



INTERCÂMBIO

## Nimuendajú, um pioneiro dos estudos empíricos da religião no Brasil?

### *Nimuendajú, a pioneer of empirical religious studies in Brazil?*

Stefan van der Hoek\*

**Resumo:** Curt Nimuendajú Unckel é conhecido como um etnólogo e linguista brasileiro de origem alemã que teve uma formação autodidata ao longo de sua vida. Ainda que sua obra ofereça impulsos importantes para os estudos de religião comparada e para a sociologia da religião, Nimuendajú ainda não é muito bem conhecido nestas searas. Este artigo trata de apresentar algumas importantes contribuições de Nimuendajú para os estudos das religiões. Para esse propósito, será examinado o período inicial de produção de Nimuendajú (1914-1926), no qual o interesse na ciência da religião se torna particularmente visível. Em paralelo, uma troca de cartas entre Nimuendajú e o etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg (1872-1924) é consultada e oferece informações sobre o genuíno interesse de pesquisa de Nimuendajú.

**Palavras-chave:** Curt Unckel Nimuendajú. Religião indígena. Etnologia. História da religião no Brasil

**Abstract:** Curt Nimuendajú Unckel is well known as a Brazilian ethnologist and linguist who acquired his scientific skills in a self-taught manner over the course of his life. In doing so, Nimuendajú found his way into academia with work that offers important impulses for comparative religion and the sociology of religion. However, Nimuendajú has hardly been received in religious studies to date. Therefore, this paper will focus on and present Nimuendajú's achievements in religious studies. For this purpose, the early period of Nimuendajú's upbringing will be examined (1914-1926), in which the interest in religious studies becomes particularly visible. In parallel, an exchange of letters that Nimuendajú had with the German ethnologist Theodor Koch-Grünberg (1872-1924) is consulted and provides background knowledge on Nimuendajú's genuine research interest.

**Keywords:** Curt Unckel Nimuendajú. Indigenous religion. Anthropology. History of religion in Brazil

## Introdução

Na história da antropologia brasileira, Curt Nimuendajú (nascido como Curt Unckel) ocupa uma posição privilegiada como representante do seu “período heroico” (década de 1920-1930), antes da institucionalização da antropologia no Brasil (Cardoso de Oliveira, 1998, p. 44; p. 129; Cardoso de Oliveira, 2018, p. 234; Schröder, 2018, p. 67; Welper, 2020, p. 671). Na ciência da religião, a reputação de Nimuendajú é fundamentalmente diferente. Isso tem a ver, entre outras coisas, com o fato de que a ciência da religião se descreve como um conhecimento que explora a religião e como ela se manifesta

---

\* Doutorando pela Faculdade de Ciências Sociais e Psicologia (UNI-Jena, Alemanha). ORCID: 0000-0003-1056-0530 – contato: [stefan.van.der.hoek@uni-jena.de](mailto:stefan.van.der.hoek@uni-jena.de)

concretamente no mundo, em seus contextos socioculturais e históricos. Além disso, é difícil alocar Nimuendajú nos períodos clássicos da formação da ciência da religião.

Se seguirmos Tworuschka, a ciência da religião apenas tardiamente registrou que a história da religião é contínua e, portanto, somente após a morte de Nimuendajú, na segunda metade do século XX, prevaleceram novos paradigmas de pesquisa que se concentram na pesquisa empírica qualitativa de campo e estão cada vez mais preocupados com as “religiões atuais” e os fenômenos religiosos do presente (Tworuschka, 2011, p. 9). Ainda que Durkheim já tivesse realizado pesquisa de campo entre os aborígenes da Austrália e esta fosse amplamente aceita pela ciência da religião e pela sociologia da religião, outras vozes permaneceram bastante marginalizadas.

Como campo científico, os estudos das religiões buscam ser entendidos como de outras disciplinas científicas, tais como sociologia, etnologia ou psicologia. (Usarski, 2014, p. 139). Sendo assim, Nimuendajú não pode e não deve ser entendido e lido neste artigo como um cientista da religião em seu entendimento moderno. Nimuendajú não se concentra exclusivamente no fenômeno da religião, como ocorre numa concepção moderna dos estudos científicos religiosos (Usarski, Reuter, 2021, p. 221). Contudo, ainda que a religião não seja o objeto central de pesquisa no trabalho de Nimuendajú, ela é uma variável dominante em suas obras.

Nimuendajú explorou, com um interesse amplo, culturas, línguas e sociedades das diversas comunidades indígenas, nas quais mitos, sonhos e contos de deuses, espíritos e demônios desempenham um papel central tanto para as sociedades quanto para seus respectivos indivíduos. Nimuendajú foi autodidata em seus métodos e pesquisas e nunca frequentou um curso acadêmico. Com uma formação de artesão, ele foi capaz de encontrar seu caminho no discurso científico de sua época e foi apreciado por suas análises astuciosas. Nimuendajú desenvolveu um trabalho metodológico semelhante ao do antropólogo Lévi-Strauss. Enquanto antropólogos como Claude Lévi-Strauss e etnólogos como Bronislaw Malinowski receberam reconhecimento na ciência da religião por seu trabalho pioneiro e métodos de pesquisa sobre povos sem escrituras (Tremlett, 2014; Waardenburg, 2017), porém, Nimuendajú ficou esquecido em muitas disciplinas e raramente recebeu a atenção que seu trabalho merece. Também Robert E. Lowie, que teve contato próximo e manteve trocas regulares com Nimuendajú, tornou-se conhecido na ciência da religião através de sua pesquisa *Myths and Traditions of the Crow Indians* (Waardenburg, 2017, p. 552). Curt Nimuendajú Unckel tornou-se mais conhecido e respeitado nos campos da etnologia e da linguística (Schröder, 2011, p. 147), tendo sido mencionado por Malinowski e Pritchard no campo da etnologia brasileira quando se trata do desenvolvimento de métodos antropológicos (Cardoso de Oliveira, 1998, p. 88). Embora não tenha estabelecido uma “escola” de pesquisa própria, Nimuendajú deixou uma legião de admiradores e liderou uma tendência que marcaria gerações de etnólogos brasileiros que o sucederam: uma preocupação com o destino da população indígena do país (Welper, 2020, p. 671).

O tema da primeira publicação monográfica de Nimuendajú foi a religião e a cosmovisão dos Apapocúva-Guaraní. Seu trabalho, nos primeiros tempos, se concentrou fortemente em mitos religiosos e narrativas históricas de interpretação do mundo; foi apenas ao longo do tempo que o seu foco mudou para descrições linguísticas e questões

culturais de coexistência (Schröder, 2018, p. 68). Essa mudança de enfoque pode ter ocorrido antes por motivos extrínsecos que por motivos intrínsecos. A principal razão que pode ter causado tal mudança de enfoque parece ter sido econômica. Nimuendajú trabalhou como *freelancer* a maior parte do tempo. Ele não teve um contrato permanente e raramente recebeu uma renda regular. Em tempos de isolamento acadêmico, especialmente durante as duas guerras mundiais, Nimuendajú dependia de trabalhos precários para sobreviver, por exemplo, trabalhando na construção de estradas. Nas cartas que trocou com vários cientistas europeus e norte-americanos, Nimuendajú aparece frequentemente tentando vender as suas exposições e seus dados de pesquisa. Nimuendajú manteve correspondência volumosa com os mais diversos especialistas em temas indígenas de vários países, aos quais ele ofereceu seus serviços, artefatos e dados acadêmicos. Ainda hoje é difícil sistematizar e atribuir claramente as contribuições acadêmicas de Nimuendajú (Dungs, 1991, p. 41).

Além das pesquisas básicas de Nimuendajú e das descrições das religiões indígenas, seus métodos etnológicos são de particular interesse para a história das tradições na ciência da religião. A ciência da religião depende de uma diversidade de métodos e está, portanto, na interface com outras disciplinas (Stern, 2020, p. 140). Neste sentido, o trabalho de Curt Nimuendajú Unckel oferece uma base interessante e estimulante para o diálogo metodológico entre as disciplinas de etnologia, linguística e ciência da religião. Embora as realizações acadêmicas de Nimuendajú em etnologia e linguística sejam amplamente conhecidas, este artigo, após uma breve apresentação biográfica, descreverá as realizações de Nimuendajú no campo da ciência da religião. O foco será o período inicial de seu trabalho acadêmico, as publicações entre 1914 e 1926, e seu valor metodológico para os estudos das religiões. Uma característica importante da abordagem metodológica de Nimuendajú é o agnosticismo metodológico com o qual ele aborda a religião de comunidades indígenas.

Para apresentar tais contribuições do trabalho de Nimuendajú, este artigo tem por fontes materiais publicados (monografias, artigos em revistas científicas e artigos de jornais deste período) e, também, materiais inéditos pertencentes ao Arquivo Carls Zeiss, em Jena, Alemanha; cartas mantidas pelo Arquivo Koch-Grünberg da Universidade de Marburg, Alemanha, além de outros materiais como listas de publicações e informações coletadas por colaboradores em arquivos brasileiros. Para a pesquisa no Brasil, recebi apoio do Instituto Martius-Staden em São Paulo, a cujo pessoal eu gostaria de agradecer muito sinceramente.

## **Nascido e criado em Jena, Alemanha**

Curt Unckel (o seu nome de nascimento) nasceu em Jena, Alemanha, em 17 de abril 1883. Seu pai, Julius Unckel, foi inscrito no registro batismal como comerciante. A mãe de Unckel era Marie Ludwig Herrmann. Naquela época, Jena era uma cidade moldada pela universidade, onde Friedrich Schiller, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Johann Gottlieb Fichte já haviam lecionado; nela, Karl Marx e muitos outros pensadores de renome receberam seus títulos de doutor. Durante a infância e a juventude

de Unckel, Ernst Haeckel foi professor de História Natural em Jena. Heckel foi um protagonista nas ciências da natureza e fez importantes contribuições para o estudo da evolução. O seu aluno Emil Goeldi tornou-se um conhecido cientista natural no Rio de Janeiro e em Belém do Pará, onde até hoje o Museu Goeldi é uma instituição única para o estudo da biodiversidade na Amazônia. Haeckel deu palestras públicas sobre temas de ciências naturais em Jena e serviu a um clima em que o intelectualismo e o conhecimento irradiavam da universidade para a população da cidade. Os industriais Carl Zeiss, Otto Schott e Ernst Abbe trouxeram, no século XIX, desenvolvimento e prosperidade para Jena através de suas indústrias e investiram na educação pública da cidade. Ernst Abbe doou uma grande biblioteca onde o jovem Unckel gostava de passar o tempo, estudando livros sobre indígenas e mapas da América.

Quando criança, Curt Unckel tornou-se órfão e cresceu com a sua meia-irmã, Olga Ludwig, na casa da sua avó, Luise Weber. Mais tarde, Unckel e sua meia-irmã viveram com sua tia Berta Weber. A casa de sua avó ficava nas imediações da casa do famoso professor Ernst Haeckel. Biógrafos de Curt Nimuendajú especulam que esse ambiente próximo do professor mundialmente famoso pode ter inspirado o desejo e os interesses do jovem Curt Unckel (Baruja, 2014, p. 13).

Egon Schaden, que ainda foi capaz de entrevistar testemunhas contemporâneas, como amigos e parentes de Curt Nimuendajú, também confirma a admiração do jovem Curt Unckel pelo Prof. Ernst Haeckel (Baruja, 2014, p. 13; Dungs 1991, p. 15). Unckel foi um aluno numa escola chamada *Stoysche Erziehungsanstalten*, um colégio de prestígio em Jena, ao qual Nimuendajú provavelmente deveu seus bons conhecimentos de gramática e de latim (Dungs, 1991, p. 15). Em sua dissertação, Dungs argumenta que as decisões de Nimuendajú podem ser rastreadas até os livros que ele leu quando criança e adolescente em Jena e que o clima da cidade teve uma influência importante em sua decisão de viver como um explorador (Dungs, 1991, p. 20). Em sua infância, Unckel passeou nas grandes florestas ao redor de Jena, brincou com canoas no rio Saale e teve uma imaginação fértil, sendo descrito na escola como um aluno desfocado e sonhador (Capeller, 1962, p. 13-14.).

Unckel, que estudou com atlas na sala de leitura da biblioteca pública, foi capaz de memorizar as topografias e os nomes das cidades no Brasil tão bem que pôde se lembrar delas quando adulto, conforme ele escreveu após sua imigração para amigos em Jena (Capeller, 1962, p. 15). Aqui, sua memória fenomenal já fica evidente, algo que mais tarde seria particularmente útil para sua pesquisa de campo.

Depois de terminar o liceu, Unckel foi trabalhar na próspera empresa de lentes de câmara do industrial Carl Zeiss, onde foi treinado como mecânico óptico (Dungs, 1991, p. 15). Unckel foi descrito como não sendo um funcionário particularmente interessado e, diz-se, contava frequentemente a seus colegas sobre seus planos de emigrar para São Paulo (Capeller 1962, p. 15; Dungs, 1991, p. 16)<sup>1</sup>. Quando se aproximava

---

1 O arquivo pessoal da empresa Carl-Zeiss tem uma pequena entrada sobre Curt Unckel registrada sob a inscrição BACZ 23714 e diz: Unkel, Curt – data de nascimento: Jena 17.04.1883 – Religião: Protestante. – Casado: não – Residência: Jena – Profissão: Mecânica [Aprendiz] – Entrada na empresa: 10.04.1899 – Saída da empresa: 14.05.1903 – Comentário: para o Brasil.

do seu vigésimo primeiro aniversário, pediu dinheiro emprestado à sua meia-irmã mais velha e disse aos seus amigos que iria viajar para o Brasil, ainda a tempo de escapar ao alistamento (Welper 2020, p. 672; Capeller, 1962, p. 12). Equipado com uma pistola e uma espingarda, Unckel emigrou de Jena, Alemanha para São Paulo, Brasil (Capeller, 1962, pp. 16-17).

### **Unckel torna-se Nimuendajú: início da atividade no Brasil e contato com as comunidades indígenas**

Quando Unckel chegou a São Paulo, em 1903, ele tinha 20 anos e trabalhou, no começo, como vendedor em uma loja de ferramentas em Santa Ifigênia, em São Paulo (Dungs, 1991, p. 18). A loja estava localizada na Rua Florêncio de Abreu e pertencia a Ricardo Naschold, que também era de origem alemã. A loja ficava perto de uma escola alemã e de uma igreja luterana. Unckel, que não teve nenhum contato prévio com a língua portuguesa, primeiro se orientou para a comunidade alemã em São Paulo e se integrou temporariamente lá.

Unckel logo fez suas primeiras incursões na natureza e juntou-se a expedições aventureiras (Dungs, 1991, p. 19): menos de um ano após sua imigração para o Brasil, em 10 de janeiro de 1904, ele anunciou aos amigos e familiares que ele ia se juntar a uma expedição para explorar o Rio Feio e, ao longo do caminho, libertar missionários católicos que haviam sido capturados por indígenas Coroados, os quais pertencem à etnia caingangue. A expedição aparentemente durou vários meses. Pouco se sabe sobre a viagem, mas é relatado que Unckel voltou com um lábio inferior perfurado como sinal de afiliação tribal indígena (Capeller, 1962, p. 17). Dungs também argumenta que Unckel começou a se interessar pela pesquisa sobre indígenas nessa viagem (Dungs, 1991, p. 19). Dungs coloca a data do início da pesquisa de Nimuendajú em 1905. Unckel realizou mais viagens e permaneceu entre os Apacocuva-Guarani no Estado de São Paulo até 1907. Foi lá que ele se familiarizou mais intensamente com os modos de vida dos indígenas e conduziu uma intensa pesquisa de campo (Dungs, 1991, p. 20). Naquela época, a religião das tribos indígenas era em grande parte inexplorada. Segundo Egon Schaden:

Quis o acaso que em 1905, apenas dois anos após a sua chegada ao Brasil, Curt Unckel entrasse em contacto com os Guarani do interior do Estado de São Paulo, uma tribo sôbre [sic] a qual existia abundante literatura, remontando até o século XVI, mas cuja religião era apesar disso muito mal conhecida. (Schaden, 1968, p. 8).

Não se sabe desde quando Unckel passou a usar o nome Nimuendajú, nome que significa *o homem que abriu seu próprio caminho*. Em 1912, Unckel já assinava as suas cartas com o nome Nimuendajú e publicou artigos científicos com este nome (Dungs, 1991, p. 20). Schaden relata que Unckel recebeu o nome em 1906 dos índios guarani, que o adotaram com toda formalidade no seio da tribo, batizando-o segundo os ritos de sua religião (Schaden, 1968, p. 8). Nimuendajú trabalhou para o Museu Paulista até 1915, coletando artefatos e desenhando mapas. Já em 1911, seu trabalho era apreciado por especialistas e reconhecido por Herman von Ihering, o diretor do Musuem, que escreveu:

De especial auxilio me foi o Snr. K[C]urt Unckel, amigo entusiasta e bom conhecedor dos índios, a quem muito agradeço o me ter desenhado o presente mappa. Da sua expedição em serviço do Museu no anno passado, e para o sudoeste do Estado de S. Paulo, provieram novas e importantes informações, que vieram corrigir em parte as anteriores. (von Ihering, 1911, p. 139).

Em 1914, Nimuendajú publicou seu primeiro grande trabalho científico, que trata em detalhes da base e da escatologia do movimento religioso indígena e que não deve ser entendido como um estudo antropológico exclusivamente cultural devido a seu conteúdo. Nimuendajú encontrou seu caminho na academia como um autodidata que tinha um interesse holístico pela cultura e por pessoas que não podem ser reduzidas a descrições culturais e étnicas; em particular, ele leva a religião em conta como uma realidade social. O conteúdo dessa primeira publicação de Nimuendajú será tratado com mais detalhes na parte seguinte deste artigo.

Em 1915, Nimuendajú emigrou de São Paulo para Belém do Pará. Lá, empreendeu expedições independentes, trabalhando como funcionário do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) ou como *freelancer* pelo Museu Paraense (Dungs, 1991, pp. 24-25), que havia sido criado anteriormente por Emílio Goeldi, aluno do famoso Prof. Heckel de Jena. Nimuendajú realizou escavações e vendeu exposições a museus para financiar sua modesta vida e suas expedições (Dungs, 1991, p. 26).

O período da Primeira Guerra Mundial foi extremamente difícil para Nimuendajú. Os contatos com as ciências etnográficas na Alemanha, bem como com os museus, chegaram a um impasse completo no período.

Em 1922, Nimuendajú casou-se com a lavadeira negra Jovelina do Nascimento (Dungs, 1991, p. 25). Junto com o casamento, Nimuendajú optou pela nacionalidade brasileira e registrou oficialmente o sobrenome Nimuendajú.

Em 1934, voltou à Alemanha para uma breve visita, quando se encontrou com sua meia-irmã Olga Ludwig em Hamburgo, a caminho para a Suécia. Ele também teria visitado Jena (Capeller, 1962, p. 24). A Fundação Carnegie havia patrocinado sua viagem a Gotemburgo, na Suécia, para classificar uma coleção de cerâmicas e outras exposições e realizar estudos de fonte no arquivo local. O encontro com a Alemanha nacional-socialista, porém, perturbou Nimuendajú (Dungs, 1991, p. 26).

A partir de 1935, após seu retorno ao Brasil, o eixo de contatos de Nimuendajú mudou para a América do Norte (Dungs, 1991, p. 26). Possivelmente, isso teve relação com o nacional-socialismo na Alemanha. Por outro lado, a entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial representou uma censura para os brasileiros de origem alemã.

O centro da vida de Nimuendajú era o Pará e a Amazônia, no norte do Brasil. Ali, realizou inúmeras expedições e pesquisou as línguas, lendas e mitos dos nativos. A visão de mundo e as religiões dos povos indígenas sempre desempenharam um papel central em suas pesquisas.

Em 1945, Nimuendajú foi encontrada morto perto de Santa Rita do Weil, durante uma expedição no rio Amazonas. A causa de sua morte permanece inexplicada e serve de material para especulações. Um obituário de Curt Nimuendajú, escrito por Herbert Baldus, apareceu na revista *American Anthropologist* em 1946. Lá, ele foi mencionado

junto com Koch-Grünberg como aqueles que provavelmente fizeram a maior contribuição ao estudo dos aborígenes brasileiros (Baldus, 1946, p. 238).

O principal impacto de Nimuendajú foi como um transmissor de línguas e mitologias indígenas. Ele é considerado até hoje como um dos mais importantes pesquisadores do povo Gê e o descobridor da cerâmica Tapajó (Born, 2007, p. 31). Na enciclopédia etnológica *Handbook of South American Indians*, foram publicados vários artigos de Nimuendajú sobre os tupi costeiros e amazônicos, índios do Gran Chaco e tribos do oeste da Bacia Amazônica.

### **Contribuições para a ciência da religião**

A seção seguinte apresentará um trecho das contribuições de Nimuendajú à ciência da religião. Até 1914, Nimuendajú se dedicava exclusivamente à pesquisa de campo e à produção de mapas ou relatórios. A partir de 1914, surgem suas publicações científicas maiores, apresentando seu interesse pela pesquisa sobre as religiões, práticas, mitos e lendas indígenas. Há uma maior constância e regularidade na produção de Nimuendajú no período entre 1914 e 1926. Durante esse período, ele trabalhou para o SPI e para Museu de Gotemburgo, entre outros. De 1928 até os anos 40, a produção de Nimuendajú é feita em menor escala. Ele tentou se manter ocupado com uma grande variedade de trabalhos para vários institutos, museus e órgãos de comissionamento, o que só lhe permitiu ter uma vida financeira limitada. Nimuendajú esforçou-se para obter todas as informações, objetos e artefatos que seus contatos nos EUA e Europa desejavam, sob as circunstâncias mais perigosas. Durante sua vida, ele foi contratado pelos museus e institutos etnológicos de Leipzig, Dresden e Hamburgo. Além disso, Nimuendajú realizou trabalhos comissionados para Robert H. Lowie nos EUA, que ficou conhecido por suas pesquisas sobre as religiões nativas americanas (Schaden, 1968, p. 11; Schröder, 2011, p. 148).

### **As lendas de criação e destruição do mundo**

Na época em que a Europa entrava na Primeira Guerra Mundial, um ensaio de um autor com o nome exótico de Nimuendajú, antes desconhecido na Europa, apareceu na *Zeitschrift für Ethnologie* [Revista da Etnologia], em Berlim. O artigo tem um total de 121 páginas e se intitula *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní* [As Lendas de Criação e Destruição do Mundo como fundamentos da religião Apapocúva-Guarani]. Este artigo é considerado o primeiro trabalho acadêmico de Nimuendajú, e foi traduzido postumamente para o português pela primeira vez no fim da década de 1980. A tradução foi feita por Charlotte Emmerich e Eduardo B. Viveiros de Castro.

Nimuendajú é reconhecido por ter imergido no mundo dos indígenas, seus mitos e lendas (Cripeller, 1962, p. 18). Ao revelar o trabalho de campo e descrever seu método em detalhes, o que Nimuendajú faz em seu artigo, torna-se evidente o quanto seu método seguiu de perto o processo de tornar-se nativo. Consciente de que suas interpretações precisam de validação intersubjetiva, ele escreve:

Ich habe stets wie ein Indianer unter Indianern gelebt und dabei, wenn auch nicht durchaus fehlerfrei, so doch vielleicht besser Guarani sprechen gelernt als mancher, der darüber mehr geschrieben hat als ich. Die Mythen, welche ich hier behandeln werde, habe ich unzählige Male teilweise, seltener ganz, nicht nur erzählen gehört, sondern auch selbst erzählt (Nimuendajú, 1914, p. 284).

Tenho sempre vivido como um índio entre índios; aprendi assim o Guarani, certamente com imperfeições, mas talvez melhor que muitos que escreveram mais sobre a língua do que eu. 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 (a tradução de Emmerich e Castro, 1987, p. 4).

A fim de não falsificar as narrativas subconscientemente e de tornar os resultados da pesquisa intersubjetivamente compreensíveis, Nimuendajú ouviu repetidamente as narrativas ditadas literalmente, e elas não foram posteriormente revisadas linguisticamente (Nimuendajú, 1914, p. 285). Nimuendajú foi auxiliado por três amigos indígenas com os quais conduziu o trabalho de campo em junho de 1913. Em suas descrições da composição do pequeno grupo de pesquisa, Nimuendajú faz questão de revelar e tornar transparentes as diferentes características das pessoas.

Meine Gewährsleute waren drei gute Freunde aus der Apapocúva-Horde, der ich selbst ja auch angehöre: der alte, konservative Guyrapaiju, der vielgereiste Tupäjü und besonders der religiös-schwärmerische Joguyrov (Nimeuandajú 1914, p. 285).

Meus informantes foram três bons amigos da horda dos Apapocúva, à qual eu também pertencço: Guyrapaijú, velho e conservador; Tupájú, muito viajado; e principalmente Joguyrovjý, o místico religioso (na tradução de Emmerich e Castro, 1987, p. 4).

O foco especial dessa pesquisa de Nimuendajú foi a religião e como ela é realizada sob as condições ambientes dos povos indígenas. Para gerar dados de pesquisa, Nimuendajú utilizou principalmente os próprios praticantes conhecedores da religião, que preferiu entrevistar e acompanhar durante as práticas:

Ich habe mit Vorliebe die Gesellschaft der Alten und besonders der Medizinmänner gesucht und mich mit ihnen viele Stunden lang über die alte Religion belehren las (Nimuendajú, 1914, p. 285).

Eu procurava de preferência a companhia dos velhos, principalmente a dos pajés, deixando-me instruir por eles, durante muitas horas, sobre sua velha religião (na tradução de Emmerich e Castro, 1987, p. 4).

O artigo teve uma resposta internacional, mas não teve o impacto que as descobertas e seu autor poderiam ter merecido, pois a Primeira Guerra Mundial eclipsou o interesse no tema de pesquisa de Nimuendajú no cenário de pesquisa de língua alemã. Egon Schaden escreveu sobre o artigo: "Nêle se mostra, de forma extraordinariamente viva, o papel das ideias religiosas, e, em especial, dos mitos da criação e da destruição da terra no destino dos índios Guarani a partir dos primeiros decênios do século passado" (Schaden, 1968, p. 10).

Nimuendajú começa por afirmar que as religiões tradicionais e as interpretações de mundo dos Apapocúva-Guarani foram preservadas apesar de muitos anos de tentativas missionárias dos jesuítas e ainda se apresentavam como fenômenos vivos nas



comunidades (Nimuendajú, 1914, p. 284). Nimuendajú relatou que um movimento religioso surgiu no início do século XIX, iniciado por líderes carismáticos, que continuou até a época atual do autor:

Durch Visionen und Träume inspirierte Medizinmänner traten als Propheten des nahen Weltuntergangs auf, sammelten in mehr oder weniger großer Zahl Anhänger um sich und begaben sich mit diesen unter Medizintänzen und Zaubergesängen auf die Suche nach dem „Land ohne Schlechtes“. Welches einige, der Tradition zufolge im Mittelpunkt der Erde, die meisten jedoch im Osten, jenseits des Meeres vermuteten. Nur so hofften sie dem drohenden Verderben zu entrinnen (Nimuendajú, 1914, p. 287).

Pajés, inspirados por visões e sonhos, constituíram-se em profetas do fim iminente do mundo; juntaram à sua volta adeptos em maior ou menor número, e partiram em meio a danças rituais e cantos mágicos, em busca da “Terra sem Mal”; alguns a julgavam situada, conforme a tradição, no centro da terra, mas a maioria a punha no leste, além do mar. Somente deste modo esperavam poder escapar à perdição ameaçadora (na tradução de Emmerich e Castro, 1987, pp. 8-9).

A Terra sem Mal foi descrita pelos índios como um lugar paradisíaco onde não se morre (Nimuendajú, 1914, p. 287). O Estado brasileiro, descontente com as novas migrações entre a população indígena, iniciou medidas concretas para transferir as tribos indígenas para reservas e impedir os movimentos migratórios (Nimuendajú, 1914, pp. 288-9). Além da pressão estatal com a qual os grupos foram confrontados, pragas e epidemias dizimaram adicionalmente as populações de tribos que surgiram através dos novos contatos migratórios. Na época da pesquisa de Nimuendajú, existiam apenas cerca de 100 pessoas desses diferentes grupos (Nimuendajú, 1914, p. 290).

Quando Nimuendajú realizou seu trabalho de campo, havia apenas remanescentes de várias tribos vivendo em reservas e ameaçados por doenças e invasões de outras tribos (Nimuendajú, 1914, pp. 292-3). Em 1905, uma nova tentativa de encontrar a Terra sem Mal foi empreendida, mas esta expedição também teve que ser abortada sem sucesso devido a adversidades (Nimuendajú, 1914, p. 293). Após essa descrição da situação, uma grande parte da pesquisa de Nimuendajú trata da religião e da interpretação contemporânea do mundo da tribo dos Apapocúva-Guarani. Do total de 121 páginas do artigo, 88 são dedicadas à religião. Isto mostra mais uma vez a grande atenção que Nimuendajú dedica ao assunto. Ele descreve primeiro o uso de símbolos cristãos, tais como cruzeiros, figuras sagradas e linguagem cristã, dos quais os índios se haviam apropriado e usavam como mecanismo de proteção contra ataques e assassinatos por parte dos brasileiros (Nimuendajú, 1914, p. 300).

Nimuendajú descreve vividamente como os sonhos influenciam o conhecimento dos indígenas e suas decisões (Nimuendajú, 1914, pp. 306-7), como os componentes individuais da alma agem na interpretação que os índios fazem do mundo e o que acontece com os componentes individuais após a morte, de acordo com a visão de mundo dos indígenas (Nimuendajú, 1914, pp. 308-9). As descrições de Nimuendajú vão além da mera repetição e colocam a narrativa em uma relação significativa para refletir sobre as ações dos indígenas e torná-las compreensíveis. Por exemplo, Nimuendajú descreve a narrativa da criação (Nimuendajú, 1914, pp. 316-8), na qual várias criaturas, como onças pintadas, mosquitos e animais venenosos, são descritas. Essas criaturas muitas vezes surgem das próprias histórias e não são em todos os casos rastreáveis a um deus

criador singular, como no cristianismo (Nimuendajú, 1914, p. 327). Nimuendajú entra em detalhes sobre o animismo apacuava (Nimuendajú, 1914, pp. 301-16) e trata da divinização de curandeiros individuais (Nimuendajú, 1914, pp. 327-9). Ele distingue criticamente as fontes das narrativas coletadas e as confusões de notas de várias lendas mais antigas (Nimuendajú, 1914, pp. 329-30). Suas descobertas são então refletidas com as de outros estudiosos, como o antropólogo sueco Erland Nordenskiöld (Nimuendajú, 1914, p. 330).

Após as complexas e extensas narrativas de criação nas quais se baseia a visão do mundo do grupo indígena e a interação de deuses, curandeiros e demônios, segue-se uma narrativa sobre a adoração do sol e da lua. De acordo com ela, as duas estrelas são entendidas como um par de irmãos que têm uma relação amorosa um com o outro.

In der Nacht kommt der Mond aus homosexuellen Trieben an das Lager seines Bruders, der ihn aber nicht zu erkennen vermag. In der folgenden Nacht stellt er jedoch eine Schale mit schwarz-blauer Genipapo-Farbe bereit und tupft diese de geheimnisvollen Besucher ins Gesicht, worauf er ihn dann am Tag als seinen (jüngeren) Bruder erkennt (Nimuendajú, 1914, p. 331).

Durante a noite a lua, movida por impulsos homossexuais, chega-se ao leito do irmão, que entretanto não consegue identificá-lo. Na noite seguinte, o sol prepara uma cabaça com tinta negro-azulada de jenipapo, que respinga no rosto do visitante misterioso. No dia seguinte, reconhece nele seu irmão mais moço (na tradução de Emmerich e Castro, 1987, p. 66).

Outra narrativa interessante é a profecia do fim do mundo no capítulo “Cataclismologia”, à qual Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro também se referiram recentemente (2019, p. 95). Na criação, o deus criador, que se chama Nanderuvuçu, havia criado um suporte para a terra e atravessou uma viga na direção leste-oeste e outra na direção norte-sul. Nanderuvuçu encheu as vigas de madeira cruzadas com a terra. A destruição do mundo é iniciada pelo irmão de Nanderuvuçu, chamado Nanderzquey, puxando lentamente a extremidade leste da viga de madeira na direção leste. Isto fará com que a terra no oeste perca seu apoio e caia gradualmente. Ao mesmo tempo, a terra começará a queimar de seu lado inferior no oeste e este fogo se espalhará sobre a terra (Nimuendajú, 1914, p. 332). A aniquilação do mundo é assim iniciada, continuando com um dilúvio e uma onça azul, uma poderosa divindade que descerá do céu e finalmente destruirá a humanidade (Nimuendajú, 1914, pp. 333-4).

Nimuendajú descreve como os Apocuava abandonaram completamente suas esperanças de um messias e a realização da Terra sem Mal após receberem notícias da cidade vizinha de Bauru, no Estado de São Paulo, em 1906, de uma de suas tribos, que parte do mundo havia desmoronado. Os índios estavam agora certos de que o fim do mundo havia chegado e que a profecia apocalíptica do fim do mundo seria cumprida (Nimuendajú, 1914, p. 335).

Embora Nimuendajú não dê muita atenção ao evento da mensagem transmitida de Bauru em si, e prefira se concentrar na história imediata do impacto das interpretações religiosas da mensagem, é de grande interesse para a ciência da religião e para a sociologia da religião perguntar sobre os eventos originais mais precisos e classificá-los. Embora aqui só seja possível especular sobre a mensagem original que o grupo indígena recebeu,

e mesmo que Nimuendajú provavelmente não tenha obtido informações mais precisas, artigos de jornais de 1906 no Estado de São Paulo indicam que ele foi noticiado em conexão com o terremoto em São Francisco em 18 de abril de 1906. O jornal *Correio Paulista* de 19 de abril de 1906, sob o título “Tremenda catástrofe”, noticia:

Despachos agora recebidos de Washington e de S. Francisco da California dizem que esta cidade acaba de ser quasi totalmente destruida por pavoroso terremoto. Sabe-se que ha centenas de mortos, attingindo a milhares os feridos. Os prejuizos são calculados em cerca de trinta milhões de dollars. Outra parte da cidade está ameaçada de ser devorada por medonho inçendio. Os bombeiros e populares trabalham desesperadamente. Novos despachos chegados á tarde de S. Francisco da California asseguram que a população daquela cidade está fugindo transido de pavor, receiando a replicação do terremoto. É horrível o espectacolo que apresenta a cidade que se acha a meio em escombros e presa das chammas (*Correio Paulista*, 19 abr. 1906).

A informação dos indígenas de que uma parte do mundo no ocidente havia caído e explodido em chamas permite, de acordo com minha hipótese, uma explicação óbvia para o evento mundialmente mediado e, portanto, aponta para a influência e incorporação de eventos catastróficos em reportagens globais sobre interpretações religiosas locais do fim do mundo.

Nimuendajú descreve que esse evento escatológico continuou a funcionar como uma imaginação viva entre a tribo indígena que esperava o fim do mundo num futuro próximo (Nimuendajú, 1914, p. 335). Esse evento é uma ocorrência particularmente curiosa e mostra como a globalização e a midialização podem inspirar imaginários religiosos e influenciar interpretações religiosas em tribos indígenas na periferia da chamada civilização de formas surpreendentes. A história persistia como notícia atual durante as novas visitas de Nimuendajú ao grupo em 1912, e os povos indígenas ainda esperavam o fim imediato do mundo (Nimuendajú, 1914, p. 335). Nimuendajú descreve que a tribo indígena não acreditava mais em nenhum futuro, nem tinha qualquer esperança de encontrar a terra sem mal, ao contrário estava apenas esperando a aniquilação do mundo chegar também até eles (Nimuendajú, 1914, p. 335).

## Os índios Palikur e seus vizinhos

Um extenso trabalho sobre os índios Palikur e suas tribos vizinhas foi publicado por Nimuendajú em alemão no ano de 1926. Embora também exista uma tradução francesa da pesquisa, ela ainda não está disponível atualmente em português. A pesquisa foi realizada por Nimuendajú em 1925 em uma expedição de cinco meses às margens do Rio Oiapoque (Amapá), no norte do Brasil. Naquela época, apenas 186 índios Palikur ainda existiam (Nimuendajú, 1926, pp. 15-16). Também nesse trabalho, o interesse pela religião e a transformação nos sistemas de crenças e cerimônias através do contato com a cultura e a religião cristãs se manifesta claramente. Em um capítulo separado, Nimuendajú descreve a religião e os rituais e festivais dos índios Palikur, que estão imbuídos de interpretações de significado religioso.

Nimuendajú descreve em detalhes os rituais, práticas e seres demoníacos que determinam a convivência social, a vida cotidiana e os festivais dos Palikur. Mesmo

conflitos bélicos com tribos vizinhas são, às vezes, sujeitos a sistemas religiosos de interpretação do mundo (Nimuendajú, 1926, p. 107). Embora os Palikur tivessem sido formalmente batizados no catolicismo romano por padres e jesuítas franceses e tivessem adotado símbolos cristãos, Nimuendajú observou que eles não tinham conhecimento das doutrinas cristãs e dos santos católicos (Nimuendajú, 1926, p. 87).

Na interpretação religiosa do mundo Palikur, existem três céus diferentes, bem como vários submundos nos quais o deus cristão pode coexistir com demônios e deuses indígenas (Nimuendajú, 1926, p. 87). O deus cristão, a quem o Palikur chama de “querido Deus”, vive no mais baixo dos três céus e tem lá seu espaço. Além das influências da religião cristã, existem outras ideias religiosas que podem ser incorporadas através da religião dos feiticeiros, que incluem vários demônios da montanha e da água (Nimuendajú, 1926, p. 87). O querido Deus se comunica com os demônios que vivem na Terra, estes se voltam com pedidos ao querido Deus, que lhes concede benevolmente os pedidos (Nimuendajú, 1926, p. 89). A vida das pessoas depende da benevolência dos demônios e é determinada mais pelo trabalho dos demônios do que pela providência divina. Assim, as pessoas têm a tarefa de fazer dos demônios amigos e aliados, a fim de se proteger das forças do mal. O relacionamento com o querido Deus não é de forma alguma posto em questão por isso, mas o querido Deus não tem nada contra estes relacionamentos entre demônios e humanos (Nimuendajú, 1926, p. 88).

Os feiticeiros aparecem como especialistas religiosos. Vários feiticeiros vivem dentro de uma comunidade e desfrutam de diferentes graus de popularidade. A popularidade de um feiticeiro depende de suas respectivas alianças e relações com os demônios, que variam no poder. Não parece haver nenhum treinamento formal para se tornar um feiticeiro, os assistentes podem ser nomeados *ad hoc* e atuar como feiticeiros assistentes (Nimuendajú, 1926, p. 92). Os feiticeiros aparecem principalmente no contexto de festivais e de cura (Nimuendajú, 1926, p. 91). Nimuendajú descreve em detalhes os rituais e objetos de conjuração espiritual (Nimuendajú, 1926, pp. 98-101.) e os relaciona com outras investigações de campo e relatórios de viagem de outros estudiosos (Nimuendajú, 1926, p. 100).

## Conclusões

Como demonstrei neste artigo, o trabalho de Nimuendajú é de interesse para os estudos da religião atuais, em primeiro lugar por causa de sua metodologia de trabalho de campo, na qual ele prescreveu que o antropólogo tem que ser um observador-participante na sociedade estudada. Neste sentido, o trabalho de Nimuendajú é de particular importância precisamente porque muitos dos grupos indígenas que ele pesquisou no Brasil estão agora extintos, extirpados ou aculturados, não tendo deixado registros. Assim, se torna óbvia a importância do trabalho de Nimuendajú, pois ele não apenas descreveu idiomas e coletou objetos culturais, como também registrou mitos e movimentos religiosos que teriam sido completamente esquecidos sem suas pesquisas.

Marcante em seu trabalho é o agnosticismo metódico. Nimuendajú não se preocupa em colocar as visões, sonhos e ideias dos povos indígenas em uma relação crítica com

sua realidade, nem se preocupa em colocar isto em relação a um entendimento europeu ou “civilizado” e, assim, fazer avaliações ou mesmo proselitismo. Nimuendajú descreve o entendimento religioso tal como ele é apresentado e interpretado pelos povos indígenas. Além disso, seus métodos de pesquisa mostram outros paralelos com os métodos fenomenológicos do estudioso das religiões Friedrich Heiler, que ajudam a explicar não apenas a aparência, mas também a percepção da religião nas comunidades. Assim como Heiler, Nimuendajú seguiu a abordagem controversa da ciência da religião de não compreender os fenômenos religiosos com padrões psicológicos e filosóficos, mas de levar a sério as facetas religiosas das pessoas e respeitar a reivindicação religiosa da verdade.

Essencial para o trabalho de Nimuendajú é que ele chegue nos grupos indígenas como um estranho, mas se integre de tal forma que, mais tarde, se sinta e se descreva como um dos seus, mas sem romper seu relacionamento com o mundo de onde veio. A contribuição de Nimuendajú para os estudos da religião como um fenômeno vivo é, portanto, inconfundível. Egon Schaden já notara um claro enfoque nos estudos da religião e mitologia no trabalho etnológico de Nimuendajú (Schaden, 1968, p. 13). Infelizmente, no decorrer do tempo, seu interesse pela religião foi um pouco eclipsado por uma maior ênfase em seus interesses etnológicos e antropológicos. Isto se deve principalmente ao fato de Nimuendajú ter sido mais amplamente recebido na etnografia e na linguística do que em ciência da religião. Nimuendajú pode ser entendido como um especialista histórico da subárea da etnologia, mas que pode contribuir para abordar o objeto multidimensional da religião de maneira interdisciplinar em termos instrumentais. Assim, o interesse multifacetado de Nimuendajú, que não é exclusivamente orientado e absorvido pela religião, seria mais compatível com a pesquisa moderna na sociologia da religião do que com os paradigmas da ciência da religião modernos:

Embora a ciência da religião esteja preocupada com a religião devido ao seu interesse imediato, áreas de estudo como a sociologia da religião prestam atenção às manifestações religiosas porque revelam algo sobre a sociedade; do ponto de vista da ciência da religião, em suma, a religião é o fim e não o meio da investigação (Reuter, Usarski, 2021, p. 211, tradução nossa).

Neste sentido, Nimuendajú não teve tanto o objetivo de entender a religião, mas de entender a dinâmica do seu desenvolvimento social ou histórico, como acontece também com a ciência da religião moderna (Reuter, Usarski, 2021, p. 211). O legado de Nimuendajú continua a ser o estabelecimento de métodos de investigação etnográfica para a ciência da religião socialmente manifestado em povos ágrafos. Neste sentido, Nimuendajú contribuiu para a necessidade de uma combinação metodológica adequada, que é, seguindo Reuter e Usarski, uma consequência do caráter plurifacetado do objeto da religião (Reuter, Usarski, 2021, p. 212).

Particularmente no processo dinâmico e na presença de crises agudas, podem ser identificados potenciais para o presente que permitem comparações intertemporais e inter-societárias sobre o papel da religião na superação de contingências. Em muitos casos, Nimuendajú não é a única fonte histórica, mas é uma fonte muito precoce de dados altamente relevantes para o estudo das religiões indígenas brasileiras. As pesquisas de Nimuendajú são extremamente úteis para a ciência da religião contemporânea e ainda precisam ser tornadas acessíveis.

**Referências**

BALDUS, Herbert. Curt Nimuendajú, 1883-1945. *American Anthropologist*, 48(2), p.238–243. <http://www.jstor.org/stable/663694> Acesso em: 4 fev. 2022

BARUJA. Curt Nimuendajú – O Alemão que virou Índio no Brasil, 2014. Disponível em: <[http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Apane-baruja-2014-curt/pane\\_baruja\\_2014\\_curt.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Apane-baruja-2014-curt/pane_baruja_2014_curt.pdf)> Acesso em: 2 fev. 2022

BORN, Joachim. Curt Unckel Nimuendajú – berühmt in Brasilien, fast vergessen in der Heimat? BORN, Joachim (Org.). Curt Unckel Nimuendajú – ein Jenenser als Pionier im brasilianischen Nord(ost)en. Wien: Praesens Verlag, 2007.

CAPELLER, Fritz. Der größte Indianerforscher aller Zeiten. Bad Salzungen: Selbstverlag, 1962.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O que é isso que chamamos de Antropologia brasileira? *Anuário Antropológico*, v. 10, n. 1, Brasília, pp. 227–246. 2018

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo. Brasília: Editora UNESP, 1998.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Entrevista com Roberto Cardoso de Oliveira. Realizado por Priscila Faulhaber. *BIB*, Rio de Janeiro, v. 48, n. 2, pp. 3-14, 1999.

CORREIO Paulista, 19 de abril 1906. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/pdf/090972/per090972\\_1906\\_15327.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/090972/per090972_1906_15327.pdf)> Acesso 2 fev. 2022.

DANOWSKI, Deborah & VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. In welcher Welt leben? Ein Versuch über die Angst vor dem Ende. Berlin: Matthes und Seitz, 2019

DUNGS, Günther Friedrich. Die Feldforschung von Curt Unckel Nimuendajú und ihre theoretisch-methodischen Grundlagen. Bonn: Holos Verlag, 1991.

VON IHERING, Hermann A. questão dos índios no Brazil. *Revista do Museu Paulista*, v. 8, p.112-140. [Inclui ‘Mappa Ethnographico do Brazil Meridional’, provavelmente de autoria de Curt Nimuendajú.] São Paulo: Typographia do Diario Official, 1911.

NIMUENDAJÚ, Curt. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní, in: *Zs. f. Ethnol.* 46, pp. 284–403, 1914.

NIMUENDAJÚ, Curt: As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani. Trad. (do original alemão) por Charlotte Emmerich & Eduardo Viveiros de Castro. Editora Hucitec, 1987.

NIMUENDAJÚ, Curt. Die Palikur-Indianer und ihre Nachbarn. Göteborg, 1926.

REUTER, Astrid / USARSKI, Frank. Demarcando as fronteiras da ciência da

religião: um esboço com referências à discussão epistemológica na Alemanha. REVER. v. 21, n. 1, Temática livre. pp. 209-229, 2021. DOI: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2021vol21i1a13>

SCHADEN, Egon. Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendajú. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo, v. 3, pp. 7-19. 1968.

SCHRÖDER, Peter. Curt Nimuendajú e os museus etnológicos na Alemanha. In: Revista Antropológicas, ano 15, vol. 22(1): 141-160, 2011.

SCHRÖDER, Peter. Curt Nimuendajú und die Xipaya – Eine Episode aus der Geschichte der deutschen und der brasilianischen Ethnologie. In: Bieker, Ulrich et al (eds.): Ich durfte den Jaguar am Waldrand sprechen. Festschrift für Mark Münzel zum 75. Geburtstag. pp. 65-86, 2018.

STERN, Fabio L. Metodologia em Ciência da Religião. Relegens Thréskeia pp. 138-160, 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/rt.v9i1.68867>

TWORUSCHKA, Udo. Religionswissenschaft – Wegbereiter und Klassiker. Köln: Böhlau, 2011.

USARSKI, Frank. História da Ciência da Religião. Ciberteologia, v.10 n.47, pp. 139-150, 2014.

WAARDENBURG, Jacques. “Robert H. Lowie”. Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology, Berlin, Boston: De Gruyter, 2017, pp. 552-558. <https://doi.org/10.1515/9783110473599-039>

WELPER, Elena. Interwar anthropology from the global periphery. Curt Nimuendajú’s correspondence with Robert Lowie and Claude Lévi-Strauss. HAU Journal of Ethnographic Theory 10(2): 670-680, 2020.

Submetido em: 25/05/2022

Aprovado em: 17/11/2022

Editor responsável: Fábio L. Stern