

# Constituindo carreira e coleções etnográficas<sup>1</sup>

Christiano Key Tambascia

Pesquisador colaborador do PPGAS, UNICAMP  
Pós-Doutor em Antropologia, UNICAMP

## Introdução

É portador deste o Sr. Curt Nimunedaju, etnólogo brasileiro, patrocinado por este Instituto, que vai estudar os índios “Tucuna” e trazer a este instituto uma coleção de objetos de uso daqueles indígenas.<sup>2</sup>

Assim escreveu Carlos Estevão de Oliveira (1880-1946), diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi, instituição que por muitos anos contratou os serviços de Curt Nimuendaju (1883-1945), ao “Comandante do Destacamento do Exército de Tocantins” e ao “Prefeito de São Paulo de Olivença” no começo de 1941. O diretor buscava, em poucas e diretas linhas, garantir que a segunda viagem de campo de Nimuendaju às aldeias Ticuna corresse com o mínimo de problemas possível. Na realidade, condensa, em um texto similar a um cartão de apresentação, informações de fato cruciais: afirma que Nimuendaju era um etnólogo, que era brasileiro, que era financiado pelo Museu Goeldi, que iria estudar uma sociedade indígena e que formaria e levaria para Belém uma coleção de artefatos

---

<sup>1</sup> Este texto é resultado da apresentação e do debate do tema em grupos de trabalho, em congressos, nos últimos dois anos. Gostaria de agradecer os coordenadores e debatedores pelas inúmeras críticas e sugestões: Peter Schröder, Julie Cavignac, Antonio Motta e Adriana Russi (4ª REA/ 13ª ABANNE, em Fortaleza, CE); Laura Van Broekhoven e Martin Berger (54th International Congress of Americanists, em Viena, Áustria); e Kristin Kuutma (3rd Conference of the SIEF Working Group on Cultural Heritage and Property, em Pori, Finlândia). Sou grato a Richard Fardon pelas conversas sobre William Fagg e Marco Antônio Gonçalves pelas conversas sobre Nimuendaju. É importante agradecer à CAPES pela bolsa PRODOC que possibilitou a pesquisa. Por fim, agradeço a Daniela F. Araújo Silva e Gustavo Rossi pela leitura e comentários precisos.

<sup>2</sup> Estevão de Oliveira para “Comandante do Destacamento do Exército de Tocantins” e para “Prefeito de São Paulo de Olivença”, 15 de fevereiro de 1941. Arquivos Curt Nimuendaju, Museu Paraense Emílio Goeldi.

etnográficos. Tentarei, neste artigo, analisar estas informações, na esperança de demonstrar porque elas são tão importantes.

Em si, e especialmente aos que conhecem a trajetória de um dos principais nomes da antropologia no Brasil, a apresentação de Estevão de Oliveira pode parecer trivial. Seriam apenas dados basicamente protocolares, enviados para autoridades regionais, por razões de cortesia, ou simplesmente burocráticas. Entretanto, elas carregam uma história que, desvelada, pode contribuir para a reflexão sobre a importância do colecionismo na obra de Nimuendaju. Tratarei adiante de alguns elementos retirados de uma pesquisa documental que, junto com parte da bibliografia recente destinada ao etnólogo, podem apontar para novas possibilidades de repensar este colecionismo em sua carreira. Ao final do artigo tentarei realizar um contraponto com outro antropólogo que dedicou enormes esforços para a coleção e o estudo da cultura material, William Fagg (1914-1992), cujos resultados foram bastante distintos daqueles alcançados por Nimuendaju. Penso que, desta forma, será possível testar algumas hipóteses sobre como o trabalho de constituir coleções etnográficas, para este último, era mais do que meio de financiamento – o que me permitirá tecer algumas considerações sobre o campo antropológico da primeira metade do século passado no Brasil.

### **Um problema “germânico”, ou um problema “do campo”?**

Grupioni (1998), um dos autores que recentemente trouxe novos dados para analisar a obra e a carreira de Nimuendaju, documenta exemplarmente a importância das relações por ele estabelecidas junto a instituições de pesquisa museológicas estrangeiras e nacionais para o financiamento de suas viagens de campo. Não é preciso retomar em profundidade o argumento desenvolvido por Grupioni, mas destaco-o para introduzir o tema de reflexão deste texto. É interessante lembrar que, segundo o autor, é possível relacionar a mudança de status desfrutada por Nimuendaju face aos institutos nacionais, de “*coleccionador particular*” para “*pesquisador associado*” (Grupioni, 1998, p. 164; ênfase no original), ao seu progressivo distanciamento junto dos museus europeus (que até a segunda metade da década de 1930 lhe encomendavam coleções etnográficas para seus acervos).

Tal mudança de status ficou particularmente clara às vésperas da Segunda Guerra Mundial, quando as preocupações do Estado Novo com a soberania do patrimônio cultural nacional intensificaram-se, sobretudo por meio do trabalho do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil: instituição responsável pelo controle das pesquisas realizadas no país naquele momento. As relações de Nimuendaju com o Conselho, cordiais até o final da década de

1930, rapidamente se tornaram delicadas e frágeis. É este estado de tensão que serve de contexto para compreendermos a carta de Carlos Estevão de Oliveira, na epígrafe deste artigo.

O mal-estar que Nimuendaju passou a enfrentar quando estava em campo alcançou seu auge após o torpedeamento de navios brasileiros por submarinos alemães e italianos, durante todo o ano de 1942 – o que é atestado em diversas cartas do antropólogo a amigos e colegas, descrevendo a campanha “odiosa” promovida pelos “civilizados” contra a sua presença nas aldeias indígenas. Tal escalar de tensão resultaria, inclusive, na sua prisão naquele mesmo ano, na ocasião de sua terceira viagem junto aos Ticuna no Alto Solimões.<sup>3</sup> O episódio, se compreensível no contexto geopolítico pelo qual passava o Brasil, também deve ser pensado à luz das disputas que a própria presença de Nimuendaju, enquanto antropólogo interessado e defensor da “tradição” indígena (reprimida pelos brancos, donos dos barracões dos seringais), suscitava em campo, como sugere João Pacheco de Oliveira (1999).

Nimuendaju foi acusado de ser espião e de usar suas pesquisas etnológicas como um disfarce para a realização de levantamentos de informações estratégicas para os preparativos de ataques alemães. Foi colocado em suspeita, especialmente pelos órgãos de proteção e controle nas regiões em que realizava seu trabalho de campo na época – o que exigiu, por parte de Carlos Estevão de Oliveira, inúmeras intervenções em seu auxílio. Uma carta, de 1943, a um comandante do exército da região do Alto Solimões, em resposta a um pedido de informações sobre o etnólogo, exemplifica as difíceis condições sob as quais teve de trabalhar:

Estou respondendo o seu telegrama, urgente, datado de ontem, sobre o Snr. Curt Nimuendajú. Este Etnologo está, atualmente, aqui em Belém, onde mora desde 1913. Os encargos que lhe pesam sobre os ombros são de ordem unicamente científico. Desde 1933 que ele trabalha para este Instituto e o Museu Nacional, trabalhando, também, para Instituições Científicas da America do Norte desde 1935. Vencimentos certos ele não tem. De 1935 a 1940 Instituições Americanas davam-lhe cem dolares por mês, tendo ele, como recompensa, a obrigação de lhes remeter estudos sobre organizações sociologicas e crenças religiosas das tribus indigenas que, porventura, visitasse. Em 1941, aqueles auxílios falharam um pouco tendo em 1942 ele recebido, por intermedio deste Museu, somente 500 dolares que lhe foram fornecidos pela Fundação Rockefeller. Além desses proventos, tem ele recebido do Museu Nacional e deste, pela venda de coleções etnograficas, diversas importancias. A situação atual dele, portanto, é a que já dei a entender: Trabalha para o nosso Museu, Museu Nacional e Instituições científicas da America.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> *Cartas do Sertão: de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia; Assírio & Alvim, 2000, p. 308.

<sup>4</sup> Estevão de Oliveira ao “Iltre. Coronel Jaguaribe de Matos”, 7 de janeiro de 1943. Arquivos Curt Nimuendaju, Museu Paraense Emílio Goeldi. É interessante notar que o diretor do Goeldi faz questão de destacar o vínculo de Nimuendaju com duas instituições nacionais e uma americana – de um país aliado, portanto.

Não há espaço aqui para desenvolver uma reflexão mais extensa sobre este momento crucial da carreira de Nimuendaju. No entanto, a menção a tais obstáculos é suficiente para melhor situar os esforços por ele depreendidos para continuar realizando suas pesquisas etnográficas e formar as coleções que foi incumbido de constituir. E talvez o aspecto de sua trajetória mais notadamente mobilizado para torná-lo alvo de vigilância e mesmo intimidação tenha sido sua origem germânica (nasceu Curt Unkel, em Jena, Alemanha). É desta forma que devemos entender as tentativas de Carlos Estevão de Oliveira de contornar ou evitar eventuais problemas junto às autoridades brasileiras, se valendo, para tanto, do envio de inúmeras cartas de apresentação e recomendação – e, a partir de 1942, também intercedendo quando os conflitos já estavam instaurados. Destacar a naturalização de Nimuendaju e o fato de trabalhar para uma instituição nacional era uma forma estratégica de minimizar a suspeita que a ascendência alemã despertava.<sup>5</sup>

Mais do que mal-entendidos ou suspeitas e acusações compreensíveis em um contexto de guerra, o que está em jogo, aqui, é a necessidade de analisar as possibilidades encontradas por Nimuendaju para atuar como etnógrafo, na primeira metade do século passado. Ou seja, também está envolvido o que bem poderíamos descrever como um desafio de constituição de prestígio e respeito, acadêmico e institucional – que inegavelmente contribuem para tais possibilidades de trabalho.

Mesmo que a importância de Nimuendaju para a etnologia brasileira nunca tenha sido colocada em dúvida, desde sua morte, a caracterização do que exatamente consiste essa importância parece variar sensivelmente – especialmente em relação à sua capacidade de analisar o enorme volume de dados que acumulou por décadas. Não seria de todo incorreto lembrar que a famosa distinção de Lévi-Strauss (1996) acerca da divisão entre etnografia, etnologia e antropologia replica de alguma maneira na valorização (ou não valorização) do trabalho sertanista de Nimuendaju. Constantemente lembrado como um “autodidata” (Laraia, 1988), “sem grande aparato teórico” (Schaden, 1968), há uma recorrente descrição de seu trabalho como consistindo de uma excelente etnografia, no sentido estrito do termo. Um capítulo reservado à relação com Nimuendaju, na autobiografia de Robert Lowie (1959), com quem se correspondeu por mais de 10 anos (e cuja relação possibilitava algum financiamento de pesquisa e a possibilidade de publicar trabalhos nos Estados Unidos), é significativo desta espécie de divisão do trabalho intelectual.<sup>6</sup> Não obstante,

---

<sup>5</sup> É interessante notar que a carta de 1941 já indica a existência de problemas no campo mais de um ano e meio antes da declaração de guerra à Alemanha pelo Brasil (em agosto de 1942), mas que pode ser compreendida face ao progressivo alinhamento político e militar do governo de Getúlio Vargas junto aos Estados Unidos e à pressão exercida para que fosse terminada a neutralidade com os países do Eixo (Alves, 2005).

<sup>6</sup> Sobre a parceria entre ambos, Lowie, após elogiar a precisão do registro etnográfico de Nimuendaju, o que facilitava seu trabalho de desenvolver o potencial teórico dos dados, lembrou: “Às vezes me parecia injusto que eu pudesse ficar sentado confortavelmente em casa, enquanto ele adentrava rios perigosos, se arrastava através de florestas tropicais, ou visitando sem sucesso tribos que haviam sido quase dizimadas por epidemias de sarampo” (Lowie, 1959, p. 121. Tradução minha).

também parece haver uma tentativa de relativizar o caráter “obreiro” de seu fazer antropológico. Curiosamente, uma das primeiras, em 1955, foi realizada pelo próprio Lévi-Strauss (1998) – que também recebeu, quando ainda fazia parte da missão francesa da Universidade de São Paulo, a admiração recíproca do colega (Souza e Fausto, 2004).<sup>7</sup>

É importante, portanto, ter claro que refletir sobre os desafios encontrados por Nimuendaju para financiar suas pesquisas, significa também delinear o contexto do campo antropológico então em constituição na primeira metade do século passado, uma vez que em sua trajetória parecem se expressar mecanismos específicos da institucionalização das ciências sociais no Brasil. Ou seja, os entrecruzamentos das relações estabelecidas entre os poucos pesquisadores, as poucas instituições e oportunidades de financiamento existentes que nos fala Corrêa (2013). Ou melhor, a trajetória de Nimuendaju nos permite lidar com as formas pelas quais os esforços de estabelecer a antropologia como ciência, tal como vislumbrados nas universidades européias, encontraram expressão no Brasil. Sobretudo se lembrarmos que este era um momento em que se procurava estabelecer a necessidade de um treinamento teórico aprofundado para a realização da pesquisa de campo, tomada como base da produção do conhecimento antropológico, desde ao menos as pesquisas de Malinowski (Clifford, 1998). Isto significou desqualificar viajantes e missionários como cientistas etnógrafos, o que torna compreensível o fato de que o prestígio logrado por Nimuendaju reflita as contradições e disputas do campo acadêmico.

### **A importância do colecionismo**

Se é claro que acompanhar o trabalho de Nimuendaju nas décadas de 1920, 1930 e 1940 nos permite refletir sobre a importância do financiamento de suas pesquisas etnológicas, de “maior prestígio” acadêmico, através da venda de coleções etnográficas para museus estrangeiros e nacionais, também é preciso estar atento para os contextos mais amplos nos quais a produção antropológica era realizada naquele período. Desde o descortinamento das relações nem sempre corteses das instituições nacionais (entre si e em relação ao Conselho de Fiscalização) até o estudo das tensões da geopolítica brasileira do governo Vargas, temos delineado um campo em constituição que fornece sentido à experiência de Nimuendaju no interior da antropologia brasileira. É assim que devemos compreender, por exemplo, a insistência (antes inexistente) de somente remeter aos museus estrangeiros artefatos indígenas que já existissem, como duplicatas, em instituições nacionais, aumentando as dificuldades para a continuidade da colaboração com os museus europeus

---

<sup>7</sup> Melatti (1985) é mais minucioso e destaca o período em que Nimuendaju realizou suas pesquisas Jê como o referente a uma maior maturidade, dando a seus escritos um formato “mais acadêmico”.

(Grupioni, 1998). O mesmo podendo ser dito com relação às disputas entre o Museu Paraense Emílio Goeldi e o Museu Nacional no Rio de Janeiro pela posse das coleções formadas por Nimuendaju.

Grupioni também descreve as disputas, posteriores ao desligamento de Heloísa Alberto Torres (1895-1977) como membro do Conselho junto ao Museu Nacional, no começo da década de 1940, entre o órgão federal e Nimuendaju. Existem inúmeras cartas trocadas entre representantes do Conselho, Carlos Estevão de Oliveira, Heloísa Alberto Torres e Nimuendaju, que atestam as desconfianças com relação à origem germânica deste último. Especialmente no tocante às determinações de que as coleções etnográficas coletadas deveriam ser remetidas ao Rio de Janeiro, para que fosse então decidido seu destino – o que desagradou sobremaneira o representante do Conselho no Pará, Carlos Estevão de Oliveira.<sup>8</sup> Os problemas também passaram a existir entre os dois museus, como fica claro em carta do diretor do Goeldi a Heloísa Alberto Torres, de abril de 1944, a respeito de um pedido para partilha de uma coleção de artefatos Apinajé, assunto antigo entre as partes envolvidas:

Relativamente ao trabalho do Curt sobre os Apinayé adquirido pelo Museu, devo dizer-lhe, antes de tudo, que jamais cometeria a injustificável deselegancia de admitir que um seu oferecimento ao nosso Museu não se revestisse da nobreza que caracteriza todos os seus atos. Acho, entretanto, muito difícil resolver o problema a seu contento. Primeiro, porque já consta do acervo do Museu a aquisição daquele trabalho; segundo, por muito desejar que o Instituto que me cabe dirigir tenha, também, a grande satisfação de publicar uma parcela da “maior riqueza da nossa literatura etnográfica”. Daí, a dificuldade de conciliar as nossas vontades, muito embora, como bem sabe, não me seja agradável deixar de atender a um seu desejo.<sup>9</sup>

Em outra carta, ao Comandante do Serviço de Navegação do Amazonas e Administração dos Portos do Pará, Accioli Doria, depois de destacar o trabalho que Nimuendaju iria realizar na região do Alto Solimões, a coleta de uma coleção etnográfica e outra de material botânico, novamente lembra da naturalização do antropólogo e o fato de trabalhar para instituições em nada relacionadas aos países do Eixo. De modo a se certificar que não houvessem dúvidas sobre tais credenciais, cita um discurso de Vargas:

Faço-lhe este pedido por ser o mesmo extremamente justo e baseando-me nos ensinamentos do nosso Presidente que ainda no seu ultimo discurso que pronunciou no dia 7 do corrente declarou: “Os nacionais de países com os quais estamos em guerra, que aqui vieram e construíram seus lares de forma regular e honesta, nada

<sup>8</sup> Por exemplo, carta de Carlos Estevão de Oliveira para Heloísa Alberto Torres, de 28 de fevereiro de 1942. Arquivos Curt Nimuendaju, Museu Paraense Emílio Goeldi.

<sup>9</sup> Carlos Estevão de Oliveira para Heloísa Alberto Torres, de 24 de abril de 1944. Arquivos Curt Nimuendaju, Museu Paraense Emílio Goeldi.

devem reçar enquanto permanecerem entregues ao trabalho, obedientes á lei e prontos a colaborar nas atividades defensivas deste país.”<sup>10</sup>

Assim, se considerarmos as disputas institucionais entre Museu Nacional e Museu Emilio Goeldi, por um lado, e as preocupações getulistas com a soberania nacional, de outro, então talvez possamos começar a desconstruir e relativizar alguns pressupostos em relação à obra e ao trabalho de Nimuendaju. A hipótese é a de que, mais do que simples forma de financiamento, o colecionismo de Nimuendaju contribuiu para a própria formação de sua imaginação antropológica, mas também o modo que encontrou para atuar no campo antropológico brasileiro da primeira metade do século passado.

### **Cultura material, prestígio e um contraponto**

De forma a deixar mais clara a perspectiva que procuro adotar, já delineada com a breve apresentação sobre o material coletado no acervo do Museu Goeldi, procurarei realizar nesta parte do artigo uma reflexão sobre estes dados aliados às considerações sobre Nimuendaju. Para tanto, retomarei brevemente o dilema do colecionismo no contexto atual e, na sequência, trarei à baila alguns elementos da obra de outro antropólogo cuja carreira também esteve indelevelmente ligada ao estudo de cultura material – mas cuja trajetória, de prestígio “mais evidente”, possibilita matizar a reflexão: William Fagg. Penso ser possível, então, apontar algumas considerações finais sobre possibilidades futuras de pesquisa.

Tal como afirmado anteriormente, pouco ganharíamos em repetir as informações biográficas de Curt Nimuendaju, já oferecidas por muitos autores que se dedicaram ao estudo de sua trajetória. Entretanto, é interessante destacar uma possível influência do romantismo alemão na formação da etnologia praticada no Brasil republicano (Faulhaber, 2013) como mote para abordar o colecionismo de Nimuendaju sob uma nova luz. De fato parece evidente que o antropólogo tinha como fundamento de análise a história, linguística e material, para o estudo de uma cultura, ao que aplicava uma geografia antropológica de matriz germânica (Nimuendaju, 1981). Ou, como Luiz de Castro Faria denominou, a respeito da antropologia brasileira da primeira metade do século passado, a “prática profissional do etnógrafo estava fortemente ancorada numa tradição que tomava *espaços* como

---

<sup>10</sup> Carlos Estevão de Oliveira para Accioli Doria, 16 de setembro de 1942. Arquivos Curt Nimuendaju, Museu Paraense Emilio Goeldi. Continua Estevão de Oliveira: “Ora, se assim é, nenhum motivo ha para que não se dê todas as garantias a um Cientista, naturalizado brasileiro, casado com brasileira e que trabalha para Instituições nacionais devidamente licenciado pelos poderes competentes e auxiliado por uma Fundação Americana, como é a Rockefeller”. O diretor do museu se refere à Jovelina Nascimento Nimuendaju (1902-1972), que recebeu ajuda financeira da instituição depois da morte de Nimuendaju. Desde o final de 1960 Jovelina Nimuendaju também contou com uma pensão de Cinco Mil Cruzeiros, paga pelo governo, “como homenagem do Estado do Pará e à Região Amazônica pelo ilustre etnólogo” (Diário Oficial do Estado do Pará, Ano LXIX, n. 19554, de 10 de março de 1961).

lugares das manifestações concretas das variações raciais e culturais” (Faria, 1984, p.238; ênfase no original).<sup>11</sup> Isto lhe possibilitava criar uma cartografia etnológica muito apreciada por outros antropólogos, mas não era de fato algo inusitado na produção científica brasileira da época (Françozo, 2007). Palavras e coisas eram ótimos indícios dos trânsitos etnológicos, passíveis de serem identificados por tais pistas. As provas de conexões históricas entre pessoas e povos, que poderiam lhe faltar através do estudo linguístico, poderiam ser supridos por achados materiais.<sup>12</sup> Trata-se, enfim, de situar a relação deste antropólogo com instituições museológicas no interior de um debate mais amplo sobre representação e produção do conhecimento – o que pode nos devolver reflexões suficientes para analisarmos o trabalho com a cultura material em sua carreira.

Fabian (1998) nos sugere que, talvez, o mal estar atual no interior do campo antropológico acadêmico em relação ao ato de colecionar objetos etnográficos, bem como à sobrevivência dos museus que os expõem, pode começar a ser compreendido a partir da análise da crença de que haveria uma razão naturalista no passado destas instituições e nas motivações que guiaram as ações e os olhares dos colecionadores. Origem esta nunca de fato resolvida, teoricamente, com a crise na ciência antropológica, pós-descolonização, na segunda metade do século passado – mas que promoveu, fora dos museus, antes locais fundamentais para a formação do antropólogo (Boas, 1907), uma reflexão sobre a produção do conhecimento. Até mesmo o embaraço em admitir que se recebeu e pagou para a aquisição do objeto do conhecimento (no caso, um artefato indígena, o equivalente ao dado etnográfico para os estudos de cultura material) nos indica, segundo o que podemos depreender do argumento de Fabian (2010), que a reflexão do pressuposto acerca de uma ciência neutra está por detrás da crescente suspeita em relação ao ato de colecionar. Acrescentaria que isto é reforçado, atualmente, sobretudo porque já não é mais preciso recordar que colecionar é também classificar segundo pressupostos que, no caso, são herdeiros do saber colonial. Ou seja, se está criticando o discurso colonial, se este discurso ainda é construído nas mesmas bases da história natural universal.

O que gostaria de explorar, entretanto, não é como Nimuendaju poderia ser considerado um homem de seu tempo, uma espécie de canal para explicitar as práticas e teorias da etnologia de influência germânica da virada do século XIX para o XX – ainda que isso possa ser verdade e seja de fato necessário circunscrever o culturalismo “salvacionista” de Nimuendaju. O que gostaria de apontar

<sup>11</sup> Faria na verdade amplia a herança geográfica da antropologia brasileira no período, destacando autores europeus e americanos com preocupações acerca das áreas culturais nos estudos etnológicos.

<sup>12</sup> Em carta para Mansur Guérios, de 3 de novembro de 1944, Nimuendaju lembra de uma conversa que teve com Harald Schultz um ano antes, quando este lhe mostrou uma foto de uma “índia Chavante”, que encontrou em um posto Kaingang. Este evento, segundo Nimuendaju, poderia atestar a sobrevivência de uma índia “Xavante-Otí” se pudesse ser verificado na foto “o distintivo da tribo: Um furo comprido paralelo à beira exterior da orelha” (Guérios; Nimuendaju, 1948, p. 216). Nimuendaju afirma que já em 1909, em decorrência de um pedido de Von Ihering para identificar eventuais representantes deste grupo, só encontrou alguns poucos indivíduos já quase sem falar a língua, o que impingia à “descoberta” de Schultz grande importância.



é a possibilidade de que, mais do que considerar Nimuendaju, e toda uma tradição romântica naturalista da qual fez parte, como apenas produtores de coleções, dado um certo conhecimento etnológico, talvez seja possível pensar como ele e sua obra foram formados por uma intrincada rede.<sup>13</sup> Uma rede de financiamento possibilitada pela relação com instituições acadêmicas e museológicas, mas também pela forma como sua presença em campo, bem como a possibilidade de formar coleções, por exemplo, era negociada localmente e nacionalmente.

Parece ser interessante seguir algumas pistas deixadas pelo próprio Nimuendaju acerca de sua posição sobre os objetos coletados em suas viagens. Neste sentido, suas anotações de campo e os relatórios entregues junto com as coleções etnográficas que forneceu ao Museu Goeldi, bem como as descrições sobre os usos dos objetos fotografados e desenhados por ele nos permite traçar algumas considerações. Nestes relatório Nimuendaju buscava explicar como os objetos eram feitos, em que contextos eram utilizados, ao mesmo tempo em que buscava denunciar o risco de seu desaparecimento.<sup>14</sup> É claro que havia uma preocupação no caráter de cientificidade na coleta da cultura material, relativizando uma possível separação da materialidade do objeto, da materialidade do contexto de sua existência, tão criticada nas exposições descontextualizadas dos museus etnográficos (Fabian, 1998). Entretanto, tal procedimento também significava que tais objetos eram encarados como evidências materiais dos interesses etnográficos que moviam as pesquisas antropológicas – e não, como poderia ser o caso, de obras de arte singulares, o que nos levaria para reconsiderações radicais da importância da cultura material para Nimuendaju.

Na realidade, tal parece ter sido o pressuposto também das instituições que financiavam a coleta destes objetos, se tomarmos as determinações do Conselho de Fiscalização de que apenas objetos idênticos poderiam ser enviados para fora do país como evidência de que, se há um autêntico patrimônio cultural a ser preservado, este não é de uma autenticidade que poderíamos designar de artística. Isto é, se, por artístico, consideramos os aspectos singulares e estéticos que, mesmo abrigando a possibilidade de uma investigação acerca de padrões culturais (ou então da autoria individual), estão inescapavelmente associados e determinados às condições de capitais simbólicos. Capitais estes atribuídos por sua inserção e circulação em um campo artístico e no mercado (Bourdieu, 1996). O que não significa, creio, rejeitar definições distintas sobre arte para além das

---

<sup>13</sup> E, certamente, mais do que tratar tais coleções como meios para um fim. Ou seja, como financiamento de pesquisas etnológicas “sérias”, com coleta de dados e não de objetos, ou então com coleta de informações lingüísticas e mitológicas valorizadas no campo antropológico moderno.

<sup>14</sup> No relatório referente à coleção Ticuna que coletou em 1941, por exemplo, Nimuendaju nos informa sobre o Curare: “A arte de preparar o curare está hoje quasi esquecida entre os Tukuna do Brazil onde apenas um homem ainda a exerce. Os componentes são em numero de 10. O principal, a raiz da Euphorbiacea gorè é raspado no matto e posto de infusão (n. 8) em casa. O ultimo ingrediente são coleopteros (n. 9). As infusões são condensadas sobre fogo lento e retirando constantemente o sedimento que se forma. O fabrico dura uns 10 dias”. Arquivos Curt Nimuendaju, Museu Paraense Emílio Goeldi. Oliveira (1999) traz mais informações sobre o interesse de Nimuendaju no curare, nesta que foi a segunda viagem aos Ticuna.

delimitações sociais e culturais que lhes informam (Gell, 1998). Ou seja, não há porque acreditar que, se oferecidas as condições necessárias, “objetos etnográficos” não poderiam ser considerados “arte primitiva”, ou mesmo “arte” – com as consequências que estas mudanças trariam para curadores, negociantes, financiadores e colecionadores.

Chamo atenção para este problema que interessa há anos antropólogos e historiadores da arte porque ele expõe a miríade de fatores que estão associados às relações de Nimuendaju com as coleções que formou. Pensemos, então, sobre os tais pressupostos teóricos que guiam as ações dos colecionadores e estudiosos, acrescentando um outro elemento: a da experiência destes no interior deste processo, o que desloca a univocidade do princípio de verdade do conhecimento e das representações. Ou seja, no momento em que os pressupostos das relações de Nimuendaju com os museus e com o campo antropológico podem ser desnaturalizados. Ou, ainda, nas formas pelas quais Nimuendaju lidava com o colecionismo, que conseguem expor o que Joan Scott chama de uma relação mediada entre as ideias e as coisas, contextualizando as categorias desta relação (Scott, 1998).

Se tomarmos as informações fornecidas por João Pacheco de Oliveira (1999), de que uma relação de amizade e confiança também ocorria concomitantemente às trocas materiais estabelecidas entre Nimuendaju e as populações indígenas, então temos que estas preocupações sobre a importância da cultura material que deveria ser preservada e devidamente registrada indica mais do que a prática de uma ciência etnológica natural, racional. A coleta e a produção do conhecimento (e das coleções) devem ser analisadas em uma complexa relação de afetação mútua ocorrida em campo. O que é deveras evidente atualmente, após as incontáveis críticas acerca das condições de produção do conhecimento no encontro etnográfico e a relevância das relações entre antropólogo e interlocutores de pesquisa (ou outrora “nativos” e “informantes”) para os resultados obtidos. Entretanto, é razoável pressupor que tais arranjos, bem como o que envolviam, era sabido (ainda que talvez não refletido) pelos sujeitos em questão – antropólogo e demais agentes, brancos e indígenas.

Creio que isto fica evidente nos inúmeros exemplos de declarações de admiração acerca da beleza de um ritual ou de um artefato por parte de Nimuendaju. Entretanto, a importância simbólica das coleções etnográficas também era percebida pelos brancos com os quais o antropólogo tinha que lidar em campo, nos episódios de tensão mencionados anteriormente, como fica claro em suas atitudes em relação ao etnólogo. Não é de outra maneira que devemos entender o episódio da destruição de uma coleção etnográfica, coletada por Nimuendaju e confiada a um seringalista, durante a segunda viagem aos Ticuna, em 1941, tal como relatado por este a Carlos Estevão de Oliveira em carta: a destruição das cerca de 400 peças era um recado claro do inconveniente que sua presença na região suscitava aos donos de barracões (Nimuendaju, 2000). Era, obviamente, um duro golpe à delicada economia que o antropólogo destinava à realização de seu trabalho de campo, já contada e utilizada a quantia recebida para formar a coleção encomendada. Mas também era uma

indicação, talvez um tanto indireta, de que o colecionismo de Nimuendaju era encarado por outros como de fundamental importância para o seu projeto de pesquisa e para sua atuação profissional, expresso em sua forma mais cristalina nas violentas disposições da política local – e confirmado pela política científica de então.

Parte de minha análise é decorrente da proposta dos organizadores de uma coletânea sobre artefatos etnográficos (Henare et. al., 2007), cujos autores estão interessados em pensar metodologicamente uma alternativa à cada vez mais consolidada crítica sobre museus e cultura material: como indicado, discursos sobre os esquemas classificatórios dos colecionadores, em um primeiro momento e, posteriormente, de curadores, diretores de museus, financiadores, agentes do Estado – todos formadores de antropólogos e também do público em geral. Tal alternativa consiste em partir da referida proposta – qual seja, levar ao limite a ideia de que é possível pensar em uma subjetivação das coisas, suspendendo com isso a esperança de uma objetividade científica (presente na lógica dos museus, mas também na crítica aos museus como discursos): de uma objetividade científica desconfiada da “ficção” impressa pela cultura aos usos e sentidos dos objetos.

Como afirmei anteriormente, não é preciso lembrar da contribuição de Nimuendaju à etnologia brasileira, como já foi atestado por inúmeros antropólogos – ainda que a própria análise desta contribuição, bem como das linhagens às quais se refere Viveiros de Castro (1987), sejam interessantíssimos pontos para uma reflexão sobre o campo antropológico nacional. O que rapidamente gostaria de lembrar, sem citar exaustivamente tais contribuições, é que a vida e a obra de Nimuendaju são marcadas por histórias e anedotas – as quais, as mais significativas, se referem, não por acaso, à sua infância e aos últimos anos de vida, culminando em sua morte um tanto quanto misteriosa (Laraia, 1988; Oliveira, 1999), que andam lado a lado, neste resgate, a duas quase unanimidades: a de que foi o maior dos etnógrafos, pela tenacidade incansável e pelo comprometimento com as populações indígenas que visitou; mas também que não foi um bom teórico – o que sua formação singular atestaria.

Talvez seja exatamente na importância que teve na defesa dos povos indígenas em contato que talvez possamos pensar o trabalho colecionista de Nimuendaju como um indício de que, diferente do que pode se pensar, a formação de coleções de artefatos para museus estrangeiros e nacionais não era apenas uma forma de financiamento para outras prioridades, nem somente um indício da antropologia de urgência da qual ele não foi o único representante. Se assim fosse, talvez não sairíamos da ideia de que era essencialmente um coletador: de informações, mas também de artefatos.

Sem me aprofundar nestas questões, gostaria agora de trazer um contraponto interessante que possibilita melhor identificar a trajetória singular de Nimuendaju: William Fagg. Ex-curador do Museu Britânico em Londres, vice presidente do *Royal Anthropological Institute*, Fagg também não

pode ser acusado de ter feito pouco trabalho de campo. Na verdade, passou mais de uma década viajando por diversos territórios do continente africano. Constituiu renome como um especialista em “arte primitiva”, como ele denominava os objetos etnográficos africanos que estudou – o que foi possível, em larga medida, por seu trabalho como colecionista. Entretanto, não sofreu dificuldades semelhantes às enfrentadas por Nimuendaju. E, o que é importante assinalar, quando a relação entre antropologia e museus decididamente passou a ser vista com suspeita, Fagg não teve seu renome acadêmico colocado em perigo, como no caso de seu contemporâneo alemão. Ou melhor, sua colaboração com museus não bloqueou suas possibilidades acadêmicas.

Na verdade, as estruturas do reconhecimento acadêmico africanistas não foram tão diferentes do contexto americanista neste período: ambas envolviam parcerias intelectuais e possibilidades de financiamento. E em ambos os contextos havia o receio de que o contato com a sociedade ocidental (no caso brasileiro, com a “sociedade nacional”) colocava em risco as culturas tradicionais estudadas por antropólogos. Em alguns de seus artigos, Fagg se mostrava ambigualmente preocupado, mas interessado na comodificação da arte primitiva, vendida em circuitos do mercado de arte e turístico. De qualquer forma, Fagg tendia a não privilegiar representações africanas produzidas pelo que considerava as lentes do colonialismo – trabalhando com o pressuposto da valorização da ideia de autenticidade que já encantava surrealistas europeus.

Essencialmente, a ideia de que uma análise formalista pudesse ser válida para o estudo de um objeto de cultura materializada, suscitava a perspectiva de que seria possível delimitar níveis de autenticidade. Museus, neste contexto, de fato parecem ter atuado como as instituições que melhor salvaguardariam uma cultura em risco, locais em que uma ideia quase civilizatória guiaria e possibilitaria o treinamento de cientistas sociais. Assim, tanto mais valorizados seriam os exemplos de cultura material que engendrariam as formas materializadas de uma cultura primitiva, imune a influências estrangeiras. Aqui temos também a utilização da fotografia como ferramenta para descrever e documentar precisamente, em diversos ângulos, os usos tradicionais das coisas, mas de uma maneira levada a uma potência nunca conseguida por Nimuendaju. No caso, no sentido de melhor capturar os traços da cultura que as produziu, não importando somente o contexto em que tais objetos eram usados ou mantidos. Culturas deveriam ser catalogadas em termos de estilo, forma e cor. As habilidades valorizadas por Fagg em um escultor, por exemplo, eram decorrentes de sua capacidade de engendrar as formas materializadas de sua cultura. Quanto mais imune a influências estrangeiras, melhor. Fagg, na verdade, teve a chance de desenvolver uma teoria do estudo da arte primitiva, investindo com afinco na análise dos objetos etnográficos nos museus como importantes ferramentas do trabalho do antropólogo. Isto lhe garantiu renome intelectual, via seu trabalho colecionista e documental (e, o que é importante, vistos ambos como partes de um mesmo objetivo). O mesmo não foi alcançado por Nimuendaju.

Um dado biográfico é importante de ser assinalado: Fagg nunca obteve educação formal em história da arte. Mas ele era constantemente convidado a escrever resenhas de uma grande variedade de livros e trabalhos que focavam em uma revalorização de formas de arte não ocidentais, aos quais aplicou seu treinamento antropológico obtido em Cambridge: ele era conhecido por valorizar a maior quantidade de informações de um objeto para análise possível. Seja seu uso ritual, ou aspectos técnicos; sua importância em sua cultura e sociedade; e, principalmente, estava interessado na identidade do autor, sua forma de especialidade e também estilo (Waterfield, 1994; Abiodun, 1994).<sup>1</sup> Assim procedendo, ele se distinguiu de uma tendência colecionista de artefatos não ocidentais que iniciou-se no começo do século passado em Paris, com o trabalho dos surrealistas que buscavam encontrar um caminho para uma experiência humana interior – que supostamente havia sido suprimida pela razão industrialista europeia (Breton, 1924). Era, certamente, uma tentativa de colocar a arte africana no “mundo da história da arte” (Trowell, 1956: 111), bem como aplicar o mesmo procedimento que um historiador da arte faria com uma obra ocidental para um trabalho de arte não ocidental.

Fagg realiza seu trabalho de campo nos anos 1950, depois de graduar-se em uma prestigiosa universidade no Reino Unido<sup>16</sup> e de trabalhar no Museu Britânico, onde ele era responsável pela seção africana. Na realidade, quando Fagg viajou pela primeira vez para o continente africano, ele já não era um estudante ou um antropólogo recém formado: ele tinha 35 anos e estava bem estabelecido em sua função no Museu (Stokes, 2003). A formação de uma coleção de objetos que ele doou para museus africanos e europeus era uma atividade que ele não necessitava realizar para completar sua educação formal, mas que teve o efeito de consolidar sua posição profissional.

Fagg também tinha relações próximas com artistas e negociantes de arte (Waterfield, 1994), o que possibilitou com que constituísse redes de colaboração que alcançaram instâncias governamentais – ele trabalhou, por exemplo, para o governo da Nigéria, para obter obras de arte para o Museu de Lagos, onde seu irmão Bernard trabalhava como diretor de antiguidades (Picton, 1994). É difícil dizer que Fagg era, ele próprio, um negociante de arte, porque seu trabalho era considerado como científico. Mas o financiamento para as pesquisas não podem ser separadas da constituição de seu renome, através da coleção de objetos de arte africanos e seu estudo (que figurou como sua principal contribuição para a antropologia). Fagg conseguiu conjugar, de maneira extremamente eficiente, as potencialidades do mercado de arte com as do campo acadêmico. Através

---

<sup>15</sup> Ele também usou suas viagens para a África como forma de buscar o paradeiro e informações sobre os artistas que fizeram os objetos dos acervos do Museu Britânico ou de outras instituições britânicas. Ou seja, atentando para um dos aspectos fundamentais para a possibilidade de existência de uma obra de arte: a autoria.

<sup>16</sup> É importante lembrar que Cambridge dividia com Oxford a hegemonia na antropologia britânica durante os anos de 1930 e 1940, quando Fagg lá estudou.

de uma posição estabelecida em uma instituição científica, por exemplo, foi possível que ele organizasse exposições de arte africana, seguidas pela publicação de catálogos, livros e artigos.

O contraste com a trajetória de Nimuendaju é evidente. Ainda que ambos tenham dedicado esforços para o desenvolvimento de uma antropologia que estava conectada ao estudo da cultura material, Fagg aliou análise etnológica à análise de aspectos estéticos importantes dos artefatos coletados (Fagg, 1973). O resultado parece apontar para a tendência, em um caso, de circunscrever as coleções etnográficas no interior do ofício etnológico, enquanto, no outro caso, em aliar, de uma maneira menos explicitamente hierarquizada, estudos de cultura material e teoria antropológica (possibilitado pela legitimidade alcançada nos campos científico e artístico).

Na verdade, a mesma distinção hierárquica em antropologia que produziu discursos que alocaram Nimuendaju em um nicho no interior do campo é tornada clara ao analisar alguns dos trabalhos de Fagg. Através de um estudo de formas e padrões, o antropólogo britânico buscou comparar obras de arte não ocidentais de maneiras que elas não fossem entidade etnológicas em si próprias. Ou melhor, diferentes fenômenos culturais poderiam ser comparados no interior de um quadro de análise mais amplo – de acordo com o desejo de Fagg de colocar estas obras de arte em grau de importância equivalente às obras de arte ocidentais. Este era um esforço etnológico ousado, mas que rendeu alguns paralelos promissores com os estudos sobre trânsitos culturais de Herkovits (ele próprio aluno de Boas, e conhecedor da tradição germânica que informou a etnologia sul-americana). Partindo de estudos sobre as conexões existentes entre o Brasil e a costa ocidental da África, por exemplo, Fagg relacionou as influências sociais e culturais mútuas entre os dois continentes através da comparação de formas, de estilos e padrões artísticos (Fagg, 1952).

O que interessava Fagg era um objetivo duplo: através de uma análise formal da arte não ocidental, entender seu lugar no interior da cultura na qual ela foi gestada (Fagg, 1973). Obviamente, quando analisamos o trabalho de Fagg não podemos deixar de lado o fato de que ele conseguiu articular uma eficiente rede de relações sociais que ultrapassavam o campo acadêmico em que ele já tinha uma posição prestigiosa e estável: o campo artístico, que informava pontos de convergência de relações com o contexto intelectual que produzia conhecimento científico. Isto tornou a ambiciosa teoria sobre arte africana, possível. Nimuendaju não tinha a mesma disposição, tanto biográfica, como de capitais referentes a campos com historicidades próprias, para se mover no interior do espaço social destes domínios disciplinares nem sempre justapostos (Bourdieu, 2008).

Seus lugares na história da antropologia são informados, mais do que gostaríamos de admitir, por discursos que os alocam de acordo com suas formações profissionais, em posições estruturadas de atividades mais ou menos valorizadas da disciplina. Ao conjugar antropologia comparativa com o estudo de objetos africanos como obras de arte, William Fagg conseguiu construir um espaço respeitável para seus livros e artigos. Em um período em que a antropologia buscou se distinguir do

campo dos museus e das galerias de arte, ao retirar prestígio da academia (mas sem depender inteiramente desta), ele encontrou maneiras de conseguir o melhor dos dois mundos.

Talvez estejamos na posição de realizar uma interessante comparação com o trabalho de Strathern (2013) e dar um outro passo. A partir da exposição da forma como a antropologia festeja ou condena seus autores, construindo a própria história da disciplina, a autora procura realizar sua análise não com foco em um suposto pioneirismo ou uma singularidade teórica destes autores, mas nos contextos em que suas ideias têm ou não sucesso de se firmarem junto ao seus leitores. Figuras centrais ou periféricas da antropologia cujas propostas podem não ser muito diferentes entre si, mas que ocupam espaços completamente distintos na historiografia científica por inúmeras razões.

Se pensarmos em algumas críticas que têm ganhado terreno na antropologia nas últimas décadas, acerca da persistente produção de conhecimento eurocêntrico, temos uma outra possibilidade de continuar a investir na importância da atividade colecionista para Nimuendaju – uma que não seja apenas uma sociologia dos espaços dos possíveis. Isto a despeito da crença na ciência que por ventura animasse a forma como tanto Nimuendaju, quanto os museus que o contrataram, concebiam a melhor maneira de descrever e analisar os artefatos de cultura material, bem como os seus significados, para a compreensão da sociedade que os produziu (ou seja, a possibilidade de realmente traduzir e analisar as representações da realidade nativa).

Desta forma, se como Henare, Holbraand e Wastell (2007) propõem – que pode ser interessante tratar metodologicamente uma não separação entre verdade e representação ou discurso, que implica em uma salvaguarda quanto ao risco de aplicar teorias que falham em iluminar processos e contextos diversos, para chamar atenção para a produtividade das relações estabelecidas segundo crenças e normas, sejam quais forem –, então talvez seja possível relativizar a ideia de que a obra e a experiência de Nimuendaju sejam apenas explicadas pela trajetória da formação errática e autodidata, na melhor das hipóteses. E que talvez nem seja preciso se perguntar se este era de fato mais etnógrafo ou mais etnólogo. Mas são estas próprias relações, estabelecidas entre pessoas, museus, coisas e as disputas no campo, que constituíram as formas pelas quais Nimuendaju atuava – e que talvez tenham desaguado na forma quase mitológica como é lembrado atualmente. Estes discursos classificatórios, enfim, não apenas retratam, ou representam, como afirmam vários críticos à museologia contemporânea, mas de fato criam algo. E, nesse sentido, talvez Nimuendaju não tenha apenas criado coleções por encomenda.

Se considerarmos a historicidade desta epistemologia ocidental como guia para compreender as reflexões sobre modos de representação, então de fato temos que, como diz Lilia Schwarcz (1989), classificar é conhecer e é dominar, e os museus são, na verdade, menos do que reproduções do real em que os objetos se originaram, mas uma representação das concepções das pessoas que os mantêm funcionando enquanto instituições. Entretanto, se o ato de colecionar e diferenciar pode ser

estendido a outras relações não previstas pelos arcabouços teóricos dos etnógrafos (ou seja, o risco do encontro etnográfico), talvez também possamos pensar sobre a possibilidade de que coleções não apenas refletem visões de mundo, mas as criam. Ou melhor, criam relações sociais. Seguindo essa crítica ao objetivismo etnográfico, teríamos de fato uma produção de disposições, teóricas e metodológicas, no encontro entre antropólogo e estes outros agentes, mas também de renome e diferentes possibilidades de trânsito no interior do campo acadêmico: reconhecimento e heranças intelectuais. Teríamos algo mais do que a velha crítica ao colecionador e ao curador de museu como agentes colonialistas – caídos em desgraça e rechaçados a todo custo pelos antropólogos e toda pessoa com bom senso. Poderíamos, desta maneira, pensar coisas e artefatos como não apenas continuidades e projeções das relações sociais das pessoas que as produzem, usam, coletam e expõem. Colecionar, assim, é mais do que simplesmente representar.

O que está sendo proposto, em consonância com a crítica metodológica citada, é que não seria necessário achar uma teoria que melhor explicasse a realidade, mas abrir a possibilidade de pensar em novas formas pelo que a etnografia traz e propõe. Reformulo a pergunta: podemos conhecer ou representar um objeto? Ou, estamos apenas refletindo apenas a nós mesmos nesta explicação? Estas são perguntas que parecem guiar os estudos da crítica aos museus como modelos de dominação de um discurso colonialista.

A crítica pode ser, também, à visualidade. Ou seja, a concepção de que o olhar é a base da produção do conhecimento, mesmo que as experiências alternativas às histórias de sucesso estabelecidas também reivindicuem uma verdade – o que, como nos lembra Joan Scott, tem o paradoxo efeito de nos mostrar como tais pressupostos são construídos. É evidente que isso não significa ignorar as relações de poder envolvidas no ato de colecionar, ou no de representar o outro e a si mesmo. Muito pelo contrário, se trata de uma política da experiência que nos ajuda a entender não só os desafios enfrentados por Nimuendaju, mas também o que podemos chamar de legado. Significa, igualmente, que os museus coloniais não são meros discursos e metonímias do projeto colonial.

Creio que não se trata de uma absurda leitura anacrônica e projetiva de uma antropologia contemporânea para a obra de Nimuendaju – que evidentemente não refletiu sobre como objetos etnográficos poderiam ser compreendidos destas outras maneiras. Entretanto, espero que estas considerações possam contribuir para as novas leituras sobre as formas como Nimuendaju conseguiu atuar como antropólogo, e como talvez novas possibilidades de leitura de sua obra possam constituir novas historiografias de nossa própria constituição enquanto disciplina.

Em um primeiro momento poderia parecer estranho comparar os dois antropólogos, Nimuendaju e Fagg, que, apesar de partilharem interesses comuns em cultura material e em coleções etnográficas, se distinguem por suas atitudes em relação aos objetos. Suas obras, por outro lado,



encontram sentido no contexto da suspeita acadêmica com o mundo dos museus: a crítica ao alinhamento com a empreitada colonial e etnocêntrica. O panorama tem mudado e a antropologia parece apreciar o estudo dos objetos etnográficos (por exemplo Aberti, 2005 e Bennett, 1994). Preocupações com patrimônio e preservação cultural acompanham os debates sobre as relações políticas da representação (Ramos, 2012). Os antigos informantes lutam pelo controle de sua cultura, o que muitas vezes significa retomar os objetos que os antropólogos costumavam coletar. Estas disputas podem ser vistas na crítica aos projetos multiculturalistas que, entretanto, parecem assegurar a continuidade dos projetos nacionalistas que os originaram (Price, 2007). Isto não significa, ao que me parece, retornar aos pressupostos de autenticidade (Carneiro da Cunha, 2010), mas implica explicitar as políticas de exibição e preservação.

Uma visita ao acervo etnográfico do Goeldi suscitou, em mim, uma redescoberta de Nimuendaju, via as coleções que ele mesmo formou, catalogou (e que ainda serve de base para o acesso aos artefatos guardados). Cada carta contando as dificuldades da coleção, cada relatório enviado sobre como aqueles objetos eram utilizados, e as próprias coleções que formou, produzem o etnógrafo que ele foi – e continuam a produzir, a cada revisita a estes objetos – refazendo a história do fazer antropológico, via a trajetória do antropólogo que criou tais coleções. É uma criação, arriscaria dizer, diferente do que aquele sentido constituído somente pelos textos deixados por Nimuendaju. Sobretudo no caso de alguém que notoriamente falou muito pouco sobre si, que rejeitava o fato de que sua trajetória e sua biografia fossem objeto de reflexão intelectual. Além do mais, se os objetos obviamente são os mesmos que foram coletados pelo antropólogo décadas atrás, em um certo sentido passam a ser algo mais. Ou melhor, passam a engendrar e produzir outros efeitos, em outros contextos – inclusive sobre o próprio Nimuendaju. Termino com uma citação de Nimuendaju, retirada de uma carta enviada a Carlos Estevão de Oliveira, em 15 de julho de 1942, sobre uma coleção Ticuna encomendada pelo diretor do Museu Goeldi. A carta, felizmente, parece confundir o que afirmei acerca das diferenças entre ele e Fagg, a respeito da maneira como ambos lidavam com as coleções e a cultura material em suas atividades como antropólogos, mais abrindo caminhos do que encerrando o argumento:

A coleção de figurinhas de tucumã para colares ficou bonita. É interessante que a índia, principal artista nesse ramo, me explicou que ela, além de gente e animais da fauna regional, representava também outros seres, tirados uns da pura fantasia e outros vistos em sonho: uma verdadeira artista!<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Nimuendaju (2000), p. 320.

## Bibliografia

- ABIODUN, Rowland. Understanding Yoruba Art and Aesthetics: the concept of Ase. *African Arts*, Califórnia, vol. 27, n. 3, p. 68-78 + 102-103, 1994.
- ALBERTI, Samuel J. M. M. Objects and the museum. *Focus – ISIS*, Chicago, vol. 96, n. 4, p. 559-571, 2005.
- ALVES, Vágner Camilo. Ilusão desfeita: a “aliança especial” Brasil – Estados Unidos e o poder naval brasileiro durante e após a Segunda Guerra Mundial. *Revista Brasileira de Política Internacional*, Brasília, vol. 48, n. 1, p. 151-177, 2005.
- BENNETT, Tony. The exhibitionary complex. In: DIRKS, Nicholas B.; ELEY, Geoff; ORTNER, Sherry (eds.). *Culture, Power, History: a reader in contemporary social theory*. N. Jersey: Princeton Univ. Press, 1994, p. 123-154.
- BOAS, Franz. Some principles of museum administration. *Science*, New York, vol. 25, n. 650, p. 921-933, 1907.
- BOURDIEU, Pierre. *As Regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1992]. 431 p.
- \_\_\_\_\_. *A Distinção: crítica social do julgamento*. Tradução de Daniela Kern e Guilherme F. J. Teixeira. São Paulo: EDUSP; Porto Alegre: Zouk, 2008 [1979]. 560 p.
- BRETON, André. *Manifestes du Surréalisme*. Paris: Gallimard, 1985 [1924]. 173 p.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. 440 p.
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: \_\_\_\_\_. *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX*. Organização e revisão técnica de José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. p. 17-62.
- CORRÊA, Mariza. *Traficantes do Simbólico & outros ensaios sobre a história da antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013. 472 p.
- FABIAN, Johannes. Curious & curiosity: notes on reading Torday and Frobenius. In: Schildkrout, Enid; Kleim, Curtis A. (eds.). *The Scramble for Art in Central Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 79-108.
- \_\_\_\_\_. Colecionando pensamentos: sobre os atos de colecionar. *Mana*, v. 16, n. 1, p. 59-73, 2010.
- FAGG, William. Notes on some West African Americana. *Man*, Londres, vol. 52, p. 119-122, 1952.
- \_\_\_\_\_. The search of meaning in African art. In: FORGE, Anthony (ed.). *Primitive Art and Society*. Londres: Oxford University Press, 1973, p. 151-168.
- FARIA, Luis de Castro. Depoimentos sem compromissos de um militante em recesso. *Anuário Antropológico de 1982*. Rio de Janeiro/ Fortaleza: Tempo Brasileiro/UFC, 1984.
- FAULHABER, Priscila. Conexões internacionais na produção da etnografia de Nimuendajú. *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 56, n. 1, p. 207-256, 2013.
- FRANÇOZO, Mariana. Os outros alemães de Sérgio: etnografia e povos indígenas em Caminhos e Fronteiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 22, n. 63, p. 137-152, 2007.
- GELL, Alfred. *Art and Agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998. 271 p.
- GRUPIONI, Luiz Benzi Donisete. *Coleções e Expedições Vigeadas: os etnólogos no conselho de fiscalização das expedições artísticas e científicas no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1998. 342 p.
- GUÉRIOS, Rosário Farani Mansur; NIMUENDAJU, Curt. Cartas Etno-Linguísticas. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, n. s., vol. 2, p. 207-241, 1948.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. Introduction: Thinking through things. In: \_\_\_\_\_. (orgs.). *Thinking Through Things: theorizing artefacts ethnographically*. Londres: Routledge, 2007, p. 1-31.
- LARAIA, Roque de Barros. As mortes de Nimuendaju. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 44, p. 70-71, 1988.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. História e Etnologia. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural*. Trad. de C. S. Katz e E. Pires. Revisão Etnológica de Júlio Cezar Melatti. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996 [1958]. p. 13-41.
- \_\_\_\_\_. *Tristes Trópicos*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 [1955]. 400 p.
- LOWIE, Robert. Field Work in Absentia. In: \_\_\_\_\_. *Robert H. Lowie, Ethnologist: a personal record*. Berkeley: University of California Press, 1959. p. 119-126.
- MELATTI, Julio Cezar. Curt Nimuendau e os jês. *Série Antropologia*, Brasília: UnB, 49, p. 1-25, 1985.
- NIMUENDAJU, Curt. Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju. Rio de Janeiro: IBGE; Ministério da Educação e Cultura; Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; Fund. Nac. Pró-Memória, 1981. 97 p.
- \_\_\_\_\_. *Cartas do Sertão: de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia; Assírio & Alvim, 2000. 396 p.

- OLIVEIRA, João Pacheco de. Fazendo Etnologia com os caboclos do Quirino: Curt Nimuendaju e a história ticuna. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999. p. 60-96.
- PICTON, John. A tribute to William Fagg, April 28, 1914 – July, 10, 1992. *African Arts*, Califórnia, vol. 27, n. 3, p. 26-29 + 100, 1994.
- PRICE, Sally. *Paris Primitive: Jacques Chirac's Museum on the Quai Branly*. Chicago: Chicago Press, 2007. 241 p.
- RAMOS, Alcida R. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 28, n. 10, p. 5-14, 1995.
- SCHADEN, Egon. Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendajú. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 3, p. 7-19, 1968.
- SCHWARCZ, Lília K. M. O Nascimento dos Museus no Brasil. In: Miceli, Sergio (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*, volume 1. São Paulo: Vertice, 1989, p. 45-67.
- SCOTT, Joan W. A Invisibilidade da Experiência. Tradução de Lúcia Haddad. Revisão Técnica de Marina Maluf. *Projeto História*, São Paulo, n. 16, p. 297-325, 1998 [1991].
- SOUZA, Marcela Coelho de; Fausto, Carlos. Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 47, n. 1, p. 87-131, 2004.
- STOKES, Deborah. Documentary Observations: the African photographs of William B. Fagg, 1949-1959. *African Arts*, Califórnia, vol. 36, n. 4, p. 58-71 + 95-96, 2003.
- STRATHERN, Marilyn. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. Tradução de Tatiana Lotierzo e Luis Felipe Kojima Hirano. São Paulo: Terceiro Nome, 2013 [1986]. 160 p.
- TROWELL, K. M. Resenha de FAGG, William. The study of African Art. *Allen Memorial Art Museum Bulletin*, vol. 13, n. 2. Oberlin, Ohio, 1956. *Man*, Londres, vol. 56, p. 111-112. 1956.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nimuendaju e os Guarani. In: NIMUENDAJU, Curt. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apocúva-Guarani*. Tradução de Charlotte Emmerich e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITEC; EDUSP, 1987, p. xvii-xxxviii.
- WATERFIELD, H. Working with William: Bill Fagg as consultant to Christie's. *African Arts*, v. 27, n. 3, p. 30-33, 1994.

Resumo: Este artigo procura contribuir para a análise da obra de Curt Nimuendaju, em especial acerca do colecionismo praticado pelo etnógrafo, no contexto de uma recente revalorização de seu lugar na história da antropologia brasileira. Procurar-se-á relacionar os desafios enfrentados por Nimuendaju para seu estabelecimento no campo acadêmico e a importância do estudo da cultura material, ao tomar sua experiência como forma de iluminar nossas próprias histórias de “criação e destruição” de renome na disciplina. Tal análise será possível com a realização de um contraponto com a trajetória de outro antropólogo preocupado com o trabalho de colecionismo, William Fagg.

Palavras-chave: Nimuendaju; colecionismo; cultura material; história da antropologia.

Abstract: This article aims to contribute to the analysis of the work of Curt Nimuendaju, specially his collectionist practice, in the context of a recent revalorization of his place in the history of Brazilian Anthropology. The challenges Nimuendaju faced when trying to establish himself in the academic field will be considered in their relationship to the importance of material culture, to cast light upon our own stories of “creation and destruction” of renown in the discipline. Such analysis will be made possible by considering the trajectory of another anthropologist concerned with collectionism, William Fagg, as a counterpoint.

Keywords: Nimuendaju; collectionism; material culture; History of Anthropology

Recebido em 13 de Dezembro de 2013  
Aprovado em 15 de Dezembro de 2013