

## A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA ANTROPOLOGIA NO NORDESTE: UM TESTEMUNHO/EXPERIÊNCIA

Maria Rosário de Carvalho

 <https://orcid.org/0000-0003-2569-6254>

### RESUMO

O artigo, partindo do caráter memorialista e desdobrando as notas para a atividade “Conversa com o Autor”, durante a 43ª Reunião da ANPOCS, em 2019, e do esforço de produção do Memorial apresentado para o concurso de professor Titular, recupera o campo da antropologia praticada no Nordeste, com foco no contexto etnológico. A autora se apropria de forma reflexiva da sua formação, que tem seu ingresso na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, no departamento de antropologia e etnologia, no final da década de 1970, tendo percorrido anteriormente a licenciatura e o bacharelado em Ciências Sociais, no início da mesma década, sob a orientação do professor Pedro Agostinho. Reflete-se aqui os desafios e as restrições resultantes do período de repressão política. Refletindo-se sobre o campo da etnologia indígena, na Bahia, recupera-se a importância do projeto de pesquisa sobre as Populações Indígenas da Bahia, em 1971, e que é renomeado, em 1980, como Programa de Pesquisa sobre os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro. A hipótese defendida é que, apesar de se creditar uma mudança substantiva na Antropologia a partir da implantação dos primeiros programas de pós-graduação, quando se recupera o contexto etnológico – e a trajetória da autora é utilizado como material comprobatório –, pode-se constatar que se fazia antropologia desde o início do século XX, com um caráter de pesquisa científica, mesmo com o autodidatismo. Apresenta-se também, como elementos agregadores da hipótese, o processo de institucionalização da antropologia na região Nordeste, no Ceará e Pernambuco.

Palavras-chave: Antropologia, Autodidatas, Índios.

### THE INSTITUTIONALIZATION OF ANTHROPOLOGY IN THE NORTHEAST: A TESTIMONY/EXPERIENCE

#### ABSTRACT

The article, starting from the memorialist character and unfolding the notes for the activity “Conversation with the Author”, during the 43rd Meeting of ANPOCS, in 2019, and the effort of production of the Memorial presented for the competition of Full Professor, recovers the field of anthropology practiced in the Northeast, focusing on the ethnological context. The author appropriately reflects her education, which has her entrance at the Faculty of Philosophy and Human Sciences, at the Federal University of Bahia, in the department of anthropology and ethnology, at the end of the 1970s, having previously studied undergraduate and bachelor's degree in Social Sciences, at the beginning of the same decade, under the guidance of professor Pedro Agostinho. The challenges and constraints resulting from the period of political repression are reflected here. Reflecting on the field of indigenous ethnology, in Bahia, the importance of the research project on the Indigenous Populations of Bahia, in 1971, and which is renamed, in 1980, as a Research Program on the Indigenous Peoples of the Northeast Brazilian. The hypothesis defended is that, although a substantive change in Anthropology is credited from the implementation of the first graduate programs, when the ethnological context is recovered – and the author's trajectory is used as supporting material –, it can be seen that anthropology was done since the beginning of the 20th century, with a scientific research character, even with self-teaching. It also presents, as aggregating elements of the hypothesis, the institutionalization process of anthropology in the Northeast, in Ceará and Pernambuco.

Keywords: Anthropology, Self-Taught, Indigenous People.

# LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA EN EL NORESTE: UN TESTIMONIO/EXPERIENCIA

## RESUMEN

El artículo, partiendo del carácter memorialista y desdoblado las notas para la actividad “Conversación con el Autor”, durante el 43 ° Encuentro de ANPOCS, en 2019, y el esfuerzo de producción del Memorial presentado al concurso de Catedrático, recupera el campo de la antropología practicado en el Nordeste, con foco en el contexto etnológico. La autora refleja adecuadamente su formación, que tiene su ingreso en la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, de la Universidad Federal de Bahía, en el departamento de antropología y etnología, al final de la década de 1970, habiendo cursado previamente estudios de grado en ciencias sociales, a principios de la misma década, bajo la dirección del profesor Pedro Agostinho. Aquí se reflejan los desafíos y las limitaciones resultantes del período de represión política. Reflexionando sobre el campo de la etnología indígena, en Bahía, recupera la importancia del proyecto de investigación sobre las Poblaciones Indígenas de Bahía, en 1971, y que pasa a denominarse, en 1980, como Programa de Investigación sobre los Pueblos Indígenas del Nordeste Brasileño. La hipótesis que se defiende es que, si bien se acredita un cambio sustantivo en antropología a partir de la implementación de los primeros programas de posgrado, cuando se recupera el contexto etnológico -y se utiliza la trayectoria de la autora como material de apoyo-, se puede apreciar que la antropología se hizo desde principios del siglo XX, con carácter de investigación científica, incluso con autoaprendizaje. También presenta, como elementos agregadores de la hipótesis, el proceso de institucionalización de la antropología en el Nordeste, en Ceará y Pernambuco.

Palabras clave: Antropología, Autodidacta, Indios.

## INTRODUÇÃO

Este artigo, cujo caráter memorialístico o leitor perceberá, resulta de notas produzidas para uma pequena exposição apresentada na atividade “Conversa com o Autor”, da 43ª Reunião da ANPOCS, em outubro de 2019, e de certas ideias desenvolvidas em meu Memorial para promoção à classe E/professor titular da carreira do magistério superior, da Universidade Federal da Bahia, no final de 2015. Essas notas e ideias foram reelaboradas, visando a torná-las mais legíveis e interessantes para um Dossiê sobre a institucionalização da antropologia no Nordeste. Trata-se, é importante sublinhar, de uma visada dessa institucionalização a partir da minha experiência, pessoal/institucional, e, portanto, do recorte que eu imprimirei à narrativa.

No plano nacional, é consensual que, na década de 1960, com a implantação dos primeiros programas de pós-graduação em antropologia – o primeiro a ser implantado é do Museu Nacional/UFRJ, em 1968 –, tem início “a reprodução social dos antropólogos de maneira sistemática, formando o que hoje, retrospectivamente, se reconhece como gerações e descendências” (Peirano, 2000, p. 219). Na concepção de Antonio Candido, tratava-se do início de “uma *tradição* de saber que se distinguia das manifestações antecedentes, em que não havia continuidade de obras e autores, e em que esses últimos não estão cientes de integrar processo de formação” (Candido *apud* Peirano, 2000, p. 219).

Mariza Peirano está aludindo ao período no decorrer do qual é desencadeada a Campanha Nacional de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, no início do 2º Governo Vargas, que daria origem à CAPES<sup>1</sup> e, já em 1953, ao Programa Universitário (PgU), voltado para o fortalecimento do ensino superior em diversas áreas, e que atuaria como linha da CAPES junto às universidades e institutos de ensino superior. Professores visitantes estrangeiros foram contratados e estimuladas as atividades de intercâmbio e cooperação entre instituições, mediante concessão de bolsas de estudos e apoio a eventos científicos. Alguns anos depois, em 1965, o parecer do professor Newton Sucupira determinava que os cursos de pós fossem divididos em *stricto sensu* e *lato sensu*. O denominado Parecer Sucupira conceituou e institucionalizou a pós-graduação brasileira tal como se apresenta até os dias de hoje.

Para se constituir como antropologia em um contexto no qual a sociologia era dominante, a antropologia teve que desenvolver “um estilo *sui generis* de ciência social, no qual uma dimensão de alteridade assumisse a dupla função de produzir uma antropologia *no Brasil e do Brasil*” (Peirano, 2000, p. 219). Roberto Cardoso de Oliveira (1986, p. 230), por seu turno, enfatiza o que considera uma marca distintiva da antropologia brasileira, i.e., a preponderância do objeto real (índios, negros, sociedade nacional) sobre os objetos teoricamente construídos, do qual teriam surgido duas tradições: a da etnologia indígena e a da antropologia da sociedade nacional.

A configuração nacional, tal como grosseiramente esboçada, assumiria dinâmica distinta em cada contexto regional. A par da acentuada desigualdade inter-regional brasileira e suas implicações no plano da distribuição dos recursos, as características da história social de cada região e a posição de cada universidade, e das suas pós-graduações, no sistema de relações de força local, regional e nacional, determinariam contornos próprios para a formação dos antropólogos e para a produção antropológica.

Isso posto, retomo a minha experiência. O seu termo inicial será o do meu ingresso na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, departamento de antropologia e etnologia, em 1977, inserção que ocorreu pouco antes de defender a minha dissertação de mestrado no âmbito do mestrado em ciências sociais da UFBA, e se deveu, aparentemente, a um ato de confiança ou de reconhecimento de alguns professores do referido departamento, dos quais eu havia sido aluna. O mestrado havia sido antecedido pela licenciatura em Ciências Sociais e pelo bacharelado em antropologia, o 1º e o 3º sob o direto estímulo e orientação de Pedro Agostinho, chegado à FFCH, em 1971, após concluir também o seu mestrado em antropologia na UnB. Ele significou para a minha geração, e também para as subsequentes, uma referência fundamental.

---

<sup>1</sup> É imperativo lembrar que, em recentíssimo manifesto (03/07/2020), as Áreas de Avaliação da CAPES registram a repercussão negativa, na comunidade acadêmica – + de 4.400 programas de pós-graduação que atendem a + de 350 mil estudantes (dados de 2018) –, da profunda centralização da atual gestão do órgão, em meio à maior tragédia sanitária global da história no último século.

Fui a terceira mulher a ingressar no departamento. O desafio suscitado pelo forte movimento feminista desencadeado nessa década começava a repercutir no contexto acadêmico.

Eram os tempos duros da ditadura militar vivenciados no velho casarão do bairro de Nazaré, localizado próximo ao antigo centro da cidade do Salvador, e, subsequentemente, no velho prédio da “antiga Faculdade de Medicina”, no Terreiro de Jesus, e, finalmente, no velho casarão da rua Aristides Novis, Federação – um dos três *campi* da UFBA, em Salvador – onde ainda hoje está localizada a FFCH. Tempos de sobressaltos, intimidações e embates com a polícia, de muitos rumores e, sobretudo, de demonstrações de força por parte de uns e fraqueza por parte de outros diante das ameaças constantes. As notícias acerca de prisões e torturas de professores e estudantes suscitavam, simultaneamente, insegurança e espírito de desafio, a grande mola impulsadora dos mais intrépidos.

Uma das primeiras medidas do regime opressor, e que antecede o meu ingresso, teve como alvo a universidade pública. Entre 1964 e 1968, o tema da reforma universitária suscitou fortes discussões nas grandes passeatas. Nesse último ano, o governo decretou a Lei Nº. 5540, que fixava normas de organização e funcionamento de ensino superior, uma condensação de propostas diversas, mas cujos fins eram claros e explícitos: “modernizar” e despolitizar a Universidade brasileira: extinguir a cátedra vitalícia (apropriação do movimento estudantil); fim dos cursos seriados e matrícula por disciplinas (uma proposta original de Darcy Ribeiro, que foi engenhosamente utilizada pelo governo como instrumento de desbaratamento do movimento estudantil); criação de Institutos e departamentos; separação entre conhecimento técnico e conhecimento humano, entre Ciências Exatas e Humanidades; processo de privatização lenta e gradual do ensino (influência dos pedagogos americanos).

Se até então o universo da então denominada Faculdade de Filosofia da Bahia abrangia as ciências exatas, a pedagogia, as ciências sociais, a filosofia e as letras, com a Reforma de 1968 parte dos cursos é transformada em Institutos (Química, Física, Geografia, Letras, Ciências Biológicas e Matemática), parte em Faculdades (Educação e Jornalismo), e parte permanece na agora denominada Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Ciências Sociais, História e Filosofia). Foi o fim do projeto pedagógico de seu idealizador e fundador, Isaías Alves, de fazer da Faculdade de Filosofia um “centro integrado de altos estudos”, de atuação orgânica e coordenada, que reunisse “ciências puras”, ciências exatas, ciências sociais, letras e pedagogia.

Antes da minha inserção como docente, eu já me vinculara ao Projeto de Pesquisa sobre as Populações Indígenas da Bahia, criado, em 1971, por Pedro Agostinho. Até então reinava quase pleno desconhecimento, no âmbito da FFCH, sobre os Índios na Bahia e, conseqüentemente, sobre as condições efetivas para o desenvolvimento de uma etnologia indígena, não obstante se soubesse da existência de povos indígenas no estado.

Esse Projeto foi redenominado, na década de 1980, Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB), de modo a fazer jus à abrangência paulatina do Programa para o contexto etnográfico do Nordeste; uma espécie de ironia se considerarmos que, em 1971, a iniciativa de Pedro Agostinho poderia ser considerada – como, de fato, o foi – extravagante, uma vez que a própria etnologia no Brasil experimentava uma fase pessimista. A ausência de dados atualizados e o desinteresse etnológico em relação ao nordeste autorizavam a suposição de que na Bahia, e no Nordeste em geral, os Índios teriam capitulado às violentas investidas do capitalismo, salvo por alguns poucos grupos “aculturados”, indistinguíveis da população sertaneja vizinha, salvo “pela convicção de serem índios [...] fundamentado na ideia de uma origem, de uma natureza e de uma destinação comuns, que os distinguia como povo. [...]” (Ribeiro, 1972, p. 53). Em que pese o acento culturalista da perspectiva de Darcy Ribeiro, ela ressalta, tal como a de Max Weber (Weber, 1991, p. 270), o *sentimento subjetivo de pertencimento* a um grupo étnico conforme os diversos graus de univocidade desse sentimento na comunhão do grupo.

É preciso admitir, por outro lado, que o pessimismo vigente não era exclusivo dos trópicos. Como bem observa Marshall Sahlins (Sahlins, 1997, p. 42):

A antropologia é talvez a única disciplina fundada no princípio da coruja de Minerva: ela começou como uma disciplina profissional justamente quando [...] culturas exóticas estavam certamente se desintegrando (por “aculturação”) sob o assédio da ordem capitalista mundial [...].

Os construtos teóricos então utilizados, a maioria dos quais externamente inspirados, provavelmente colaboraram para o suposto da inevitabilidade das perdas culturais sem possibilidade de retorno: as culturas indígenas, tidas como frágeis, teriam sucumbido à poderosa tecnologia produtiva e militar dos colonizadores, transformando-se em simulacros. O conceito de áreas culturais, desenvolvido predominantemente por antropólogos americanos, ainda estava em voga, embora se reconhecesse que ele “oferecia certas dificuldades em sua aplicação às culturas indígenas do território brasileiro” (Galvão, 1960, p. 2).

Uma linha divisória passou a distinguir, por certo lapso temporal, os povos supostamente mais submetidos a perdas culturais, em geral visualizados como *misturados*, *integrados* e *aculturados* e, portanto, a um passo da extinção, e todos os outros que, não obstante a constatação da perda de certas tradições, são apreendidos menos negativamente. Ainda hoje há quem enfatize, e entre esses eu me incluo, o reducionismo estéril que representa esse dualismo e a necessidade de superá-lo.

Mas é preciso reconhecer que a década de 1970 produziria também uma especialmente importante inflexão ao suspender a barreira entre “sociedade” e “cultura”, “instituição” e “representação”, entre outras distinções durkheimianas, graças à antropologia de Lévi-Strauss. É justamente nessa guinada para a *relação* em detrimento da *substância* que Roberto Cardoso de

Oliveira criou a noção de fricção interétnica cujo foco, ao se deslocar para o sistema de relações sociais, toma em consideração as relações de conflito/poder então estabelecidas. O suposto prevalente é que a sociedade indígena mantém com a sociedade nacional adjacente relações de oposição, “histórica e estruturalmente demonstráveis”, no sentido de que a existência de uma tende a negar a da outra. Como o próprio autor enfatizou, não foi por outra razão que ele lançou mão do termo fricção interétnica (Cardoso de Oliveira, 1972, p. 87) em lugar de aculturação<sup>2</sup>.

Em seu artigo posterior “Por uma sociologia do campesinato indígena no Brasil”, Cardoso de Oliveira (1972, p. 145) afirma que os estudos desenvolvidos de acordo com a abordagem da fricção interétnica “oferecem evidências tais que nos permitem classificá-los como comunidades campesinas”, uma vez que compartilhariam um conjunto de características que tornariam secundárias as diferenças culturais ainda existentes. Interessado em um contexto comparativo que fosse representativo para a América Latina, ele contrasta, no tocante à autonomia, as comunidades indígenas na Meso-América com aquelas no Brasil, “especialmente aquelas classificáveis como campesinas”, para concluir que as últimas participam do status “de nações ocupadas” e seus indivíduos o de cidadãos de “segunda classe” (1972, p. 147).

Essa pretendida sociologia do campesinato indígena não floresceu, seguramente, porque não encontrou terreno adequado. Marcos Amorim (1970-1971), sob a orientação de Cardoso de Oliveira, no Museu Nacional, estudou os Potiguara da Baía da Traição/PB sob essa perspectiva, e a sua conclusão de que esses índios já se encontrariam em processo de proletarização devido à insuficiência de terras e à perda da identidade étnica se mostraria equivocada tanto para os Potiguara quanto para vários povos que, na década de 1980, vivenciariam franco processo de revitalização étnica e de retomada dos seus territórios.

O que se depreende dessas previsões sistematicamente negativas é que o contato intersociocultural era entendido como inapelavelmente nefasto para os Índios, o que parecia tornar desnecessária qualquer atenção mais detida aos efeitos por ele produzido, seja no tocante às organizações sociais, seja às consciências dos sujeitos sociais afetados. Esse entendimento talvez tenha sido a parte mais influente do legado dos grandes etnólogos – a exemplo de Nimuendaju –, para os quais o contato equivalia a um anátema.

A minha dissertação de mestrado foi elaborada sob forte influência da teoria da fricção interétnica, notadamente no capítulo que trata da identidade étnica, uma vez que esse aporte teórico sugeria poder obter-se um maior rendimento analítico. Passados, já, tantos anos, julgo que ela “envelheceu” justamente nas formulações sobre esse tema, mantendo-se, contudo, relativamente

---

<sup>2</sup> Para Mariza Peirano (2000, p. 220), condições sociais favoreceram o aparecimento do conceito de fricção interétnica”, que marcou, conceitual e institucionalmente, a inclusão de pontos de vista e orientações teóricas considerados, na época, propriamente sociológicos a uma temática reconhecida como antropológica.

atualizado o seu núcleo duro, i.e., a organização e reprodução da economia Pataxó à luz da economia política fortemente apoiada nas interpretações locais. O trabalho de campo que embasou o esforço interpretativo transcorreu ao longo de sete meses, permitindo uma imersão na vida cotidiana pataxó equivalente a uma rica experiência de vida, que me deu a oportunidade de constatar que o campo não constitui um mero protocolo para o antropólogo, mas o meio de acesso ao senso comum dos observados, em permanente contraposição com o próprio senso comum do observador. Presumo ser nesse sentido que Michael Herzfeld (2014, p. 9) considera que a antropologia poderia melhor ser definida como “o estudo comparativo do senso comum, tanto nas suas formas culturais quanto nos seus efeitos sociais”.

Ao final da década de setenta, Manuela Carneiro da Cunha apresentou, em uma mesa-redonda da 30ª Reunião da SBPC (julho de 1978), um pequeno texto – inspirado em formulações de Barth (1969), Moerman (1965), nas suas próprias, sobre o catolicismo brasileiro em Lagos (1977) e nos negros do Cafundó, Salto do Pirapora/São Paulo, e Pataxó do sul da Bahia – que se revelaria especialmente relevante para a etnologia produzida no Nordeste. Nesse artigo (Carneiro da Cunha, 1986, ela lembra que a redenção da cultura foi um fenômeno recorrente nos países que se dedicaram à tarefa de constituição de uma nacionalidade, ao tempo em que firma dois pontos básicos, ou seja, (a) a cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde, simplesmente, mas se torna cultura de contraste, acentuando-se, tornando-se mais visível e simplificando-se e enrijecendo-se, reduzindo-se a traços que se tornam diacríticos; (b) os grupos étnicos não podem ser definidos a partir da cultura, embora ela esteja presente, de modo determinante, na etnicidade. Finalmente, ela enfatiza o caráter dinâmico da cultura, que a torna algo em constante reinvenção e recomposição; em outras palavras, invencível, irreduzível, mesmo que tenha se tornado residual (1986,. Esse texto foi seguido pelo Parecer sobre os critérios de identidade étnica elaborado justamente para informar o processo de disputa de terras dos Pataxó Hãhãhãe, que se arrastou nos tribunais ao longo de trinta anos. Ali ela reafirma a posição barthiana de grupos étnicos como formas de organização social cujos membros se identificam e são identificados como tais pelos outros, o que dá “primazia à identificação do grupo em relação à cultura que ele exhibe” (Carneiro da Cunha, 1986, p. 116).

Tal poderosa inflexão parece ter completado o ciclo iniciado pela antropologia lévi-straussiana, anteriormente evocada, de descolamento dos pares sociedade/cultura, instituição/representação, substância/relação, invertendo, simultaneamente, a primazia até então concedida ao primeiro termo. A cultura, enfim, de pressuposto do grupo torna-se, de certa maneira, “produto deste” (Ibidem, p. 116).

## O CONTEXTO ETNOLÓGICO NOS ANOS PRECEDENTES

Retomo minha dissertação de mestrado (Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico) como pretexto para compartilhar com o leitor a experiência, crucial nessa etapa de formação, de identificação de bibliografia disponível para o tema investigado. Não é irrelevante lembrar que, à época, não havia WEB, já que só nos anos 1980 ocorreriam importantes avanços tecnológicos, tais como o desenvolvimento do IBM PC, do Apple Macintosh e das primeiras interfaces gráficas, que impactaram as atividades acadêmicas.

Predominava, no que concerne aos Pataxó do extremo-sul, completo silêncio em fontes etnológicas tidas como relevantes, tais como Dale Kietzman, do Summer Institute of Linguistics (1967) e D. Ribeiro (1972), o que requereu certo esforço para identificação de eventuais outras fontes. Foi assim que encontrei uma publicação de 1940, cujo autor participara, em 1939, de um voo a Porto Seguro, sob o comando do almirante Gago Coutinho, que pousara na aldeia de Barra Velha, onde encontraram “uma pequena população descendente dos Tupiniquins. Todo mundo é doente. Uns atacados pelo impaludismo, outros pela verminose [...]” (Castro, 1940, p. 55)<sup>3</sup>. Vinte e oito anos depois, o arqueólogo Valentin Calderón afirmaria, em um artigo no Jornal da Bahia, que os Pataxó não eram descendentes dos Tupiniquim (dez de 1968), desautorizando, assim, a sua origem Tupi suscitada por Castro, provavelmente para tornar o espetáculo do encontro de Gago Coutinho/Pedro Álvares Cabral mais autêntico (Calderón, 1968); Calderón havia sido antecedido por um significativo noticiário jornalístico sobre o denominado fogo de 1951, i.e., um movimento de sublevação no qual os índios se viram envolvidos (A Tarde, maio de 1951). Consultar o *Handbook of South American Indianas (Métraux e Nimuendaju, Vol I Hand-Book* (famílias linguísticas Maxakali, Pataxó e Malali), 1968) era obrigatório, em que pesem os dados em geral rarefeitos e desatualizados. Fontes do século XIX – o príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied (1958); manuscritos do Inventário dos Documentos relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar de Lisboa-V Bahia (1801-1807); o Itinerário da Viagem que o desembargador Luiz Thomaz de Navarro fez por terras da Bahia ao Rio de Janeiro, por ordem do príncipe regente, em 1808 – asseguraram dispor de um *background* que colaborou para lançar certa luz sobre o presente lacunar.

---

<sup>3</sup> Os Diários Associados comemoravam, com o apoio do governo do estado da Bahia, o 439º aniversário da descoberta do Brasil. Do “raid” aéreo, denominado patriótica revoada, de 3 de maio, participaram vinte e dois aviões, o almirante Gago Coutinho – geógrafo e navegador português, realizador da 1ª. travessia aérea do Atlântico Meridional, em 1922 –, o jornalista Assis Chateaubriand e várias outras pessoas. Tratava-se, de acordo com a descrição, de um congraçamento luso-brasileiro: buscava-se reviver, 400 anos depois, “o mesmo espetáculo”, no qual Gago Coutinho, “encarnando a figura de Pedro Álvares Cabral”, recebeu flores de índios “tupiniquins [Pataxó] (Castro, 1940, p. 117).



De todo modo, Berbert de Castro<sup>4</sup>, em 1940, e o noticiário de jornais, em 1951, dissiparam as dúvidas sobre a presença dos Pataxó no extremo-sul da Bahia, que convencionamos, no âmbito do Pineb, denominar Pataxó meridionais para distingui-los do ramo setentrional, hoje denominado Pataxó Hãhãhã e fixados na porção sul do estado.

Os jornais e a revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro se revelaram fontes complementares úteis. No caso dos primeiros, além da cobertura jornalística sobre o motim de 1951, houve, ao longo do período 1929-1936, noticiário sobre a Reserva Caramuru-Paraguaçu, Criada em 1926 pelo estrado da Bahia, ela foi alvo de uma ação militar sob o pretexto de reprimir uma sublevação comunista. O enviado especial dos Diários Associados nesse último ano de 1936 foi o etnólogo Edison Carneiro, que deveria aliar o seu genuíno interesse etnológico ao jornalismo como fonte de sobrevivência econômica.

A revista do Instituto Histórico e Geográfico é uma fonte que pode reservar eventual surpresa ao historiador e ao etnólogo. Provavelmente, graças à sua capilaridade – em 1889 ela era distribuída em 97 instituições nacionais e 136 estrangeiras, com uma tiragem, até 1856, de 500 exemplares, que dobra, devido às reedições, a partir de 1878 (Turin, 2015, p. 296) –, tornou-se um veículo atrativo para os intelectuais regionais que, via de regra, a ela se afiliavam como sócios. Deveria ser prestigioso nela publicar, assim como na revista do Museu Paulista que publicou no período 1895-1938. Desde as discussões para a revisão dos estatutos do IHGB, em 1847, uma Comissão de Arqueologia e Etnografia Indígena então formada demonstrava preocupação em obter informações sobre “as tribos indígenas” que habitavam as diferentes províncias e outras informações, tais como “quais foram (os grupos) extintos? Quais emigraram e para onde; quais existem ainda e em que estado” (Kodama, 2010, p. 260). Preocupação pragmática em um contexto em que a mão de obra indígena ainda era relevante em face da inevitabilidade futura da abolição do trabalho escravo e de indefinição quanto à alternativa da colonização via imigração europeia (Kodama, 2010). Os chamados estudos etnográficos do Instituto Histórico e Geográfico baseados, principalmente, em relatórios administrativos sobre aldeias indígenas e em relatos de cronistas e viajantes, bem como em relatórios dos presidentes de província (Ibdem) e relatórios produzidos para o SPI, tornavam a revista uma fonte relevante, não obstante fosse o IHGB, ao lado das Escolas de Medicina e Direito e dos Museus de Etnografia, os grandes articuladores da versão científica do racismo brasileiro (Schwarcz, 2011).

Um outro fator emprestava aos artigos da revista do IHGB um valor adicional, de caráter etnográfico, já que resultavam de registros de primeira mão, tal como o Itinerário do desembargador Luiz Thomaz Navarro, anteriormente citado, e os já mencionados relatórios do SPI. Esses relatórios

---

<sup>4</sup> Odontólogo e médico, B de Castro pertencia à influente família da região cacauceira, tendo sido deputado federal em várias legislaturas, afiliado à Associação Brasileira de Imprensa (ABI) – daí, provavelmente, as suas relações com os Diários Associados –, ao IHG da Bahia e ao Sindicato de Agricultores de Cacau de Ilhéus, do qual foi presidente (FGV CPDOC Verbetes).

permitem concluir que desde 1910 o sul da Bahia estava sob a atenção do órgão, visando à localização dos vários grupos indígenas ali estabelecidos, com o intuito de facilitar a frente de expansão cacauceira que vinha sendo gestada desde antes de 1870 e que, em 1890, tomaria grande impulso, uma vez que o cacau se tornara o mais importante produto de exportação do estado da Bahia e elevado o Brasil à posição de o 2º maior produtor do mundo (Mahoney, 2007). Através deles, pode-se também constatar a significativa diversidade étnica que seria violentamente reduzida. Há relatórios que permitem acompanhar as estratégias de atração dos índios pelos agentes do SPI e, simultaneamente, os conflitos com os regionais.

Em 1932, o relatório “Em torno dos grupos indígenas da Bahia” descreve os trabalhos desenvolvidos por Alberto Jacobina na região dos rios Cachoeira, Pardo e Jequitinhonha, limitantes com a zona criadora do estado de Minas. Esse relatório foi encaminhado à revista mediante prévia autorização do SPI e após o autor corrigir informações da comunicação oral que apresentara em uma sessão do IHG da Bahia (Jacobina, 1932). Ele refere a um expressivo conjunto étnico parte classificado como selvagens ou nômades e parte como sedentários, e registra o fracasso do SPI na região: os chamados nômades haviam se deslocado 180 km de distância dos postos, regressando, conforme a sua expressão, à guerra, em razão da acefalia do órgão.

Sete anos depois do último relatório citado, portanto em 1938, Curt Nimuendaju viajou aos estados da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo. Ele afirma ter sido convidado por Jacobina, que não deve ser outro senão o inspetor Alberto Jacobina acima referido, e o seu interesse parecia incidir, notadamente, sobre os Kamakã, dos quais teria tomado conhecimento também através de Jacobina, e, eventualmente, de J B de Sá Oliveira, também sócio do Instituto, que afirma que os Kamakan “teriam engendrado uma espécie de teogonia” (Oliveira, 1894, p. 210-211). Mas ele deve ter lido também a “notícia” “*Voyage chez les Sauvages du Brésil Les Catachos, les Mongoyos, les Patachos et les Machacalis fait pendant les années 1833, 1834 et 1835 par J.B. Douville*”, na verdade o diário de viagem inacabado redigido pelo explorador francês Douville, que Alfred Métraux, não obstante suas reservas – à tendência de Douville a, “por vezes, fazer literatura, característica que ele partilha com outros viajantes do seu tempo” –, publicou, com a precaução de cotejá-lo com von Martius e Wied-Neuwied, na Revista do Instituto Etnologia Universidade Nacional de Tucumã (Métraux, 1930, p. 242).

Apoiada em um conjunto de cartas inéditas enviadas por Curt Nimuendajú para Robert Lowie, entre os anos de 1938 e 1940, justamente o período da sua viagem de campo acima referida, e no diário de viagem do pesquisador (*Botocudo Reise*, agosto 1938 – abril 1939), Elena Welper afirma que o antropólogo Robert Lowie foi, além de editor ou financiador da sua obra, quem o conduziu a uma maior reflexão teórica, o que transcorreu como “parte de um processo mutuamente didático de partilha de conhecimento e experiências” (Welper, 2018, p. 8/13).

Do registro dessa viagem resultou, além das cartas inéditas citadas por Welper, cartas para Carlos Estevão e Edelweiss, respectivamente (Nimuendaju, 1938; 1942), um artigo (1958) e um pequeno conjunto de mitos publicado juntamente com outros recolhidos entre outros povos (1986). Da visita, já em fins de fevereiro de 1939, aos Botocudo do rio Doce, no PI Guido Marlière/Minas Gerais, quase fronteira com o Espírito Santo, e aos Botocudo do posto do Pancas/Espírito Santo, há dados esparsos na sua correspondência com R. F. Mansur Guérios, entre julho de 1943 e abril de 1945 (Nimuendaju; Guérios, 1948), e dois artigos, um sobre a família linguística Kamakan, em co-autoria com A Métraux (1946), e um outro traduzido por Robert Lowie e publicado postumamente (Shröder, 2013). Vale notar que esse artigo – *Social Organization and Beliefs of the Botocudo of Eastern Brazil* – já consta do volume I da Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira (Baldus, 1954).

A Bibliografia Crítica (Baldus, 1954; Baldus, 1968; Hartmann, 1984), respectivamente I, II e III volumes, foi importante nos anos da minha formação pós-graduada. Trata-se de um guia para a literatura da etnologia indígena brasileira passível de ser utilizada tanto por estudantes inexperientes quanto por especialistas (WAGLEY, 1954). Na UFBA, eu suponho que só a biblioteca de Edelweiss – formada, “durante todos os anos de sua vida”, graças à sua atividade no comércio exportador, o que lhe teria valido, com a revolução de 1930, a direção comercial do recém-criado Instituto de Cacau na Bahia, atividade que se aliaria a uma intensa experiência intelectual como tupinólogo e professor de Tupi na UFBA, historiador e bibliógrafo<sup>5</sup> (Sena, 1978, p. 225) – dispunha da BCEB.

Como vimos anteriormente, prevalece consenso de que o sistema de pós-graduação teria transformado o caráter da pesquisa científica, em face do que “o autodidatismo do período anterior teria sido substituído por uma fase de iniciativas institucionais” (Rubim, 1997, p. 98). Essa suposição causa-me certo incômodo. Preliminarmente, porque há distintas expressões de autodidatismo – experiências de caráter universitário de alguns fora do campo disciplinar ou da área temática na qual obtiveram reconhecimento por esforço próprio, casos, por exemplo, do promotor de justiça Carlos Estevão e do engenheiro Plínio Ayrosa, aqui citado; sem formação universitária, mas com sólida formação cultural, casos, entre outros, de Nimuendaju e Edelweiss, e assim por diante – que requer distinguir. Suponho que esteja claro que estou empregando o termo autodidatismo para abranger todas as situações de docentes e pesquisadores sem formação sistemática no campo da antropologia, independentemente de qualquer eventual formação universitária. Nesse sentido, os dois últimos constituem dois bons exemplos de autodidatas cultivados – antes da universidade, eram os bons colégios que ensinavam a escrever, ler, pensar e que transmitiam os aspectos culturais essenciais,

---

<sup>5</sup> Consuelo Pondé de Sena observa que, se outras obrigações não permitiram a Edelweiss dedicar-se à pesquisa de campo, em duas oportunidades teria demonstrado não ser infenso a tais atividades, “haja vista as visitas que fez aos Kariri [Kiriri] de Mirandela e à população cabocla do litoral sul de Olivença” (Sena, 1978, p. 226). Eu suspeito que essas duas visitas foram feitas em companhia de A. Métraux e Pierre Verger, e resultaram na publicação de Métraux sobre os Kariri [Kiriri] (1951).

incluída a leitura de clássicos do pensamento universal e brasileiro, de literatura e filosofia (Zarur, 2017) – e que tinham percepção crítica do valor, para a antropologia, das suas contribuições. O ambiente que ambos frequentavam era largamente composto por outros autodidatas, mais e menos cultivados – no sentido de cultos/detentores de conhecimento –, um ambiente de permanente emulação, com vistas à realização de um mesmo objetivo. É desse modo que eu entendo as quase sistemáticas correspondências entre esses autodidatas, a afiliação de vários deles ao IHGB e a várias sociedades científicas onde a aplicação do conhecimento antropológico era prática recorrente (Motta, 2009) – o que lhes assegurava vida institucional.

No caso de Nimuendaju, a emulação era exercitada, preferencialmente, mediante a larga correspondência que manteve com vários interlocutores – ele foi um autêntico “artífice da correspondência” (Dossiê Artífices da Correspondência, 2017), destacando-se aquelas com Robert Lowie e com Carlos Esteves de Oliveira –, mas também mediante a atenção que ele, Edelweiss e Estevão de Oliveira dedicavam ao que se passava à volta, em suas respectivas áreas de interesse. Edelweiss não hesitou, em seu livro *Tupis e Guaranis* (1947), em apontar, e desfazer, os equívocos que condicionaram a errônea denominação da cadeira de língua Tupi-Guarani, criada em 1933, na USP, e ocupada por Plínio Ayrosa, também autodidata – a língua tupi como entidade linguística não se confunde com o Guarani, ele então afirmou –, o que lhe valeu, contudo, leve reprovação de Baldus que, embora reconhecesse as valiosas observações e sugestões, sublinhou o prejuízo próprio de qualquer obra científica, “pela exaltação do tom polêmico” (Baldus, 1968, p. 255 apud Sena, *A Tarde*, 24 jan 1981). Nimuendaju, por seu turno, ao longo de uma viagem à Europa, em 1934, manifestou as suas ressalvas aos acervos dos povos “primitivos” da América do Sul e do Norte do British Museum, comparou a biblioteca do museu de Gotemburgo com a do museu do Pará, dirigido por Carlos Estevão de Oliveira – “só superior à do Museu do Pará [Goeldi] quanto a obras gerais sobre a americanística” – e constatou o seu engano quanto à expectativa de aprender com os etnólogos desse museu. “Pelo menos em matéria de americanística eles é que podiam aprender de mim, essa é a dura verdade. [...]” (Nimuendaju, 2000, p. 202/213).

O destaque atribuído a esses dois autodidatas não se faz, absolutamente, em detrimento dos demais já citados, e por citar. Considero os autodidatas absolutamente fundamentais à etnologia que seria produzida, na Bahia, no período posterior, o que me leva a afirmar que o autodidatismo constituiu a base para a chamada institucionalização. Nesse sentido, a institucionalização decorrente da universalização da pós-graduação no Brasil não substituiu o autodidatismo, mas deu-lhe sequência. Vejamos o que ocorre no contexto do Nordeste brasileiro.

## CONTEXTO ETNOLÓGICO DO NORDESTE BRASILEIRO NOS ANOS 1970

Como já enfatizado, a suposição do Pineb, à época, era que os povos indígenas haviam deliberado “desaparecer” até que um cenário mais favorável lhes permitisse reaparecer. Afinal, tomávamos em consideração a política de confisco das terras indígenas estimulada pela lei de terras de meados do século XIX, o que acarretou a extinção formal de várias aldeias indígenas e a consequente determinação, pela constituição republicana de 1891, da transferência das terras devolutas para os estados da federação, entre as quais se contavam, desde 1887, aquelas dos aldeamentos extintos (Carneiro da Cunha, 1987). Tal suposição se mostraria correta.

Criado o Pineb, tratou-se, na sequência, de criar o Fundocin (Agostinho, 1987-88-89), cujo objetivo foi, e assim prossegue, proceder ao exame crítico da presença indígena na historiografia brasileira, especialmente no que concerne à história indígena e do indigenismo, mediante a identificação, transcrição e digitação – conforme normas paleográfico-diplomáticas conservadoras, especificamente definidas para esse fim – da documentação. Preliminarmente, o trabalho incidiu sobre o Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), estendendo-se, posteriormente, para outros arquivos.

Foi no âmbito do Fundocin que eu e uma sucessão de jovens bolsistas, alguns dos quais hoje docentes em universidades públicas federais, fomos treinados na transcrição de documentação histórica sobre índios. Transitávamos, assim, sistematicamente, entre a antropologia social – com desenvolvimento de trabalho de campo regular – e a antropologia histórica. Eu continuei buscando treinar os bolsistas sob a minha orientação nos dois campos temáticos, com maior ou menor ênfase de acordo com as características de cada projeto. Tem sido desse modo que os pesquisadores do Pineb têm colaborado para o estudo sistemático dos Índios do Nordeste; para o treinamento de quadros para o ensino e a pesquisa, na graduação e pós-graduação; e para o que tem sido considerado atividade de extensão universitária, realizada em associação estreita com a Associação Nacional de Ação Indigenista, a ANAI.

Em 1981, desenvolvemos – eu e um pequeno grupo relativamente diversificado de estudantes graduandos – um trabalho de campo em equipe (uma espécie de *survey* etnográfico), por estados, do contexto etnográfico do Nordeste. Eu assumira a coordenação do Pineb. No período, poderíamos ser considerados mais ou menos jovens, não obstante eu fosse a mais velha do grupo, o que ensejava um ambiente muito simétrico. Esse trabalho de campo implicaria, para mim, um certo deslocamento do extremo-sul – aqui tratado como compondo o contexto etnográfico do Leste – o que requereu ampliar o conhecimento do espectro bibliográfico. Tal como na 1ª seção deste artigo, o meu intento, nesta segunda seção, não é proceder a um levantamento exaustivo da bibliografia, mas referir a alguns autores, e salientar a sua contribuição para a institucionalização da antropologia.

As evidências que logrei reunir, enquanto elaborava este artigo, parecem não deixar dúvidas de que, também aqui, o processo de institucionalização da antropologia não foi decorrente de uma conjugação fortuita de fatores, mas de ações planejadas com objetivo bem definido, como aquele que envolveu a Universidade do Ceará, posteriormente Universidade Federal do Ceará, e o Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará (Instituto do Ceará), criado em 1887. Dessa articulação, surgiu, preliminarmente, o Serviço de Antropologia da Universidade do Ceará (SAUC), cujo projeto foi elaborado por Pompeu Sobrinho, tendo como objetivo “proporcionar os meios necessários a um trabalho sistemático e organizado, concernente à Antropologia no Nordeste, destacadamente no Ceará” (Regimento do SAUC, 1957, p. 77 apud Vieira, 2012, p. 17). O SAUC foi abrigado no prédio-sede do Instituto, onde já fora instalado o Museu do Ceará, e originou, em 1958, o Instituto de Antropologia da Universidade do Ceará (IAUC) que, impulsionado pela aquisição da coleção Arthur Ramos (MAR), deu origem ao museu homônimo (Vieira, 2012).

O embrião dessa articulação teria sido a Comissão Científica de Exploração organizada, em 1856, pelo IHGB – em cinco seções, entre as quais a de Etnografia e Narrativa da Viagem, chefiada por Gonçalves Dias que também era redator da narrativa de viagem – e que percorreu o Brasil, entre 1859 e 1861, com o fim de conhecer o território nacional (Vieira, 2012, p. 27). A viagem de Gonçalves Dias ao Ceará, no âmbito da Comissão, e financiada pelo governo imperial, em 1859, partia do suposto de os viajantes encontrarem uma população menos mestiçada com africanos, repercutindo “o ideário indianista que omitia os negros da formação nacional”. O suposto não teria se confirmado, tendo a Comissão Científica concluído que entre as populações indígenas “não havia quase tipos puros” (Kodama, 2020, p. 264).

Vale notar que o Instituto Joaquim Nabuco (atual Fundação Joaquim Nabuco) antecedeu o SAUC e o Instituto de Antropologia da Universidade do Ceará. Ele foi criado em 1949, e foi seguido pelo Museu de Antropologia (atual Museu do Homem do Nordeste), inaugurado em 1964 (Vieira, 2012, p. 18). Foi o então deputado Gilberto Freyre, em discurso proferido, em 1938, na câmara federal, que defendeu a criação do Instituto. Ele já havia publicado *Casa Grande & Senzala* (1ª edição, em 1933) e usufruía, portanto, de grande autoridade intelectual, reconhecida, em 1950, pela UNESCO, ao considerá-lo um dos “oito maiores especialistas do mundo em Ciências Humanas”. Tal reconhecimento implicava um elogio à sua teoria da mestiçagem e, conseqüentemente, à ideia da democracia racial que passou a ser exaltada “de forma a se menosprezarem as diferenças diante de um cruzamento racial singular” (Schwarcz, 2011, p. 92-93).

Os estados de Recife e Ceará deram, pois, partida ao processo de institucionalização da antropologia no Nordeste. Thomaz Pompeu Sobrinho, que dirigiu o Instituto de Antropologia até 1967, parecia ter um genuíno interesse pela antropologia, que ele devia tomar em uma acepção lata, abrangendo estudos sobre a história das secas, a indústria pastoral no Ceará, a pré-história cearense e

as línguas “tapuias”, nos termos do que preconizava os vários IHGB, ou seja, inserir a identidade de cada estado-sede no projeto político de construção da identidade nacional. Não se tratava de um interesse diletante, como demonstra um curso de preparação antropológica por ele organizado, em 1957, para a 1ª equipe de pesquisadores de campo que recolheu, no interior do estado, “numerosas e preciosas informações inéditas a respeito dos remanescentes indígenas de Pacajus (índios Paiacus) e de uma comunidade de negros [...]” (Pompeu Sobrinho, 1957, p. 4 apud Vieira, 2012, p. 19). A apresentação desse curso está no Nº 1 do Boletim de Antropologia do Instituto, algo que surpreende, tanto mais se considerarmos que os seus trabalhos de caráter mais etnológico não se apoiaram em trabalho de campo. O 1º desses trabalhos, de 1928, trata da língua kariri. Não sei se ele tinha alguma formação em linguística – Nimuendaju, em carta a Baldus, em 1944, avaliou um seu artigo sobre os Jê do Maranhão como “um conjunto de erros” (Baldus, 1954, p. 551) – já que era engenheiro de formação, mas um artigo também sobre a língua kariri foi publicado na Revista de Filologia e de História no Rio de Janeiro, em 1934 (Baldus, 1958). Em 1935, ele publicou um novo estudo linguístico comparativo sobre os Fulni-ô (1934), grupo que havia sido tema de estudo de Mário Melo, em 1924, e visitado por Nimuendaju, em 1934 (Baldus, 1954). Três outros artigos versam sobre a monografia de E. Herckman sobre os “tapuias”, de 1934; sobre a distribuição geográfica dos grupos indígenas no nordeste colonial não falantes do tupi (1939); e sobre vocabulários inéditos de línguas do nordeste desconhecidas, de 1959 (Baldus, 1968).

Suponho que, juntamente com Mário Melo e Estevão Pinto, Pompeu Sobrinho formasse a tríade dos etnólogos pioneiros no nordeste brasileiro, sendo o 1º alagoano e bacharel em direito com fortes vínculos com Pernambuco – substituiu Freyre na cátedra de história da civilização e é apontado como um dos criadores da Faculdade de Filosofia de Pernambuco –, o 2º, pernambucano, bacharel em direito e jornalista; e Sobrinho, cearense. Estavam os três institucionalmente apoiados pelo IHG, pelas academias de letras e, no caso de Mário Melo, também pela Sociedade de Geografia de Washington.

As publicações de caráter etnológico de Melo e Estevão Pinto teriam, pelo menos em dois casos, se apoiado em dados de campo por eles produzidos. Refiro-me a “Os Carnijós de Águas Belas” (Melo, 1929), “ligeiras notas (sobre língua, história e ‘danças’) produzidas durante uma visita de ‘alguns dias’” (Baldus, 1954, p. 444), das quais teria se utilizado Pompeu Sobrinho em seu estudo comparativo sobre a língua fulni-ô; e à “Etnografia Pernambucana. Os Xukurús de Ararobá” (1935). Esse artigo baseia-se em dados produzidos por Nimuendaju, em visita realizada em 1934, e compartilhados com Melo (Baldus, 1954, p. 445).

Estevão Pinto publicou, em 1938, “Alguns aspectos da cultura artística dos Pancarús de Tacaratú”, notas “ligeiras” sobre os Pankararu por ele visitados em junho de 1937, mas cujas observações sobre as danças e máscaras têm “importância especial” (Baldus, 1954, p. 544). Uma

edição refundida e aumentada, intitulada “As máscaras-de-dansa dos Pancararu de Tacaratu” foi publicada no *Journal de la Société des Américanistes* (1952, p.295-304), no Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, e na Revista Geográfica Americana de Buenos Aires (1953, p. 35-44). Os “Índigenas do Nordeste” (2 volumes) é recomendado por Baldus como introdução aos Índios do Brasil devido à sua “abundante e exata documentação bibliográfica”, não obstante certas “generalizações” (Baldus, 1954, p. 542-543). “Os Fulnio de Águas Belas” foi publicado nos Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas (São Paulo, 1954); finalmente, em 1856, “Etnologia Brasileira (Fulnio - Os últimos Tapuias)”, publicado na Série Brasileira, recebe avaliação positiva, na temática de estudos de aculturação, por parte de F. Fernandes, em Anhembi (n. 76, 1957); de Schaden n’O Estado de São Paulo (04 de janeiro de 1957), e na Revista de Antropologia (n. 1, 1957); e por parte de de W. D. Hohenthal, no *American Anthropologist* LIX, n.6, 1957 (Baldus, 1968, p. 546-547).

Nimuendaju não estará ausente da etnologia produzida no Nordeste. Ele visitou Recife, em outubro de 1934, provavelmente por sugestão do amigo Estevão de Oliveira, então diretor do Museu Emílio Goeldi/PA. Dessa viagem resultaram visitas aos Xukuru, em Cimbres, e Fulni-ô, bem como a formação de uma coleção etnográfica, hoje abrigada no Museu do Estado de Pernambuco-MEPE. É curiosa a ausência de menção a essa viagem em Cartas do Sertão. A sua última carta para Estevão, ali, é de Gotemburgo, de onde ele despede, em julho de 1934, já de regresso para o Brasil; a próxima carta é datada de 22 de janeiro de 1935, procedente já de Belém do Pará, e ele diz apenas esperar notícias sobre a saúde de Estevão e “se vai mesmo a Águas Belas” (2000, p. 222).

Aparentemente, o único registro da viagem – além de uma pequena coleção, considerada de pequeno valor pelo seu colecionador – é uma carta do autor para Heloísa Alberto Torres, do Museu Nacional, onde ele se refere aos Xukuru de Cimbres como “uns 50 indivíduos, entre os quais uma escassa meia dúzia que ainda causa a impressão de índios puros. [...]” (Carta de Curt Nimuendaju, em Recife, 12/10/1934, para Heloísa Alberto Torres. Arquivos CN/MN apud Silva, 2007, p. 149). Dos Fulni-ô sublinhará “a tenacidade da cultura espiritual expressada pela língua e religião” (Ibidem). Gilberto Freyre teria demonstrado a Alberto Torres “muitíssimo interesse” pelo relato, em face do que ela teria instado, sem êxito, Nimuendaju a publicá-lo. Mas ele autorizou-a a compartilhá-lo com Freyre (Silva, 2007, p. 151), que teria obtido, assim, um testemunho etnográfico valioso para a sua teoria da mestiçagem.

A visualização preconceituosa de Nimuendaju não seria exclusiva para os índios do Nordeste, é importante que se ressalte. De fato, ele bem a distribuiu entre os índios tidos como “civilizados”, como os Ticuna do grupo local do barracão Perpétuo Socorro, no rio Solimões, “‘horivelmente civilizados’ porque viviam vestidos, caçando com espingardas e com lâmpadas elétricas de algibeira” (Welper, 2016, p. 554).



Carlos Estevão de Oliveira, pernambucano, se integrou ao movimento intelectual do Recife e ao movimento nacional, na denominada era Vargas, tendo migrado para Belém, onde atuou como promotor de justiça e preencheu outros cargos públicos até se tornar diretor do Museu E. Goeldi (1930–1945). Ele havia sido estimulado pelo também pernambucano padre Alfredo Dâmaso – parte de uma família pernambucana influente – a se aproximar dos índios e produzir registros etnográficos, especialmente de “aspectos religiosos”, bem como para reclamar do Estado proteção para eles.

Ele afirma ter pretendido, inicialmente, escrever sobre etnologia brasileira, mas deu-se conta, “com pesar”, que o material referente aos índios do nordeste era “demasiadamente frágil para suportar uma obra de base científica”. Decidiu, então, realizar uma visita “aos índios remanescentes indígenas ainda existentes nessa região” (Oliveira, 1937, p. 156). Com esse propósito, visitou, em princípio de 1935, os Pankararu do Brejo dos Padres, em Tacaratu/PE, e os Fulnio, em 1937. Os primeiros se conservariam em “um estado de cultura capaz de permitir estudos bem valiosos”, em que pese o fato de se encontrarem “expatriados dentro de sua própria pátria” (Oliveira, 1937, p. 173); os Xukuru de Ororobá/Pernambuco teriam uma “cultura espiritual” similar à do “Brejo dos Padres” e de “Águas Belas”, embora a cultura material estivesse “quase sufocada”. Os Xukuru-Kariri, de Alagoas, se apresentariam “em melhor estado de pureza física”, comparativamente aos outros, mas a perda das terras não lhes permitiria “exteriorizar suas crenças”, o que, todavia, apressava a afirmar, “não significa que essas crenças não mais existam”. Os Fulniô, finalmente, suscitaram vívida surpresa por conservarem a língua indígena – “E é assombroso que em 1937 existam nesse estado [...] um milhar de pessoas falando uma língua inteiramente estanha à nossa” – e pela conservação da cultura, daí a necessidade de serem “estudados profundamente” (Oliveira, 1937, p. 173-176).

O projeto “O homem no vale do São Francisco” (1951-1952) se originou de um programa conjunto de pesquisa e treinamento em pesquisas desenvolvido pela Escola de Sociologia e Política de São Paulo e o Instituto de Antropologia Social da Smithsonian Institution, sob a supervisão de Donald Pierson e a participação de cinco diretores de pesquisa, entre os quais William D. Hohenthal e Alfonso Trujillo Ferrari. Ele tinha o mesmo formato do Programa de Pesquisas do Estado da Bahia/Columbia University que o antecedeu, em 1949, abrangendo, igualmente, estudos de comunidade, cooperação, entre cientistas brasileiros e norte-americanos, voltados para a formulação de políticas públicas e a intenção de transformar as experiências em oportunidades de aperfeiçoamento científico e acadêmico. Pierson já havia acumulado conhecimento sobre o Brasil, notadamente sobre Salvador/Bahia, onde desenvolveu trabalho de campo para a sua tese de doutorado, defendida na Universidade de Chicago, sob a orientação de Robert Parker, e publicada, em 1942, em inglês, e, em 1945, em português, sob o título “Branco e Pretos na Bahia: estudo de contato racial”. Subsequentemente, ele passa a lecionar na Escola de Sociologia e Política, ali permanecendo ao longo de uma década, após o que desenvolve o projeto no vale do São Francisco.

“O Homem no Vale do São Francisco” (Pierson, 1972), em três tomos, ainda é uma leitura que informa e ensina sobre a interação entre antropólogos e interlocutores, indígenas e não indígenas, em situação de contato tensa e conflitiva, no mais das vezes, por força de um regime de opressão econômico e sociocultural que faz o pêndulo pender para os mais pobres, lendo-os a competirem entre si, tal como ocorre ainda hoje.

Hohenthal, então pesquisador associado ao Departamento de Antropologia da Universidade de Berkeley/California, procedeu, no âmbito desse projeto, a um levantamento etnográfico dos estados de Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia, durante o qual estudou os Fulni-ô e Xukuru; visitou outros grupos em Pernambuco e Bahia, inclusive três grupos anteriormente referidos por Nimuendaju, i.e, os Pankararu, Tuxá e Umã (Atikum); entrevistou pessoas de quatro outros grupos até então não mencionados na literatura; e pesquisou, nos arquivos locais, dados etnográficos pertinentes.

Todos os grupos indígenas visitados viviam no agreste pernambucano, em serras ou em regiões elevadas e de topografia irregular conhecidas como brejo, nos cursos do médio e baixo São Francisco, e compunham “43 tribos”. Não obstante a mistura interracial<sup>6</sup> contínua e de longa duração, eles apresentariam uma surpreendente persistência das tradições graças ao “conservantismo e inércia cultural”. Assim, Hohenthal conseguiu “reconstruir, em parte”, “as culturas aborígenes do passado mediante um processo de etnologia selvagem que o Dr. Alfred Métraux uma vez designou “arqueologia da mente [...]”<sup>7</sup> (Hohenthal, 1960, p. 76). A presença de seres tutelares, o conceito de espírito guardião, a grande recorrência do culto da jurema – “um verdadeiro rito religioso” – e a persistência do xamanismo, apesar das evasivas dos praticantes que temiam ser designados macumbeiros ou feiticeiros, foram registrados. Apenas os Fulni-ô, entre os quais ele permaneceu ao longo de 04 meses, conservariam a língua e “vestígios de uma organização social indígena sob a forma de “metade” e “sibs” patrilineares (Hohenthal, 1954; 1960a; 1960b). Dois outros estudos resultam dessa experiência de campo, ou seja, *The problem of aboriginal persistence* (1955) e *Classification and treatment of venereal diseases by a Brazilian Indian Tribe* (1959).

O preconceito através da categoria de acusação macumbeiros/feiticeiros à qual alude Hohenthal pode ter agido – e continuar agindo, ainda hoje – como uma poderosa força inibidora entre os povos indígenas, levando-os a ocultar, até mesmo aos antropólogos, dimensões das suas culturas consideradas fundamentais à sua reprodução biológica e social, algo equivalente ao que Maria de Lourdes Bandeira, autora pioneira da etnologia kiriri contemporânea, referiu como “substrato

---

<sup>6</sup> Hohenthal provavelmente cunhou o termo afro-índio que ele julgava ser uma designação mais adequada para os Xukuru.

<sup>7</sup> A expressão foi utilizada por A Métraux em carta dirigida a M Herskovits, em 20 de dezembro de 1951.

mitológico indígena” que teria resistido à “reciprocidade de influência da religião dos brancos e dos negros” (1972, p. 75).

Alfred Métraux, então diretor do setor de relações raciais do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO – de onde conceberia o já referido projeto sobre relações raciais desenvolvido, a partir da Bahia, e coordenador por Charles Wagley e Thales de Azevedo –, visitou os Fulni-ô e o casal Hohenthal em 1951, ali permanecendo uma semana, quando teve oportunidade de referir à breve visita que fizera aos Kiriri, tempos atrás – ocasião em que recolheu uma pequena lista de vocábulos que teriam sido ditados por velhos a um índio alfabetizado (Baldus, 1954, p. 462) –, avaliando que “Um estudo sério sobre esse grupo pudesse dar informações valiosas (p. 57). Ele não retornou, porém Maria de Lourdes Bandeira (1972) concretizou a sua expectativa, confirmando o seu prognóstico.

Eu suponho que Alfonso Trujillo Ferrari se envolveu com o Nordeste e com a sua etnologia graças à sua participação no projeto São Francisco. A partir dos dados de campo então produzidos, ele escreveu o livro “Os Kariri [Xukuru-Kariri] de Porto Real do Colégio”. Os seus vínculos, aparentemente, eram com São Paulo, e ali com o Museu Universitário da PUC-Campinas, para o qual teria organizado expedições etnográficas às diversas regiões do Brasil. De campinas ele teria se deslocado para os Estados Unidos.

Estimulados pelos artigos de Hohenthal (1960), pelo seu lamento sobre a falta de dados sobre os grupos descritos e o apelo por qualquer informação que houvesse sobre elas (Hohenthal, 1960), e de Pompeu Sobrinho (1959), um levantamento foi produzido, em 1961, mas só publicado em 1976, pelo Summer Institute of Linguistics, em cooperação com o Museu Nacional, o Conselho Nacional de Proteção aos Índios e o SPI. O objetivo básico era a identificação da situação linguística dos 15 grupos indígenas visitados, secundada pela produção de registros de interesse etnográfico. Dois fatos animadores foram destacados: os índios estavam em ascensão demográfica e tinham forte consciência da sua condição indígena, não obstante a forte pressão da população regional. (Meader, 1976).

## À GUIA DE CONSIDERAÇÕES FINAIS

Devo admitir que, ainda hoje, a consulta a essa literatura – que alguns designam “antropologia de salvamento” – me instiga, emociona e impulsiona a estudá-los. Permaneço, após tantos anos, em permanente expectativa para melhor entendê-los, para, seguindo as pistas dos que me antecederam, ser capaz de estabelecer novas conexões e desvelar domínios ainda não identificados, muitos dos quais, provavelmente, eles não têm interesse de compartilhar, inclusive com os antropólogos. Estou segura de que há muito ainda a fazer/observar, seja com os grupos já conhecidos, seja com outros que haverão de ressurgir, quando assim deliberarem. E, sob esse suposto, sigo treinando jovens

pesquisadores e tentando transmitir-lhes essa expectativa positiva e, simultaneamente, sigo sistematizando e organizando dados ainda não analisados.

Venho defendendo, ao longo do artigo, o argumento de que a institucionalização da antropologia no Nordeste não ocorreu conforme preconiza o consenso academicamente estabelecido para o contexto nacional – finais da década de 1960, quando é criado o primeiro curso de pós-graduação em antropologia, que será sucedido por vários outros – mas que, ao contrário, remonta aos anos 1920, graças às ações desenvolvidas por um conjunto significativo de etnólogos, comumente designados autodidatas.

Não obstante, supondo que as evidências apresentadas dão suporte ao argumento, faço outras breves considerações. Os artigos concernentes ao contexto etnográfico do Nordeste aqui resenhados foram submetidos à prévia avaliação por não autodidatas que, ao aprovarem a publicação na *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira* e em outros veículos, inclusive externos ao Brasil, reconheceram-lhes méritos. Afigura-se estranho, pois, que Herbert Baldus, criador e editor da BCEB, tenha afirmado:

[...] Mas, mesmo os autodidatas conscienciosos e bastante inteligentes para escapar aos perigos do etnocentrismo nunca se abstêm da escolha subjetiva dos fatos a serem observados, torcendo assim a verdade segundo os seus próprios interesses. Supondo, porém, que com. o desenvolvimento do. ensino da Etnologia, o tempo do autodidata esteja passando, precisamos reconhecer que um especialista afamado pelos seus bons trabalhos de gabinete não é, necessariamente, um competente pesquisador de campo [...] (Baldus, 1954, p. 22).

Uso a sua afirmação como contra-argumento. Na primeira parte da asserção, em nome da objetividade, ele trata – de fato acusa – os autodidatas como subordinando a verdade aos seus próprios interesses, o que a distorceria; na segunda parte, ele reconhece que um especialista não é, necessariamente, um competente pesquisador. Utilizando uma sábia expressão idiomática popular, ele “dá uma no cravo e outra na ferradura”, ou seja, mostra-se dúbio, não se compromete com nenhum dos lados. Provavelmente porque não tem convicção do que afirma.

De fato, alguns dos autores – autodidatas e não autodidatas, a exemplo de Métraux, aqui referidos – admitiram o caráter provisório dos seus dados, das suas descobertas, e a necessidade de aprofundá-las. Do mesmo modo, quase todos chamaram a atenção para algo sumamente relevante, i.e., a persistência das tradições, não obstante a perda das terras e as precaríssimas condições de reprodução biológica e social a que os grupos indígenas estavam submetidos.

Os caboclos que ali encontrei ainda se conservam num estado de cultura capaz de permitir estudos bem valiosos. A sua situação econômica é, porém, a pior possível (Oliveira, 1942, p. 173).

A cultura espiritual dos “caboclos” de “Colégio” cai na mesma estratificação da do “Brejo dos Padres” e de “Águas Belas”. A material está quase sufocada. (Oliveira, 1942, p. 173).

Como muitos outros grupos da região nordestina, descendentes das antigas tribos, talvez uma designação melhor para os Shucuru atual seria “Afro-índios”, pois a influência negra na sua raça e na sua cultura era e é forte (Hohenthal, 1960, Relatório 14 de julho de 1952). O autor Hohenthal visitou os Shucuru [...], chegando à seguinte conclusão: ‘Não obstante os efeitos de aculturação e os casamentos com seus vizinhos neo-brasileiros, ainda existem tradições antigas em grau surpreendente’ (Baldus, 1954, p. 160).

Os excertos selecionados autorizam, aparentemente, concluir que, na contramão do que Gilberto Freyre concluiu em *Casa Grande & Senzala*, ao tentar sintetizar o Brasil “sob o signo da diferença”, i.e., que a mestiçagem, de biológica, se fazia cultural (Schwarcz, 2011, p. 97), os grupos indígenas teriam admitido a mestiçagem biológica, mas recusado/resistido à mestiçagem cultural, preservando-a dos olhos graúdos dos não índios, uma alusão aos seus olhos cobiçosos (uma sugestão do colega Edwin Reesink).

Os neobrasileiros não assistem essas danças cerimoniais nem os ritos relativos ao culto da jurema. [...] os brancos do local só podem assistir os Torés [...] danças públicas de caráter social (Hohenthal, 1960, p. 64).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, P. Para a constituição de um Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre os Índios do Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo: Universidade de S. Paulo, 30/31/32, p. 481-487, 1987-88-89.
- AMORIM, P. M, de. Índios Camponeses (os Potiguaras da Baía da Traição)”. *Revista do Museu Paulista*, n.s. São Paulo, v. 19. 1970/71, p. 7-96.
- BALDUS, H. *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*. Vol. 1, Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, São Paulo, 1954.
- BALDUS, H. *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*, Vol. II, Hannover: Kommissionsverlag Münstermann-Druck, 1968.
- BARTH, F.. Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference. Bergen/Oslo e London, Universitetsforlaget e George Allen & Unwin, 1969.
- CALDERÓN, Valentin. Os pataxó não são descendentes dos Tupiniquim. *Jornal da Bahia*. Salvador, 7 de dezembro de 1968.
- CANDIDO, A. *Formação da Literatura Brasileira*. São Paulo: Livraria Martins Editora, vol I, 1950.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/Edusp, 1986.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Os direitos do índio, ensaios e documentos*. São Paulo: Brasiliense: Comissão Pró-Índio de S. Paulo, 1987.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Problemas e Hipóteses relativos à Fricção Interétnica. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972. p. 85-129.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira? *Anuário Antropológico* 85. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986, p. 227-246.
- CASTRO, R B. (org). *Sob os céus de Porto Seguro*. Diretoria de Cultura e Divulgação do Estado da Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1940.

- CASTRO E ALMEIDA, E (org.). *Inventário dos Documentos relativos ao Brasil existentes no Arquivo de Marinha e Ultramar de Lisboa- V Bahia 1801-1807*. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1908.
- DOSSIÊ ARTÍFICES DA CORRESPONDÊNCIA. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. v. 1, p. 103-220, 240-74. 2017.
- EDELWEISS, F. *Tupis & Guaranis: estudos de etnonímia e linguística*. Salvador, Museu do Estado da Bahia, 1947.
- ESTEVÃO, C. 1942. O ossuário da "Gruta-do-Padre" em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste. *Boletim do Museu Nacional*, XIV-XVII (1938-1941), p. 151-184. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.
- GALVÃO, E. Áreas Culturais. Áreas culturais indígenas do Brasil; 1900-1959. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N. S., Antropologia* n. 8, Belém do Pará 1960.
- HARTMANN, T. *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*, vol. III. Völkerkundliche Abhandlungen, Band IX, Herausgegeben von Hans Becher, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 1984.
- HOHENTHAL, HOHENTHAL, Jr., W. D. *Little known groups of Indians reported in 1696 on the Rio São Francisco, in northeastern Brazil. Journal de la Société des Américanistes*, N. S., XLI, fase. I, Paris 1952, p.31-37.
- HOHENTHAL, Jr., W. D. Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, n. 8, p. 93-166, 1954.
- HOHENTHAL, Jr., W. D. Classification and treatment of venereal diseases by a Brazilian Indian Tribe. *The Kroeber Anthropological Society Papers*, n. 20, Berkeley 1959, pp. 89-96. Bibliografia.
- HOHENTHAL, Jr., W. D. As Tribos Indígenas do Médio e Baixo São Francisco. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, n. 12, p. 37-71, 1960.
- HOHENTHAL, Jr., W. D. The general characteristics of Indian cultures in the Rio São Francisco valley. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, n.12, p.73-86, 1960.
- HOHENTHAL, W. D; McCORKLE, T. The problem of aboriginal persistence. *Southwestern journal of Anthropology*, XI, n. 3, Albuquerque 1955, p.288-300.
- JACOBINA, A. Em torno dos grupos indígenas da Bahia em 1932. *Revista do Instituto do Estado do Ceará XLII*, Fortaleza 1928, p. 3-20.
- JORNAL DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Itinerário da Viagem que fez por terras da Bahia ao Rio de Janeiro, por ordem do Príncipe Regente, em 1808, O Desembargador Luiz Thomaz de Navarro. (Manuscrito inédito oferecido ao Instituto pelo seu sócio correspondente Francisco Adolpho de Varnhagen), 1846.
- KIETZMAN, D. W. Indians and Culture Areas of Twentieth Century Brazil. In: HOPPER, J. H.(editor). *Indians of Brazil in the Twentieth Century*. Washington, D.C: Institute for Cross-Cultural-Research, 1967, p. 7-68.
- KODAMA, K. Os Estudos Etnográficos no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1840-1860): história, viagens e questão indígena. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi*. Belém, v. 5, p. 253-272, maio-ago 2010.
- MAHONEY, M. A. Um passado para justificar o presente: memória coletiva, representação histórica e dominação política na região cacauzeira da Bahia. *Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria*. v. 10, n.18, jul. dez. 2007, p. 737-793.
- MELO, M. Os Carnijós de Águas Bellas. *Revista do Museu Paulista XVI*, São Paulo 1929, p.793-846.

- MELO, M. Etnografia pernambucana. Os Xucurús de Ararobá. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano* XXXIII, ns. 155-158 (1933-1935), Pernambuco 1935, p.43-45.
- TURIN, R. Os antigos e a nação: algumas reflexões sobre os usos da antiguidade clássica no IHGB (1840-1860). *L'Atelier du Centre de recherches historiques*. Disponível em: <<http://acrh.revues.org/index3748.html>>. Acesso em: dez. 2012.
- MÉTRAUX, A. Les Indiens Kamakan, Pataso et Kutaso d'après le Journal de route inédit de l'explorateur français J.B.Douville. *Rev. Inst. Etnol. Univ. Nac. Tucumân*, vol.I, fasc. 2, 1930, p. 239-293.
- MÉTRAUX, A. Une Nouvelle Langue. Tapuya de la regwn de Bahia (Brési[]). *Journal de la Société des Américanistes*, N. S., XL, Paris, 1951, p. 51-58.
- MÈTRAUX, A; NIMUNDAJU, C. The Camacan Linguistica Family. In: STEWARD, J.(editor) *Hand-Book of South American Indians* Vol. I, Washington, 1946, p. 547-552.
- NIMENDAJU, C. Carta ao Dr. Carlos Estevão de Oliveira, Ilhéus, 8 dez. 1938.In: SHRÖDER, P. Curt Unckel Nimuendaju – um levantamento bibliográfico. *TELLUS*, ano 13, no. 24, p. 39-76, Jan-jun 2013.
- NIMENDAJU, C. Carta a Frederico Edelwei.Igarapé da Rita, AM, 9 de agosto, 1942.
- NIMENDAJU, C. Social Organization and Beliefs of lhe Botocudo of Eastern Brazil. *Southwestern Journal of Anthropology* II, n. 1, Albuquerque 1946, p.93-115.
- NIMENDAJU, C. Índios Machacari. *Revista de Antropologia*, v. VI, n.1, São Paulo 1958, p. 53-61.
- NIMENDAJU, C. 104 mitos indígenas nunca publicados (Introdução de Eduardo Batalha Viveiros de Castro). *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 21, 1986, p. 64-111.
- NIMENDAJU, C. Cartas do Sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira, Apresentação e Notas Thekla de Hartmann, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia/ Assírio & Alvim, Coleção Coisas de Índios, 2000.
- NIMUENDAJU, C & GUÊRIOS, R. F. M, 948. Cartas etnolingüísticas. *Revista do Museu Paulista*, n.s., n. 2, 1948. p. 207-241.
- MOERMAN, M. Ethnic Identification in a complex civilization: Who are the Lue?. *American Anthropologist*, v. 67, n. 5, 1965, p. 1215-1230.
- MOTTA, A. A Fundação Joaquim Nabuco e o legado do Departamento de Antropologia. *Ciência & Trópico*, Recife, v.33, n.1, p.1-180, 2009 p. 25-40.
- OLIVEIRA, J. B.S. “Os Índios Camacans Estudos de Ethnologia” *Revista do Instituto Geographico e Histórico da Bahia* edição Fac-Smilar, Salvador, (Set. 1894) v. 1, n. 1 e 2, 1998.
- PEIRANO, M. A Antropologia como Ciência Social no Brasil. *Etnográfica*, v. IV, n. 2, 2000, pp. 219-232.
- PIERSON, D. *Branços e pretos na Bahia* (estudo de contacto racial). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.
- PINTO, E. *Os Indígenas do Nordeste* I. *Brasiliana* XLIV, São Paulo 1935. In: PINTO, E. *Os Indígenas do Nordeste* II. *Brasiliana* CXII, São Paulo 1938.
- PINTO, E. Alguns aspectos da cultura artística dos Pancarús de Tacaratú. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n.º .2, Rio de Janeiro 1938, p.57-92,
- PINTO, E. Os Fulnio de Águas Belas. *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas* (São Paulo 1954), I, São Paulo 1955, p. 181-194.

- PINTO, E. *Etnologia Brasileira (Fulnio - Os ultimos Tapuias)*. Série Brasiliana, CCLXXXV, São Paulo 1956.
- PINTO, E. Introdução a História da Antropologia Indígena no Brasil (século XVI). *America Indígena*, XVII, n. 4, México, 1957, p. 341-385.
- RIBEIRO, D. Os Índios e a Civilização. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- RUBIM, C. R. História. Os Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade de Brasília, Universidade de São Paulo e Universidade Estadual de Campinas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 97-128, nov. 1997.
- SENA, C P. Frederico Edelweiss (1892-1976). *Revista de Antropologia*, v. 21, n.2. p. 225-226.
- SENA, C P.. Tupis Guaranis. *A Tarde*, Salvador, 24 de jan., 1978.
- SILVA, Edson. Os restos dos índios Sukurú de Cimbres: cultura material, história e identidade indígena no Nordeste entre os anos 1930 e 1950". *CLIO. Série Arqueológica (UFPE)*, v. 22, p. 149-176, 2007.
- SAHLINS, M.. “Pessimismo Sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte i), *MANA* v.3, n.1, p. 41-73, 1997.
- SCHWARCZ. L.M. Gilberto Freyre: Adaptação, mestiçagem, Trópicos e Privacidade em Novo Mundo Nos Trópicos. *Philia&Filia*, Porto Alegre, v. 02, n° 2, jul./dez. 2011.
- VIEIRA, M. J. Itinerários no Acervo do Instituto de Antropologia da Universidade do Ceará ((1958-1968) A Coleção Arthur Ramos como Discurso. RJ, 2012. Dissertação de Mestrado PPG-PMUS Mestrado em Museologia e Patrimônio UNIRIO/MAS. <http://hdl.handle.net/unirio/12079->
- WAGLEY, C. *American Anthropologist*, 57, 1951 p. 872-876, In: BALDUS, 1954.
- WEBER, M. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Universidade de Brasília, 1991.
- WIED-NEUWIED, M. *Viagem ao Brasil*. São Paulo, 2ª. ed., Ed. Nacional, 1958.
- WELPER, E. Da vida Heroica ao Diário Erótico: sobre as mortes de Curt Nimuendajú. *Mana* [online]. 2016, v. 22, n.2, pp.551-586. ISSN 1678-4944. <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442016v22n2p551>.
- WELPER, E. M. (2018). “Segredos do Brasil”: Curt Nimuendajú, Robert Lowie e os índios do nordeste. *Revista De Antropologia*, v. 61, n.3, p. 07-51. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.152044>
- ZARUR, G. O Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú, 29/09/2027, Blog do autor. Disponível em: <http://www.georgezarur.com.br/2017/09/29/o-mapa-etno-historico-de-curt-nimuendaju/>