUENDAJÚ, C. **Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní.** Zeitschrift für Ethnologie 46, p. 284-403. Berlin: Behrend & co, 1914.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A redescoberta do etnólogo teuto-brasileiro. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 21, p. 64-68, 1986. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat21_m.pdf. Acesso em: 30 de outubro de 2025.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Nimuendaju e os Guarani. In: NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani.** Tradução: Charlotte Emmerich e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo, Hucitec, Editora da Universidade de São Paulo, 1987, p. xvii-xxxviii.

SCHRÖDER, P. “Curt Nimuendajú”. In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2023. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/autor/curt-Nimuendajú>. Acesso em: 08 de outubro 2025.

SCHRÖDER, P. (Re)aproximando-se e afastando-se da Alemanha: Curt Nimuendajú como parte de redes transnacionais de antropólogos. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, vol. 28, n. 62, p. 211-255, jan-abr 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/ndcZRWn3dWDCZ887KmrX77D/?lang=pt>. Acesso em: 08 outubro 2025.

RODRIGUES, A. **Verbete Curt Nimuendajú.** [Curt Nimuendajú \(1883-1945\) - Biblioteca Digital Curt Nimuendajú](#). Acesso em: 08 de outubro 2025.