



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO – UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO EM HISTÓRIA

W A N I N T E S U

Um construtor do mundo Nambiquara

Anna Maria Ribeiro F. Moreira da Costa

Recife
Abril de 2008



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO – UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO EM HISTÓRIA

W A N I N T E S U

Um construtor do mundo Nambiquara

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em História.

Orientadora: Profa. Dra. Regina Beatriz Guimarães Neto

Orientanda: Anna Maria Ribeiro F. Moreira da Costa

Recife
Abril de 2008

Costa, Anna Maria Ribeiro F. Moreira da
Wanintesu : um construtor do mundo Nambiquara / Anna Maria
Ribeiro F. Moreira Costa. - Recife : O Autor, 2008.
493 folhas : il., fig., mapas, tab.,

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH.
História, 2008.

Inclui: bibliografia.

1. Povos indígenas. 2. Índios – Usos e costumes. 3. Índios do
Brasil. 3. Cartografia. 4. Etnologia. 5. Índios Nambiquara. I. Título.

930.85
981

CDU (2. ed.)
CDD (22. ed.)

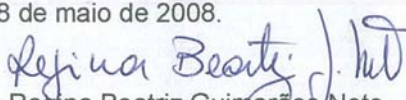
UFPE
BCFCH2008/20

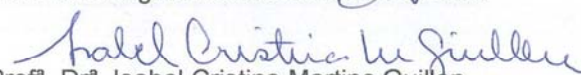


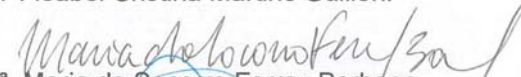
**ATA DA DEFESA DA TESE DA ALUNA ANNA MARIA RIBEIRO FERNANDES
MOREIRA DA COSTA.**

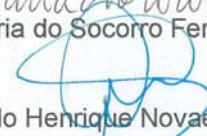
Às 14:30 h do dia 28 (vinte e oito) de maio de 2008 (dois mil e oito), no Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, a Comissão Examinadora da Tese para obtenção do grau de Doutor apresentada pela aluna **Anna Maria Ribeiro Fernandes Moreira da Costa**, intitulada **“Wanintesu: um construtor do mundo Nambiquara”**, em ato público, após arguição feita de acordo com o Regimento do referido Curso, decidiu conceder à mesma o conceito **“APROVADA”**, em resultado à atribuição dos conceitos dos professores doutores: Regina Beatriz Guimarães Neto (Orientadora), Isabel Cristina Martins Guillen, Maria do Socorro Ferraz Barbosa, Paulo Henrique Novaes Martins de Albuquerque e Leny Caselli Anzai. Assinam, também, a presente ata o Vice-Coordenador, Prof. Dr. Antonio Paulo de Moraes Rezende e a Secretária do Deptº de História, Rogéria Feitosa de Sá, para os devidos efeitos legais.

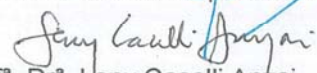
Recife, 28 de maio de 2008.


Profª. Drª. Regina Beatriz Guimarães Neto.

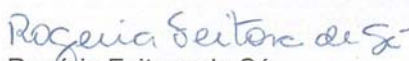

Profª. Drª. Isabel Cristina Martins Guillen.


Prof. Drª. Maria do Socorro Ferraz Barbosa.


Prof. Dr. Paulo Henrique Novaes Martins de Albuquerque.


Profª. Drª. Leny Caselli Anzai.


Prof. Dr. Antonio Paulo de Moraes Rezende.


Rogéria Feitosa de Sá.

Eu procurava uma sociedade reduzida à sua expressão mais simples.
A dos Nambiquara o era, a tal ponto que nela só encontrei homens.

Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, 1955.

Para Lourenço Kithãulhu, *Yalawaialosu*, o Homem Algodão,
que me inspirou a escrever este estudo.

Edu.

Para você, em Nambiquara, o barulho do meu coração:

♪ sî-sî-sî...

Para Loyuá e Theo.

Como dizem os Nambiquara sobre seus filhos, o bem maior.

Para minha mãe, que ousou ensinar-me a voar.

Agradecimentos

Contar é muito, muito dificultoso.
Não pelos anos que se passaram.
São tantas coisas, em tantos tempos,
Tudo muito miúdo recruzado.
São tantas horas, de pessoas...

Guimarães Rosa, *Grandes sertões: veredas*.

Tudo começou na primavera de 1982...

Gosto de pensar no percurso escriturístico desta tese porque nele existem o encontro e o reencontro de muitas pessoas. Primeiramente, agradeço à Fundação Nacional do Índio, especialmente a Ana Maria Costa, Ariovaldo José dos Santos e Cézar Augusto Lima do Nascimento que conduziram com carinho todo o processo de meu afastamento junto ao órgão para que pudesse levar meu sonho adiante. A José Carlos Levinho, Diretor do Museu do Índio, por proporcionar-me estudos imprescindíveis à abordagem. Ao Ivar Luiz Vendruscolo Busatto, por colocar em minhas mãos preciosos estudos do Arquivo da Operação Amazônia Nativa e da Biblioteca Júlio Katukolosu.

Aos professores da UFPE, Maria do Socorro Ferraz Barbosa, Regina Beatriz Guimarães Neto, Antônio Torres Montenegro e Sylvana Brandão pela afável convivência e profícuas discussões realizadas em sala de aula. À Profa. Isabel Cristina Martins Guillen e ao Prof. Paulo Henrique Novaes Martins de Albuquerque pela leitura cuidadosa e pelas preciosas contribuições fornecidas durante a Banca de Qualificação. Tem uma turma especial que deve ser aqui mencionada: Ana Stela, Flávio, Fábio, Alarcon, Alômia, Luciano, Elisa e Carlos “Camocin”, meus colegas de turma, em Recife. Na secretaria da UFPE, contei com a cuidadosa atenção de Carmem Lúcia de Carvalho dos Santos, que se prontificou a providenciar minha documentação acadêmica.

Preciso agradecer muito à Regina Beatriz, minha orientadora, pelo convite para estudar em Recife. E lá fomos nós duas, em busca de tantos sonhos... Suas aulas são uma poção mágica composta de saber acadêmico adicionado à paixão pela vida e que faz o

atento observador entender que pelo percurso teórico da História, a vida *nasce de tantos modos, de tantas formas...*

Aos professores da UFMT que contribuíram com seus estudos e que a todo instante também pude contar com sua amizade: João Carlos Barroso, Maria Adenir Peraro, Cleusa Aparecida Gonçalves Pereira Zamparoni, Tereza Cristina Souza Higa, João Antonio Botelho Lucídio, Leny Caselli Anzai e Elizabeth Madureira Siqueira. Há muitos anos, João Antonio vem compartilhando dos resultados de minhas pesquisas de campo, escutando histórias atuais sobre os Nambiquara do Cerrado, especialmente àquelas que dizem respeito aos embates com o contato com a sociedade envolvente. Com intensidade, Leny sempre esteve presente na continuidade de meu percurso acadêmico desde que ingressei nos cursos de pós-graduação da UFMT. Também, neste estudo, pude contar com sua minuciosa leitura, o que proporcionou ricas discussões à temática.

Ao lado de Beth Madureira, em tantos e tantos dias, tive o privilégio de contar com seu olhar atento, trazendo importantes contribuições. E muito mais: na constância de sua amizade pude saber do seu jeito de ser, fortalecendo-me em momentos muitos difíceis. Sua companhia representa a concretização de um porto seguro onde, por incontáveis vezes, ancorei.

Sou muito grata à Joana Aparecida Fernandes da Silva por conduzir-me no diálogo da História com a Antropologia, nos tempos do Mestrado, enquanto minha orientadora. Edir Pina de Barros, ao ler os primeiros capítulos desta tese proporcionou-me uma segurança necessária à continuidade da interdisciplinaridade entre essas disciplinas. Com Carmen Junqueira tive um encontro oportuno, quando descontraídas e alegres conversamos sobre os Nambiquara. Ao traçar-lhe o contorno das primeiras idéias que geraram este estudo, indicou-me excelentes leituras.

São tantas horas, de pessoas, tantas coisas em tantos tempos... Agradeço o carinho de muitos amigos que compartilharam de pertinho as alegrias e angústias que permearam esta escrita: Carlinha Barzsina, Ivelise Cardoso de Oliveira, Áurea Cavalcante Santana, Alzira Boa Sorte Dourado, José Jivaldo, Rosemar E. Coenga, Else Dias Cavalcante, Ana Paula Lopes. Ao Wilsinho, Chefe do Posto Indígena Alantesu, que me visitou enquanto encontrava-me entre os índios Nambiquara, em pesquisas de campo e ao Loike Kalapalo, que me deu o apoio necessário aos inúmeros deslocamentos, de aldeia em aldeia, com a

viatura da FUNAI. Jaime Halotesu Nambiquara, com sua motocicleta, conduziu-me às aldeias, Giovani José da Silva, por seu olhar aguçado, trouxe importantes contribuições aos capítulos iniciais.

Aos membros do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso, da qual faço parte, agradeço o apoio de João Carlos Vicente Ferreira, Suise Bordest, Sonia Romancini e Carlos Gomes. Para o Paulo Pitaluga Costa e Silva, meu agradecimento carinhoso por acompanhar de meus passos acadêmicos no decorrer deste percurso. À Odila Watzel que, muito mais do que minha professora de inglês, foi uma amiga constante, de muitas horas.

À Vivian Louzada, que leu primeiramente os escritos sobre o Homem Algodão, e à Niciane Okumura, que passou a ser minha amiga também. Por força das circunstâncias, eu as abandonei e, por isso, peço desculpas.

Aos professores do UNIVAG – Centro Universitário, que também me apoiaram durante a trajetória do doutorado: Regina Simião, Mabel Strobel, Lúcia Helena Gaeta Aleixo, Glauce Viana de Souza, Larissa Silva Freire Spinelli, Leila de Oliveira Cardoso Borges, Jucineide Maria da Silva e Joir Benedito Proença de Amorim. Do Curso de Farmácia, encontrei a amizade de Isabel Gimenez e Wander Miguel Barroz. Tem também a turma do Curso de Educação Física: Clóvis Arantes, Maria Auxiliadora Vasconcelos Peres Lima, Daniela Mendes Piloni, Gislene Pereira da Silva, Daniele Vilela Itacaramby, Aldo Passos Amorim, Marcos Roberto Godói, Weber Luiz Fraga da Silva, Simone Maria Marques, Tomires Campos Lopes, Rosemary de Oliveira Kauffmann, Eduardo Adrião de Araújo Silva e Kenjo Kido. Marly Darold e Silvia Maria dos Santos Stering, na grandeza do jeito de ser de cada uma, recomfortaram-me nos momentos mais delicados. Aos queridos Zulmira Gonçalves da Silva, Estefânio José da Gama Neto, Flávia Tereza e Jocilene Fontes da Silva que sempre, de muito pertinho, se mostraram ao meu lado. Não posso deixar de retribuir o carinho da turma de Pedagogia (PDN 06/1) que durante vários semestres cultivamos a amizade e a prática do debate acadêmico. A todos, de “A” a “V”, obrigada.

Aos professores do IVE – Instituto Varzeagrandense de Educação, Maria Isabel Lopes da Silva e Álvaro Marinho, meus mais novos amigos, por chegarem em dias muito oportunos.

Ao “vô” Waldyr e “vó” Nilza, meus sogros, e aos cunhados-irmãos André, Márcia, Nilzinha e Patrícia que moram no meu coração e são parte de mim desde a primavera de 1982... Márcia teve fôlego de ler grande parte desta tese, ainda em andamento, ao compartilhar dessa trajetória em longas ligações interurbanas, a recordar daqueles bons tempos de aldeia e de Vilhena.

Esta tese pertence à minha mãe, que se “mudou de mala e cuia” para Recife enquanto eu cumpria os créditos, tornando minha estada naquela cidade muito mais reconfortante e feliz. Ela esteve presente em todas as fases do doutorado e, ao meu lado, enquanto pôde, tornou-se minha mestra de todas as horas. Mãe, *cada minuto é muito tempo sem você, sem você...*

Danton, meu pai, Danton, João e Tetê, meus irmãos, mesmo distantes, estiveram presente, impulsionando-me com suas palavras de amor. Especialmente Tetê (Aiguinho), com constância, pediu “notícias da tese”, o que muito auxiliou na ordenação dos meus pensamentos. Ao mano Danton, que desde os tempos da aldeia tornou-se meu mecenas ao presentear-me com valiosos livros. De 2007 para cá, sua pessoa se fez neste estudo. Cuidadosamente leu as diversas versões até chegar à final, propondo colocações fantásticas. Nos dois últimos meses do término desta escrita, pude contar com sua presença em minha casa, quando a tese teve também o propósito de nos reconfortar um ao outro.

Em casa, Mary Beatriz contribuiu para que o dia a dia fosse organizado e tranquilo. Vou sentir saudades da hora do nosso Chá Verde, acompanhado de tantas conversas.

Agradeço também aos meus filhos, Loyuá e Theo – o bem maior de minha vida ao lado de Edu – pelo carinho constante que sempre me enlaça. Mas, com tese e tudo, reservaram a mim cuidados redobrados. Em tantas ocasiões, tive o privilégio de contar com seus conselhos inscritos com justeza e serenidade necessários à tomada de algumas decisões. Toda essa atenção foi acrescida pelas opiniões de Loyuá enquanto li para ela grande parte desta tese. Theo preocupou-se em deixar mais precisa a documentação iconográfica e cartográfica aqui apresentada, transformando meu *rascunho em arte final*.

Ao Edu, pela atuação marcante em todas as etapas desta tese. Por sua rica experiência após dez anos de convivência junto aos Nambiquara, fui agraciada com suas leituras profícuas e constantes intervenções textuais, num esforço imenso de me ver feliz. Em família, enquanto na solidão dos estudos, assumiu nossa casa e nossos filhos da

maneira mais amorosa que já conheci. A ele, devo, eternamente, a oportunidade de escrever esta história. Éramos muito jovens quando nos conhecemos em meio aos Nambiquara e assim que nos vimos, nos apaixonamos. Essa paixão, hoje ressignificada por tantos e tantos momentos, se entrelaça às histórias escritas nesta tese. Para você, em Nambiquara, o barulho do meu coração: *sĩ-sĩ-sĩ...*

Sou muito grata aos Nambiquara, personagens principais da história que passo a contar, por me acolherem em diversos momentos de minha vida. Senhores na arte de contar *histórias de antigamente*, repassaram-me tantos e tantos saberes, envoltos em mistérios, alegrias e tristezas, fazendo-me acreditar que a magia da vida está em entendê-la envolta de muito encantamento. Na aldeia, chegamos, eu e muitos deles, a trocar de nomes, à maneira Nambiquara, para experimentarmos a gostosa e divertida sensação de ser *trezentos, trezentos e cinquenta* e, assim, nos mostrarmos de diversas formas, mesmo aquelas mais recônditas.

Resumo

Este estudo apresenta uma história recente dos Halotesu, Sawentesu, Wakalitesu, Kithãulhu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu, grupos pertencentes ao povo indígena Nambiquara, localizados na Terra Indígena Nambikwara, na Chapada dos Parecis-MT, parte integrante da Amazônia Legal. Seu território geográfico, configurado em 1973 pela BR-364, rios Juína-Juruena e Doze de Outubro-Camararé, é caracterizado por linhas demarcatórias em movimento que se deslocam por interesses temporários tanto dos índios quanto dos agentes de contato. Os agentes de contato que chegaram às terras Nambiquara e em seus limítrofes são aqui analisados como indivíduos que tomam parte das teias de relações que se estabelecem entre eles e como elementos que interagem com os índios e exercem influência na sua ordem sociocultural. O contato, portanto, não é percebido como resultado desintegrador da sociedade Nambiquara, mas como fatores que se entrecruzaram à sua história. Os índios são conduzidos à interdependência e, por conseguinte, aos constantes desajustamentos que buscam uma condição de relativo equilíbrio, estabelecendo uma convivência. Nessa dimensão, o discurso do pajé, *wanintesu*, atribui significados às práticas culturais que dão sentido, elabora e organiza a existência de seu grupo. Este discurso, entendido como um complexo arranjo de práticas e símbolos, apresenta partes constitutivas da visão de mundo dos índios. Nesta abordagem, a base documental principal são as fontes orais advindas das entrevistas realizadas com os índios habitantes da Terra Indígena Nambikwara.

Palavras-chave: índios Nambiquara, história de contato, pajé, cultura indígena.

Abstract

This study presents a recent history of the Halotesu, Sawentesu, Wakalitesu, Kithãulhu, Niyahlosu, Siwaihsu and Hinkatesu, groups that belong to the Indian people Nambiquara, settled in the Indian Land Nambikwara, in Chapada dos Parecis-MT, an integrant part of the Legal Amazon. Its geographic territory, configured in 1973 by the BR-364, the Juína-Juruena and Doze de Outubro-Camararé Rivers, is characterized by lines of demarcation in movement which change because of temporary interests both of the Indians and the agents of contact. The agents of contact who got to the Nambiquara lands and in its limits are analyzed here as individuals that are part of the plots of relationships that are established among them and as elements that interact with the Indians and exert influence in their sociocultural order. The contact, however, is not noticed as a disintegrating result of the Nambiquara society, but as factors that intersect to their history. The Indians are led to the interdependence and, consequently, to the constant inadaptation that search for a condition of relative balance, establishing a social coexistence. In this dimension, the shaman's speech, *wanintesu*, delivers meanings to the cultural practices that give sense, elaborate and organize the existence of his group. This speech, understood as a complex arrangement of practices and symbols, presents determinative parts of the Indian's view of the world. In this approach, the main documental bases are the oral sources that come from the interviews carried out with the Indians that inhabit the Nambikwara Indian land.

Key words: Nambiquara Indians, history of contact, shaman, Indian culture.

Sumário

Introdução

Os Nambiquara em múltiplos espaços.....	20
Cartografia: uma dinâmica de representação.....	37
A escolha do tema e o Homem Algodão	43
O dito e escrito: os capítulos.....	51

Capítulo I

Os Nambiquara e suas artes de fazer

No “País dos Nambiquara”	56
A idade da pedra e a ternura humana.....	66
A língua dos “orelhas furadas”	86
Escola: divina escrita e memória	94
A flauta e as plantas mágicas	114
Dar e trocar: a vida em comunidade	128

Capítulo II

A andorinha da mata e a distribuição da população

Circularidade territorial.....	145
Mobilidade aldeã e a cidade.....	166
Indsu: a casa das almas	188
Mulher, mel e urucum.....	204
Laços de união	219

Capítulo III

Haluhalekisu: territorialidade mítica

A árvore do choro	234
Águas encantadas.....	249
Cartografia Nambiquara.....	263
Lugares míticos.....	278
Montanhas sagradas	290
O caminho do jaguar	308

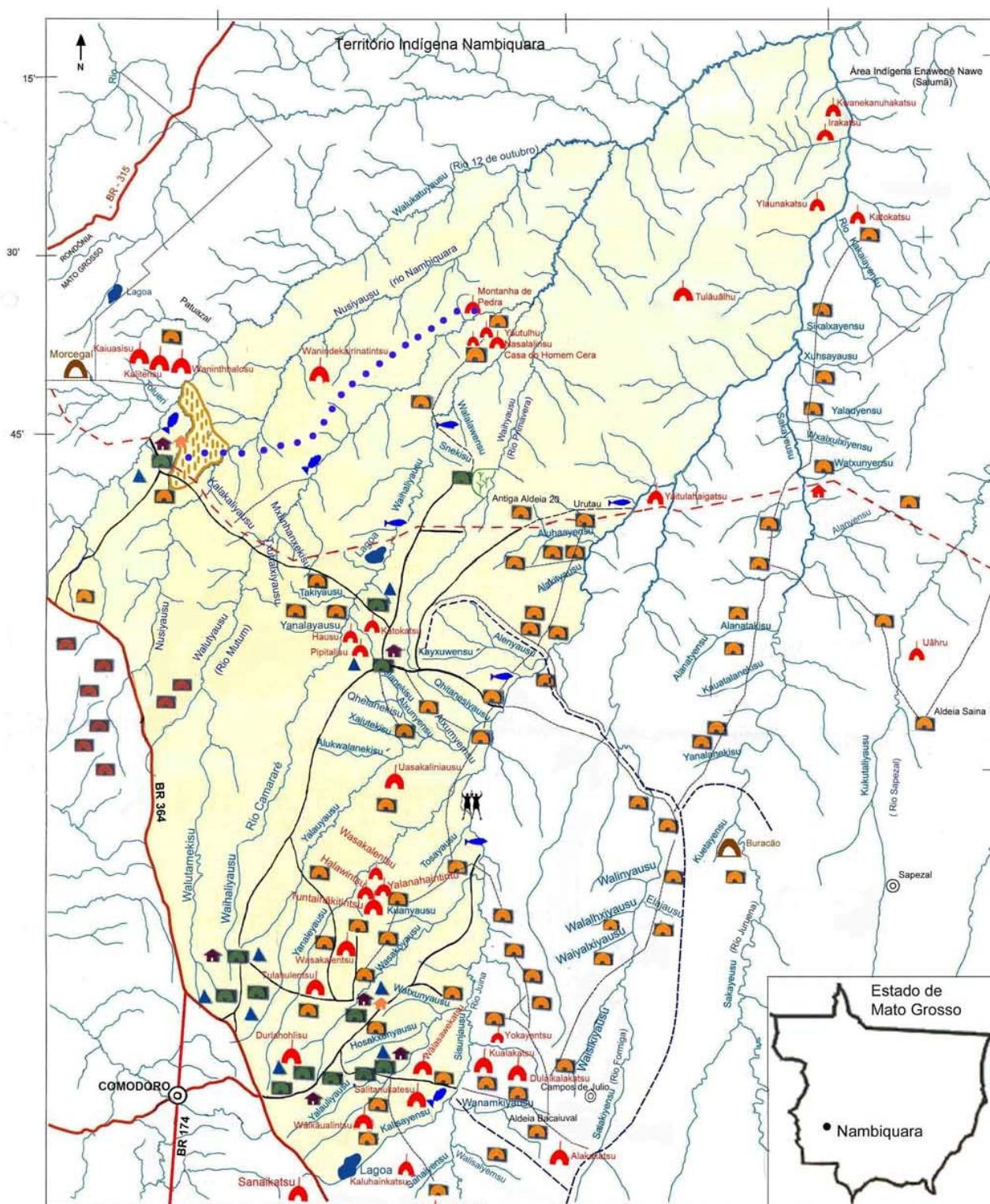
Capítulo IV

Wanintesu: um construtor do mundo Nambiquara

É segredo!	320
Códigos identitários	334
Cantos e objetos de poder	353
A cura dos males	373
A esposa-espírito	395
Considerações finais	417
Referências	422
Glossário Nambiquara	445
Caderno de imagens	459

Abreviaturas

ABA. Associação Brasileira de Antropologia
AGU. Advocacia Geral da União
AIDS. Acquired Immunodeficiency Syndrome
ALEM. Associação Lingüística Evangélica Missionária
CAIEMT. Coordenadoria de Assuntos Indígenas de Mato Grosso
CIC. Cadastro de Identificação de Contribuinte
CIMI. Conselho Indigenista Missionário
DST. Doenças Sexualmente Transmissíveis
EVS. Equipe Volante de Saúde
FUNAI. Fundação Nacional do Índio
FUNASA. Fundação Nacional de Saúde
FUNRURAL. Fundo de Assistência ao Trabalhador Rural
IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IHGMT. Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso
INCRA. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISAMU. Inland South American Missionary Union
MEC. Ministério da Educação e Cultura
OPAN. Operação Amazônia Nativa
POLONOROESTE. Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil
SIL. Summer Institute of Linguistic
SPI. Serviço de Proteção aos Índios
SPVEA. Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia
SUDAM. Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia



Escala aproximada 1:500.000

-  Tatu Mítico
 Terra Indígena Nambikwara
 Roça Mítica
 Caverna

-  Estradas vicinais
 Linha de Telégrafo
 Trilha dos Índios
 Antiga Trilha Seringalista Propício
 Antiga Trilha Seringalista Marcos da Luz
 Rodovia
 Hidrografia
 Cidade

-  Aldeias Atuais
-  Aldeias Antigas Nambiquara
-  Aldeias Antigas Mamaindê
-  Escola Indígena
-  Posto Telegráfico Jurueña
-  Posto FUNAI
-  Caixa d'água da FUNASA
-  Porto/Pesca/Vigilância
-  Montanha Sagrada
-  Casal Sobrenatural

Abril, 2008

Fontes: Price, Rondon, Moreira da Costa e índios Nambiquara

Introdução

Os Nambiquara em múltiplos espaços

Na trajetória histórica de contato dos índios Nambiquara¹ com a população não-indígena, um dos eventos de grande impacto foi a demarcação da Reserva Nambikwara², em 1968, pela FUNAI. Desse ano em diante, os grupos Halotesu, Kithãulhu, Sawentesu, Wakalitesu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu, este último também conhecido por Manduca³, passaram a ter a obrigação de viver numa territorialidade definida por critérios

¹ Com o intuito de alcançar uma uniformização da grafia dos nomes indígenas, antropólogos participantes da I Reunião Brasileira de Antropologia (ABA), ocorrida no Rio de Janeiro em 1953, assinaram uma convenção, cujo texto foi publicado na Revista de Antropologia, da ABA (v. 2, n. 2, dez. de 1954, p. 150-152). Mais tarde, a decisão tomada nessa reunião foi publicada na obra organizada por Egon Schaden, *Leituras de Etnologia Brasileira*. A convenção tomou por base a relação dos nomes dos povos indígenas que acompanha o mapa etnográfico de Curt Nimuendaju (Ver IBGE. Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/Fundação Nacional Pró-Memória. Rio de Janeiro: IBGE, 1987). Estabeleceu-se também que essa classe de palavra não seria flexionada em gênero e número. Contudo, não emprego a grafia proposta pela ABA – *Nanbikuára* – e sim Nambiquara por ser esta a adotada pelos índios em seu Registro Geral, bem como de outros documentos pessoais.

² Depois da demarcação da Reserva Indígena Nambikwara efetuada em 1968, seus limites foram alterados pelo Decreto 73.221, de 24.11.1973. Atualmente, a identificação consiste no ato inicial para a regularização de terras indígenas, após o reconhecimento da ocupação de um grupo sobre determinado território. O Poder Executivo, com o Decreto n. 1775, de 1996, incumbiu à FUNAI de criar um grupo de trabalho responsável pelos estudos técnicos, a fim de dar a conhecer informações históricas, antropológicas, ambientais e fundiárias sobre o grupo indígena em seu território, com a participação da comunidade indígena em todas as fases do processo de identificação. A identificação analisa a ocupação histórica e atual do grupo no local, atividades econômicas de subsistência, práticas sagradas e culturais e relações com o ambiente e a sociedade não índia. Ao conhecer as reivindicações e necessidades da comunidade indígena, estuda-se a proposta de área a ser demarcada. Também são resguardadas as áreas que apresentam risco de devastação, com prejuízos para a comunidade. Depois desse processo, o Ministério da Justiça declara, por intermédio de portaria, a posse permanente do grupo sobre a terra e determina sua demarcação. Nesse processo, o INCRA procede ao reassentamento dos ocupantes não índios, cadastrados como clientes da reforma agrária, durante a identificação da área. A FUNAI realiza as indenizações pertinentes às benfeitorias vistoriadas, naqueles casos comprovados de boa fé, para que a Presidência da República possa homologar, através de decreto, as terras indígenas. A etapa final do processo de regularização é o registro da área no Cartório Imobiliário da Comarca e no Departamento de Patrimônio da União. Para saber mais sobre o processo demarcatório de terras indígenas, consultar REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. *Brasil Indígena*. Secretaria de Imprensa. Presidência da República. Brasília: Imprensa Nacional, 1992.

³ Segundo informação de Mané Manduca, Lourenço Kithãulhu, líder temporal e espiritual Nambiquara, contou-lhe que o termo Manduca não corresponde ao léxico da língua Nambiquara. Originou-se da palavra Pinduca, nome de uma farinha de mandioca consumida pelos seringueiros que adentraram o território tradicionalmente ocupado pelos grupos Nambiquara da Chapada dos Parecis, na década de 1940. O líder

alheios ao seu universo referencial. Completamente apartados desse processo de reterritorialização, permaneceram por algum tempo em aldeias localizadas além das linhas limítrofes estabelecidas pelo órgão indigenista oficial, até que fossem notificados do que havia ocorrido para, então, transferirem-se para a Reserva Nambikwara, hoje Terra Indígena Nambikwara. Entretanto, comumente, ainda saem em expedição às suas antigas aldeias, em meio aos pastos e à plantação de soja, a fim de visitar os cemitérios onde estão sepultados seus ancestrais. Suas crenças mítico-religiosas extrapolam os limites espaciais impostos pela demarcação oficial, quando determinam os limites culturais do território Nambiquara, com uma linha que não se deixa ver.

Em Mato Grosso e Rondônia, em decorrência das ações demarcatórias efetuadas pela FUNAI nas décadas de 1960 a 1990, as imensas terras ocupadas pelos diversos grupos que compõem a sociedade Nambiquara tornaram-se fragmentadas. Diversas Terras Indígenas foram destinadas aos grupos Nambiquara, localizadas em três ecossistemas: Serra do Norte, Vale do Guaporé e Chapada dos Parecis. Na área do Vale do Guaporé encontram-se a Terra Indígena Sararé, Terra Indígena Vale do Guaporé, Terra Indígena Alantesu, Terra Indígena Taihãntesu, Terra Indígena Pequizal, Terra Indígena Lagoa dos Brincos e Paukalirahjausu (em identificação); na Serra Norte encontra-se a Terra Indígena Tubarão-Latundê, Terra Indígena Pirineus de Souza e, finalmente, na Chapada dos Parecis, a Terra Indígena Tirecatinga e Terra Indígena Nambikwara, esta última objeto deste estudo.

As terras dos grupos Nambiquara do Cerrado⁴ são circundadas pela união de três linhas demarcatórias: a rodovia Marechal Rondon (BR-364, antiga BR-029⁵), a linha seca,

grupo Nambiquara não conseguia pronunciar corretamente a palavra Pinduca, e sim “Manduca”. É importante apontar que o lingüista norte-americano Menno Kroeker apresenta outra divisão para os grupos Nambiquara da Serra do Norte, a saber: Nesu (Niyahlosu para Price), Nūkantesu, Siwxaisu e Hēnkotesu (Manduca). Estes últimos com menos representantes que os demais grupos. Consultar *Txa²wā'wān³txa² kwa³jan³txa² wān³txa² hau³hau³kon³nha²jau³su²*. Dicionário escolar bilíngüe Nambikuara-português português-Nambikuara. Porto Velho: Sociedade Internacional de Lingüística, s/d., p. 33, 54, 55 e 65. Disponível em www.sil.org/americas/BRASIL/PUBLICNS/DICTGRAM/NBDIC.pdf.

⁴ Adoto o termo Nambiquara do Cerrado, de idêntico significado que Nambiquara da Chapada dos Parecis, desde o estudo intitulado *Nambiquara, os do cerrado*, publicado pela FUNAI. Ver COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. *Nambiquara, os do cerrado*. FUNAI. Brasília: Departamento de Documentação, 1992. Os índios substituíram o nome de sua associação para Associação Indígena Nambiquara do Cerrado.

⁵ Foi na presidência de Juscelino Kubistchek que iniciou a construção da BR-29 (que passará a ser BR-364), ligando Cuiabá-MT a Porto Velho-RO e Rio Branco-AC (Decreto n. 47.933, de 15.03.1960). “Em 1959 a ligação terrestre entre Cuiabá e Porto Velho era completamente inexistente. Somente fios telegráficos atravessavam a imensidão deserta que se estende do planalto central à bacia amazônica”. FERREIRA, Manoel Rodrigues. *Nas selvas amazônicas*. São Paulo: Gráfica Biblos LTDA, 1961, p. 305.

e os rios Juína, *Sisũnjausu* (Água Fria), e Doze de Outubro, *Walukatuyausu* (Rio da Paca)⁶ que, unidos ao Juruena, *Sakaiyausu* (rio do Cará) e Camararé, *Waihalxiyausu* (rio da Taquara de flecha), respectivamente, delimitam a fronteira oficial a que estão circunscritos, quando os limites da Reserva Nambikwara foram retificados⁷. O rio Juína, um dos tributários da Bacia Amazônica, rola suas águas profundas e esverdeadas em trechos serenos, corredeiras fortes e encachoeirados até se encontrar com as do Juruena, que engrossadas com as do Camararé e outros afluentes contribuem para a formação do Tapajós.

Todavia, a linha que contorna o espaço apreendido e ocupado pelos Nambiquara do Cerrado tece-se nas urdiduras das suas representações culturais e resulta de um processo etnohistórico no decurso do contato entre povos indígenas vizinhos e grupos sociais oriundos de diversas partes do Brasil. Múltiplos espaços assinalados ora por relações amistosas, ora de conflito, é aí que a alteridade se irrompe e passa a identificá-los como singular. Para Guimarães Neto, “[...] os múltiplos espaços definem-se menos por contradições e mais por relações de proximidade, sem se reduzirem a um e a outro, cada qual funcionando a seu modo, com as suas regras, circunscrevendo-se num campo de relações”⁸.

O território geográfico Nambiquara, configurado pela BR-364, rios Juína-Juruena e Doze de Outubro-Camararé, é caracterizado por linhas demarcatórias em movimento que se deslocam por interesses temporários e que muitas vezes coincidiram e coincidem com as políticas de incentivos fiscais direcionadas à exploração dos recursos vegetais e minerais da Amazônia Legal. Essa parte central do Brasil, em oposição à parte Leste, na concepção do Estado militar, precisava ser desenvolvida e, especialmente, povoada. Os “grandes vazios demográficos” passaram a receber um contingente de trabalhadores, com o intuito de

⁶ O rio Camararé também é denominado de *Wxẽnyausu*, *Kũnyausu*. Ver KROEKER, Menno. *Txa²wã'wã³txa² kwa³jan³txa² wã³txa² hau³hau³kon³nha³jau³su²*. Dicionário escolar bilíngüe Nambikuara-português português-Nambikuara. Porto Velho: Sociedade Internacional de Linguística, s/d. Disponível em www.sil.org/americas/BRASIL/PUBLICNS/DICTGRAM/NBDIC.pdf.

⁷ Os limites da Reserva Nambikwara foram alterados pelo Decreto n. 73.221, de 28 de novembro de 1973, a fim de anexar uma faixa de terra entre os rios Camararé e Doze de Outubro, ação que recuperou um fragmento do território mais ao norte, de ocupação tradicional. Por sua vez, a aldeia Bacaiuval e aldeias ao redor, do outro lado do rio Juína, ao sul, foi desanexada desses limites. Ver SILVA, Pedro Agostinho da. *Projeto Nambikwara: relatório de avaliação*. Salvador, UFBA, 26 de outubro de 1975.

⁸ GUIMARAES NETO, Regina. *Cidades da mineração: memória e práticas culturais*. Mato Grosso na primeira metade do século XX. Cuiabá: EdUFMT; Carlini Caniato, 2006, p. 137.

proporcionar o crescimento econômico de grandes extensões de terras que, numa concepção enviesada, se encontravam improdutivas. O país das manchas brancas indicava que estes “vazios demográficos” precisavam concretizar as idéias de marchar em direção ao Oeste para deixar de ser uma nação litorânea.

Face ao redimensionamento das políticas econômicas após 1964, o território ocupado pelos índios, à época da demarcação da Reserva Nambikwara, passou a ser de interesse das ações estatais e particulares, em especial, as terras férteis ocupadas pelos grupos Nambiquara do Vale do Guaporé. As terras arenosas dos campos cerrados da Chapada dos Parecis, que representam boa parte do território atualmente habitado pelos Kithãulhu, Halotesu, Sawentesu, Wakalitesu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu consideradas à época como improdutivas, foram destinadas também aos grupos Nambiquara da Serra do Norte (Mamaindê e Negarotê) e Vale do Guaporé (Wasusu e Alantesu). Para tanto, foi necessário também retomar um discurso que justificasse tais ações.

O discurso oficial, em seus aspectos lingüísticos, doutrinários, criou uma desigualdade proveniente do colonialismo europeu vigente desde o século XVI⁹. A exterioridade dessa representação foi regida pelo truísmo, como se essa entidade geográfica pudesse descrever a si mesma, como imagens refletidas no jogo de espelhos, a induzir um complexo aparato de reproduções mentais daquilo que se pensava, numa relação contínua de poder, de dominação, de variação hegemônica das idéias. Esta hegemonia reiterou a idéia etnocêntrica da superioridade do homem “civilizado” sobre o “atraso” dos povos indígenas, assim como a obrigatoriedade da sociedade ocidental levar-lhes o “desenvolvimento”, seja material ou espiritual. Esses discursos estão materializados em ações que consignaram um intercâmbio desigual, com variada tipologia de poder e como um fato sociocultural.

⁹ Em contraposição, ver, por exemplo, no caso dos índios “Tapuias”, em detrimento aos Tupi litorâneos, o estudo de PIRES, Maria Idalina da Cruz. *A guerra dos bárbaros: resistência e conflitos no nordeste colonial*. 2. ed. Recife: UFPE, 2002 (Biblioteca Comunitária de Pernambuco, Ensaio 4). A autora, em especial, debruça-se na “guerra do Açú” (1680-1720), ocorrida na parte central de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Piauí para analisar as estratégias adotadas pelos “Tapuias” que durante vários anos conseguiram sobreviver aos interesses colonialistas. Também consultar ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do nordeste e outras artes*. 3. ed. São Paulo: Cortez; Recife: Massangana, 2006. Esta obra reflete sobre a questão da invenção do Nordeste dentro do surgimento de um recorte espacial existente, mas também imaginário, que cria estereótipos e mitos.

A preocupação da FUNAI em reconhecer um território a ser destinado aos grupos Nambiquara da Chapada dos Parecis e instaurar os procedimentos demarcatórios necessários deu-se em consequência da instalação das empresas agro-pecuárias no Vale do Guaporé, terras de ocupação indígena e, conseqüentemente, do contato dos índios com os trabalhadores que chegavam ao estado de Mato Grosso. A presença maciça desse contingente aceleraria uma desarticulação profunda nessa sociedade indígena e provocando uma depopulação paulatina, causada, principalmente, pela devastação, doenças infecto-contagiosas, emprego de desfolhantes químicos aspergidos de avião¹⁰ e uso abusivo de fogo.

Comandada por militares, a FUNAI teve atuação marcante nesse processo. Ao demarcar a Reserva Nambikwara, pretendeu reunir o maior número possível de grupos Nambiquara do Vale do Guaporé na mesma área, junto aos Kithãulhu, Sawentesu, Wakalitesu, Halotesu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu, o que provocou o esvaziamento parcial das terras indígenas, beneficiando, conseqüentemente, a instalação de grandes empreendimentos agrícolas e pastoris¹¹.

A presença da população não-indígena nas áreas de entorno e o constante contato com os Nambiquara no interior de seu próprio território é representada neste estudo de forma metafórica, a uma analogia ao cesto-cargueiro, *hatisu*. Sua escolha recai sobre a importância simbólica atribuída pelos índios, pois o cesto-cargueiro delimita a quantidade de bens que um Nambiquara pode possuir e transportar. Este artefato é testemunha da chegada da velhice, quando seu dono, com “pescoço cansado de velhice”, *yxatahxailakxi*, não consegue mais carregar o animal abatido até a aldeia; da mesma forma, a mulher idosa

¹⁰ Um dos desfolhantes químicos usados foi o Tordon (composição de dois herbicidas: o 2,4-D e o 2,4,5-T), também conhecido como Agente Laranja, um herbicida que ocasiona a queda das folhas das árvores. Tem essa denominação porque era armazenado pelos soldados em tonéis cor-de-laranja, na guerra do Vietnam. Sobre o emprego do desse produto químico no Vale do Guaporé, Leonardi denunciou que “[...] uma ventania arrastou para perto dos índios várias nuvens de Tordon 155-BR, poderoso desfolhante químico conhecido como Agente Laranja, fabricado pela Dow Chemical, muito usado na guerra do Vietnã. O produto havia sido jogado de avião, pelos fazendeiros, para desmatar as áreas de suas fazendas, vizinhas aos índios. Apesar dos protestos que o fato causou, o desfolhante só deixaria de ser usado em 1977 com sua proibição oficial”. LEONARDI, Victor. *Entre árvores e esquecimentos: história social nos sertões do Brasil*. Brasília: Paralelo 15 Editores; Editora Universidade de Brasília, 1996, p. 108.

¹¹ A presidência da FUNAI, entre os anos de 1968 a 1974, expediu diversas Certidões Negativas que atestavam o não conhecimento da existência de aldeamentos indígenas no lote de terra de interesse das peticionárias, ou seja, das empresas agro-pecuárias do Vale do Guaporé. Na década de 1980, na gestão de Paulo Moreira Leal, estas certidões foram anuladas. As Certidões Negativas constituíam em documentos necessários à obtenção de incentivos fiscais administrados pela SUDAM.

não suporta mais o peso da lenha, dos produtos coletados na roça, nos campos e da água suspensa na cabeça por uma tira de embira amarrada ao cesto. Em uma casa, a existência desse artefato simboliza a fartura e a presença do esposo que, periodicamente, presenteia sua mulher com um avantajado *hatisu*.

O entrecruzamento das lascas de bambu forma um arranjo hexagonal, soma de um apuramento técnico proveniente de mãos masculinas. Resulta, portanto, nas linhas delineadoras da fronteira Nambiquara, impostas pelo governo federal representadas simbolicamente pela rodovia BR-364, o rio Juina-Juruena e o Doze de Outubro-Camararé.



Entrecruzadas, as lascas verticais indicam a presença dos não-indígenas; as lascas horizontais interpostas figuram homens, mulheres e crianças Nambiquara que, juntos ao referencial teórico, o fio enredador do trançado, unem-se para formar a trama histórica. Rente à sua embocadura, acha-se a cidade de Comodoro a levar para o interior do cesto-

território novos bens de consumo e novas práticas cotidianas, muitas a exigir intenso esforço da sociedade Nambiquara para ressignificar e atribuir valores.

Os não-indígenas são entendidos como elementos que interagem com os Nambiquara e que exercem influência na sua ordem sociocultural. A análise desse contato apóia-se, também, nas abordagens teóricas do antropólogo Herman Max Gluckman. Baseado em dados coletados entre os anos de 1936 e 1938 junto ao povo Zulu, habitante do Norte da Zululândia, Sul da África (território atualmente correspondente à África do Sul, Lesotho, Saualândia, Zimbábue e Moçambique), analisa as relações estabelecidas entre agentes de contato europeus e comunidades africanas ocorridas durante a inauguração da ponte Malungwana. Nesse momento, Gluckman entende que essas “[...] relações estabelecidas podem ser estudadas enquanto normas sociais, como pode ser demonstrado pela maneira em que zulus e europeus adaptam seus comportamentos uns aos outros”¹². O autor acrescenta que nessas “[...] inter-relações, podem-se delinear separação, conflito e cooperação em modos de comportamento socialmente definidos”¹³. Consiste, portanto, no entrecruzamento de sociedades com culturas distintas no que tange às concepções de mundo, línguas, religiões e com formas diferentes de apropriação de recursos naturais.

Na esteira teórica de Gluckman segue João Pacheco de Oliveira Filho, ao perceber que as instituições nativas e as da população não-indígena encontram-se intimamente engendradas, e o decurso do contato não poderá ser entendido de forma reduzida, isto é, como uma relação de dependência incontestável,

[...] onde o pólo dominante não desempenharia também uma função ativa, reinterpretando, selecionando e remanejando as pressões que recebe do pólo dominante. A dominação não é apenas um fato externo, imposto por forças estranhas ao grupo humano diretamente observado. A forma e a função concreta que assume decorre das virtualidades [...] das próprias instituições nativas, aproveitadas no interesse de reforçar o poder de indivíduos ou grupos situados no pólo dominado¹⁴.

¹² GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global, 1987, p. 239 (Antropologia). Este artigo, escrito em 1958, resulta da Tradução Roberto Yutaka Sagawa e Maura Miyoto Sagawa de Analysis of a social situation in modern Zululand, publicado pelo The Rhodes Livingstone Paper, v. 28, p. 1-75.

¹³ Idem, p. 243.

¹⁴ OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *“O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988, p. 10

Os agentes de contato conduzem às sociedades indígenas, em proporções violentas, uma resignificação imbuída de uma leitura simbólico-cultural e que, conseqüentemente, é internalizada aos novos padrões de relacionamento que os levam à manutenção de uma determinada unidade social, compatível às suas necessidades.

Neste estudo, ao tomar por base a reflexão de Oliveira Filho, os agentes de contato que chegaram às terras Nambiquara e em seus limítrofes não são percebidos como fatores externos à vida indígena, mas sim como indivíduos que tomam parte de encontros/desencontros nas teias das relações. Portanto, o que se estabelece durante o contato não é percebido como fator desintegrador da sociedade Nambiquara, mas como elementos que se entrecruzaram à sua história. Índios e não-indígenas são conduzidos à interdependência e, por conseguinte, aos constantes desajustamentos que buscam uma condição de relativo equilíbrio, estabelecendo uma convivência.

A fronteira existente entre os índios e aqueles que chegaram de diversas partes do país, com propósitos distintos, caracterizada por um referencial geográfico¹⁵ específico, eminentemente cultural, representa um território que se sobrepõe ao oficial, com interesses antagônicos; a superposição desses territórios responsabilizou-se pela emersão dos conflitos, mas, por outro lado, obrigaram os Nambiquara criar e recriar práticas como estratégias de sobrevivência.

Marshall Sahlins conceitua um evento como um acontecimento que possui “[...] significância e, enquanto significância, é dependente na estrutura por sua existência e por seu efeito”¹⁶. A ordem e significado das coisas atrelam-se aos esquemas mitológicos e que não são exclusivos porque dependem de sua localização cultural, como códigos sociais de comunicação. A escolha dos índios incidiu nos acontecimentos significativos e que ainda permanecem em sua memória coletiva, mesmo que tais revelações apresentem variantes, a resultar no efeito de um caleidoscópio que exhibe resultados diversos a cada arranjo narrativo, numa seqüência cambiante de esquemas e resignificações. Nesse sentido, para Maldí, “[...] a história e o mito conferem inteligibilidade mútua. Através da leitura atenta de

¹⁵ Uma discussão rica acerca da noção de território geográfico cultural encontra-se SAID, Edward W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

¹⁶ SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 191.

um mito, é possível observar que a história aparece organizada em estruturas de significados. Os eventos contados na narrativa exibem um processo histórico”¹⁷.

Os Nambiquara percebem o mundo pelos sistemas próprios que colidem para uma indiferente percepção entre história e mito. A exemplo, a cultura indiana assimila a “consciência mítica” como correspondente “[...] à consciência histórica ocidental, ao menos em sua função de preservar e integrar o passado”¹⁸. Paul Ricoeur, ao introduzir a discussão sobre noção de tempo experimentada por diferentes culturas atesta o conflito de opiniões em que “[...] a história nos gerou múltiplos e diversos: essa conscientização deve ser levada até ao ponto em que ela se torna embaraço radical, aporia sem recurso aparente”¹⁹. Neste estudo, o “embaraço radical” está no desafio de apresentar o fenômeno temporal mítico e histórico, o modo como os Nambiquara pensam a sua dimensão histórica. A “história mítica”, expressão utilizada por Lévi-Strauss²⁰ para considerar a vivência do tempo pelos povos ágrafos na sua forma simbólica, não opõe necessariamente a temporalidade cíclica à linear, mas permite fundamentalmente exibir os acontecimentos históricos pela tradição oral.

Ao expressar o discurso mítico, o pajé, *wanintesu*, atribui significados a um conjunto de práticas culturalmente estabelecidas que dá sentido, elabora e organiza a existência de seu grupo. Este discurso, entendido como um arranjo complexo de símbolos, apresenta partes constitutivas do “ethos” e da “visão de mundo”²¹ dos índios. Para apreender a história recente dos Nambiquara do Cerrado, a questão que se coloca é: dentre tantas e tantas histórias ouvidas e lidas, quais aquelas que devem ser selecionadas para dar maior entendimento às práticas cotidianas adotadas pelos Nambiquara na ocupação de seu atual território? Desse modo, outros questionamentos foram também formulados: como se

¹⁷ MALDI, Denise. *A teia da memória: proposta teórica para a construção de uma etnohistória*. Cuiabá: EdUFMT, 1993, p. 14 (Série Antropologia, n. 1).

¹⁸ PANIKKAR, Raimundo. Tempo e história na tradição indiana. In: RICOEUR, Paul et. al. *As culturas e o tempo*. Tradução Ephraim Ferreira Alves et. al. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975, p. 93.

¹⁹ RICOEUR, Paul. Introdução. In: RICOEUR, Paul et. al. *As culturas e o tempo*. Tradução Ephraim Ferreira Alves et. al. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975, p. 15.

²⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970, p. 21, 24 e 39.

²¹ Para Geertz, “[...] na discussão antropológica recente, os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos foram resumidos sob o termo “ethos”, enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo “visão de mundo”. CLIFFORT, Geertz. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 143 (Antropologia Social).

constitui atualmente a prática cotidiana dos índios em seu território após a demarcação da então denominada Reserva Indígena Nambikwara, em 1968? Qual a interferência da população não-indígena nas “artes de fazer” dessa sociedade? A reorganização do território Nambiquara, deflagrada pela demarcação, conservou as relações dos índios com os lugares míticos? Qual a importância da atuação e da eficácia do discurso do *wanintesu* para a construção do mundo Nambiquara?

De posse dessas questões, o presente estudo se propõe a analisar a história recente dos Halotesu, Kithãulhu, Sawentesu, Wakalitesu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu, grupos Nambiquara que atualmente habitam a Chapada dos Parecis, localizada na fronteira Oeste de Mato Grosso com a Bolívia, na Amazônia Legal²². Neste trabalho, detenho-me nas práticas cotidianas vivenciadas em seu território, com base nas representações que os índios estabelecem entre os espaços visíveis e invisíveis, de acordo com as intervenções do pajé referentes ao sistema simbólico.

É de fundamental importância dar visibilidade às ações e transformações que estão ocorrendo na reorganização do espaço Nambiquara, em suas experiências vividas e, com a prática narrativa, atribuir-lhes uma nova dimensão que pode resultar em uma memória representada historicamente. Gerar um texto consiste na competência de contar sobre coisas pretéritas e trazer esse tempo ao presente, com novas indagações, novas interpretações, novos olhares. Ao reconstruir fragmentos do passado, os modos de viver

²² Em termos administrativos, a Amazônia Legal abrange os estados pertencentes à bacia Amazônica: Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima, Mato Grosso, Tocantins e parte do Maranhão. Getúlio Vargas, com a Lei 1.806, de 06.01.1953, criou a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), e incorporou à Amazônia Brasileira parte dos estados do Maranhão, Mato Grosso e Goiás (atual Tocantins), que passou a ser denominada de Amazônia Legal e recebeu atenção especial do governo para planejar e promover o seu desenvolvimento. Mais tarde, com a Lei 5.173, de 27.10.1966, Castelo Branco extinguiu a SPVEA e criou a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) e o conceito de Amazônia Legal foi reelaborado para fins de planejamento. A Lei Complementar n. 31, de 11.10.1977, estendeu os limites da Amazônia Legal. Em 2001, Fernando Henrique Cardoso extinguiu a SUDAM; em 2003, Luis Inácio Lula da Silva a recriou. Para saber mais sobre a Amazônia Legal, consultar as obras: CARUSO, Mariléa M. Leal; CARUSO, Raimundo C. *Amazônia, a valsa da galáxia: o abc da grande planície*. Florianópolis: UFSC, 2000. SACHS, Ignacy. *Ecodesenvolvimento: uma perspectiva para a Amazônia Legal. Cadernos do Neru*. Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso, v. 6, n. 6. Cuiabá, EdUFMT, 1994, p. 9-60.

dos Nambiquara ganham outros significados, na medida em que se delineia um movimento da “ordem/desordem”, segundo a leitura de Balandier²³.

Nesse contexto, pretende-se evidenciar a figura do pajé, *wanintesu*, entendida como crucial na mediação que estabelece com as práticas cotidianas de seu povo e com o sobrenatural, conferindo significação à visão de mundo Nambiquara. Por enxergar aquilo que os demais não enxergam, é o *wanintesu* quem vai apresentar os espíritos do bem e do mal. É ele, também, um dos que atribui nomes, valores e referências ao identificar, ao construir o ininterrupto do território usual e práticas culturais ancestrais dos Nambiquara. Dessa forma, a concepção cultural passa pela ação e dá forma ao território representado.

Uma pesquisa não se sustenta somente com a escolha do tema. François Dosse afirma que “[...] a perda de um bom número de certezas e a renúncia a desmedidas ambições hegemônicas modificaram, profundamente, a situação historiográfica para dar lugar a novas interrogações sobre as noções utilizadas pelos historiadores”²⁴. A “operação historiográfica”, na concepção de Michel de Certeau, busca compreender a construção do objeto, atenta às suas bifurcações, estagnações, avanços, brechas e paradoxos. Não no sentido de investigar as “[...] origens mesmo perdidas ou rasuradas [...]”²⁵, mas, no meio, de onde as coisas emergem”²⁶. A escrita da história precisa ser organizada por meio do estabelecimento de bases calcadas em um conjunto de questões que surgirão no decorrer da leitura de toda a documentação encontrada. É estratégica a escolha do problema de pesquisa²⁷.

A revelação do passado não consiste em uma estratégia metodológica adotada neste estudo, mas a de perceber o conjunto de representações que os índios tecem sobre seu próprio passado. Tenho, também, a pretensão de apresentar a ocupação territorial dos Nambiquara do Cerrado, ao incorporar e analisar fontes escritas e orais. Na pesquisa, a

²³ Sobre o confronto das sociedades com a desordem que, na visão do autor, associa-se à sua ordem, consultar BALANDIER, Georges. *A desordem: elogio do movimento*. Tradução Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

²⁴ DOSSE, François. *A história*. Tradução Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru: EDUSC, 2003, p. 8 (Coleção História).

²⁵ DELEUZE, Gilles. *Rachar as coisas, rachar as palavras. Conversações 1972-1990*. Tradução Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p. 109 (Coleção Trans).

²⁶ Idem, p. 109.

²⁷ Em relação à importância do problema de pesquisa, consultar MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *A poeira e a nuvem. Estratégia, poder-saber. Michel Foucault*. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 324-325 (Coleção Ditos & Escritos IV).

narrativa historiográfica parte de um conhecimento indireto, que só é possível tê-lo por vestígios que tentam preencher ausências. Novas interrogações e buscas, na medida do possível, perseguem a reabertura das “[...] potencialidades do presente, baseando-se nos possíveis não verificados do passado”²⁸.

No momento em que me propus a coligir depoimentos e reescrever uma história sobre as práticas cotidianas dos Nambiquara, busco gerar um passado e circunscrevê-lo, isto é, passar à etapa da organização das fontes escritas e orais para, finalmente, construir no presente a própria razão do objeto pesquisado. É a construção organizada em uma temporalidade específica do estudo das relações estabelecidas entre esses agentes de contato e índios Nambiquara. Amplo, dessa forma, as possibilidades de revisitar o passado e levar também em conta a multiplicidade de memórias.

Associadas a essa escolha documental estão as observações oriundas das pesquisas de campo efetivadas entre os anos de 1982 a 1988, tempo de minha vivência na aldeia e nos anos subseqüentes, em visitas periódicas²⁹. Anotei o que vi e ouvi, conversei com os índios no intuito de reunir um conjunto de informações etnográficas, à primeira vista fragmentado, mas que foi organizado, de certa maneira, para subsidiar a investigação.

O acervo constituído – pedaços de diálogos, sensações e a saudade do tempo que passou – estabelece relações com as imagens da aldeia que tenho hoje, envoltas, principalmente, nos aromas das sementes vermelhas do urucum, da mandioca recém-ralada, com a massa bem úmida, da fumaça do fumo dos homens e do fogo que afugenta insetos, cozinha, ilumina, delimita o espaço da família e aquece corpos. A perspectiva parcial da aldeia mantém-se na memória, em tons terno e melancólico, como aqueles encontrados nos poemas líricos ou, porque não, em *O mundo perdido*, de *Tristes Trópicos*, de Lévi-Strauss, ao levar em consideração os atores anônimos deste estudo. Personagens que, em sua apresentação, indicam o que se parecem para os outros. Mas, essa aparência precisa ser moldada àquela imagem mais íntima, advinda dos sentimentos, dos pensamentos de cada

²⁸ DOSSE, François. *A história*. Tradução Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru: EDUSC, 2003, p. 10 (Coleção História).

²⁹ Muito contribuiu para a construção deste estudo a ego-história, apresentada como um novo gênero que permite incorporar à abordagem histórica a memória pessoal do historiador, em face de sua estreita ligação e vivência com o objeto a ser investigado. Como propõe Pierre Nora, deve-se “[...] explicitar, como historiador, o elo entre a história que se fez e a história que vos fez”. NORA, Pierre (Org.). *Ensaio de ego-história*. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 11 (Lugar da História).

ator que, na análise histórica de Marc Bloch, é integral, “[...] com seu corpo, sua sensibilidade, sua mentalidade, e não apenas suas idéias e atos”³⁰.

Grande parte dos dados etnográficos e históricos coletados e analisados por Cândido Mariano da Silva Rondon, Edgard Roquette-Pinto, Claude Lévi-Strauss, Kalervo Oberg, Desidério Aytai, David Price, dentre outros, foi identificada, estudada e, até mesmo, experimentada durante os anos que permaneci junto aos Nambiquara do Cerrado. De certa forma, é essa experiência que me mantém em estreita ligação com o passado da aldeia, alimentada por viagens regulares de campo, como pesquisadora da FUNAI. A memória daquilo que foi vivenciado, segundo o pensamento de Ginzburg diante de uma reflexão mais ampla “[...] devido à sua maior proximidade da experiência vivida, consegue mais efetivamente que a historiografia estabelecer uma relação vital com o passado”³¹. Assim, visitar aqueles tempos não somente pela memória, mas pelas viagens e escritos que versam sobre os Nambiquara, significou reelaborar aquilo que foi sentido. Essa reelaboração de experiências vai além da mera recordação. O ato de recordar, *yonnãuatensasiwah*, fragmentos vividos completa-se ao juntar-se às sensações do presente e, só então, torna-se passível de ser reconstruído.

Revelar fragmentos pretéritos pertinentes ao contato entre os Nambiquara do Cerrado e a sociedade não-indígena, tendo como base as fontes orais, em especial, a narrativa indígena, significa experimentar um tratamento inédito à problemática estabelecida neste estudo. O ato de rememorar é o ensejo de revisitar e, sobretudo, de refletir sobre um passado recente que possibilita a ampliação desta pesquisa, além de direcioná-la a uma abordagem que difere em diversos aspectos daquela ofertada pelo acervo documental da FUNAI, ainda que implique em um procedimento seletivo e mesmo fragmentado, conferido ao narrador no ato de rememorar:

[...] experimentar tratamentos inéditos, sobretudo relevando a construção do passado recente, e também a refletir sobre a elaboração de questões que têm poder para modificar, ampliar e direcionar as pesquisas. Mais ainda, exige diferenciar as operações da memória daquelas da história e

³⁰ LE GOFF, Jacques. Prefácio. BLOCH, Marc. *Apologia da história ou ofício do historiador*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 20.

³¹ GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 197.

tornar visíveis os lugares da produção e elaboração historiográfica, indicando os pontos de referências teórica e metodológica – os legados interiorizados³².

Assim, neste estudo, uma variedade de fontes documentais encontra-se entremeada à minha vivência e às anotações das cadernetas de campo que oportunizam ressignificações da vida dos índios, como uma importante contribuição à história dos dias atuais. Para isso, percorro a trilha teórico-metodológica foucaultiana, na procura da formulação de uma questão-problema, tendo por base a leitura exaustiva do conjunto documental disponível. Na busca

[...] de um problema, surgido em um dado momento, deve seguir outras regras: a escolha do material em função dos dados do problema; focalização da análise sobre os elementos suscetíveis de resolvê-lo; estabelecimento das relações que permitem essa solução. E, portanto, indiferença para com a obrigação de tudo dizer, mesmo para satisfazer o júri de especialistas convocados³³.

Conhecer a documentação referente aos Nambiquara possibilita-me prosseguir e verticalizar este estudo, ou seja, ater-me não só ao período proposto: procuro dar uma contribuição diferenciada ao tema. A documentação abre um leque de questões que, postas à mesa, demonstram como serão formuladas, de que forma serão estabelecidas as relações de poder e de que forma se constituirão os deslocamentos, a fim de que o estudo não se torne, nos termos de Antonio Torres Montenegro, “ventríloquo da documentação”, limitando-se a reafirmar seu teor e a alimentar as rachaduras das desigualdades³⁴. A desconstrução do teor documental proporciona outra leitura, outra compreensão desatada de uma visão naturalizada, veiculada nos meios de comunicação, onde a figura do índio articula-se, com constância, aos conflitos de terra, ao empecilho ao desenvolvimento econômico.

³² GUIMARÃES NETO, Regina. *Cidades da mineração: memória e práticas culturais*. Mato Grosso na primeira metade do século XX. Cuiabá: Carlini & Caniato; EdUFMT, 2006, p. 45.

³³ FOUCAULT, Michel. A poeira e a nuvem. *Estratégia, poder-saber*. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 326 (Coleção Ditos & Escritos IV).

³⁴ Considerações fundamentadas no texto da palestra “História: reflexões metodológicas”, proferida pelo Prof. Dr. Antonio Torres Montenegro, no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Cuiabá, em 07.06.2007.

Narrativas, teias instigantes dessa forma discursiva caracterizam-se por serem fluxos de memória que revivem sentimentos, informam, esclarecem e até inventam para compor um novo desenho textual. Esse universo recriado pela narrativa encontra-se não necessariamente nos espaços das aldeias, mas nas representações simbólicas dos Nambiquara, numa dimensão ainda mais intensa, em que a imaginação rebusca o fascínio pelo outro. O relato consiste na experiência passada de pessoa para pessoa e entendida como a fonte de todos os narradores anônimos. A narrativa é,

[...] num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso³⁵.

A tradição oral entre os Nambiquara continua, ainda, a florescer como eminentemente uma “forma artesanal de comunicação”, mesmo diante à inserção da escrita nas aldeias. E mais, de acordo com as palavras de Antonio Torres Montenegro, o narrador, “[...] à medida que reconstrói estas memórias, relembra momentos, fatos que revelam a intensidade com que essas experiências foram vividas. Ao mesmo tempo, é reveladora a maneira como as transforma em linguagem oral”³⁶.

Ao tratar das relações entre a memória e história, Margarida de Souza Neves considera ser necessário, além do conhecimento das diferentes abordagens sobre o tema, identificar de que modo a memória é articulada em determinada história. Sendo assim, o historiador, um construtor de memórias, deve interligá-las à história nos espaços físicos e simbólicos, visíveis e invisíveis do tempo passado e do tempo presente³⁷.

É possível notar que os Halotesu, Kithãulhu, Sawentesu, Wakalitesu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu não costumam fazer distinção entre memória e história e que, em alguns momentos, são palavras que têm a mesma significação. Para eles, a história é aquilo

³⁵ BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 205 (Obras escolhidas, v. I).

³⁶ MONTENEGRO, Antonio Torres. Padres e artesãos: narradores itinerantes. *História oral*. Associação Brasileira de História Oral, n. 4, jun. 2004, São Paulo: Associação Brasileira de História Oral, p. 46.

³⁷ NEVES, Margarida de Souza. Os jogos da memória. MATTOS, Ilmar Rohloff de (Org.) *Ler e escrever para contar: documentação, historiografia e formação do historiador*. Rio de Janeiro: Access, 1998, p. 203-219.

que é guardado na memória, sendo os mais velhos, seus guardiões, os memoriosos, depositários de seu legado e, por isso são muito respeitados.

Nesta abordagem, a narrativa daqueles que partilham vivências e lembranças referentes às práticas, aos conhecimentos sagrados, repetida no fio tênue do tempo, reflete uma condição que transcende o convencional e gera um estado de saber oriundo da ação do *wanintesu*. Ao descortinar a ação do *wanintesu*, dentro do conceito de cultura proposto por Clifford Geertz³⁸, de que forma imagina, conserva, apropria em “teias de significados” a idéia de território e da visão de mundo. Ao responsabilizar-se pela atribuição de nomes, valores, referências, identifica e constrói concepções reveladoras de sua existência, marcadas pelas diversidades de experiências. Os relatos orais,

[...] ocupam um papel crucial na história [...] tecendo a memória através das linhas do tempo e dos espaços vividos, que contém sinais reveladores de sua existência. Existência essa que não pode ser pensada tendo por referência uma totalidade prévia ou um contexto uno³⁹.

Os relatos das vivências experimentadas pelos Kithãulhu, Halotesu, Sawentesu, Halotesu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu imputam grande importância a este estudo. Trazê-los da oralidade à escrita torna-se uma oportunidade ímpar de se conhecer as maneiras, as estratégias, as articulações, as artimanhas que estes índios adotaram nas múltiplas formas de viver, a descortinarem “sinais reveladores de sua existência”. A natureza da memória, coletiva ou individual, permite reconstruir a concepção de vivência para os índios Nambiquara, segundo suas representações e teias invisíveis, e os aponta como os próprios condutores de sua narrativa. Portanto, analiso aqui as fontes orais urdidas, na medida do possível, no diálogo com as fontes escritas, como uma metodologia aplicada à abordagem histórica e cultural do território ocupado pelos Nambiquara do Cerrado.

³⁸ Emprego a noção de cultura inspirada em Geertz: “[...] o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise: portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado”. GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Tradução Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 15.

³⁹ GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. Personagens e memórias. Territórios de ocupação recente na Amazônia. CHALHOUB, Sidney; NEVES, Margarida de Souza; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. *História em cousas miúdas*: capítulos de história social da crônica no Brasil. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005, p. 539.

É uma reflexão polifônica a respeito dos grupos Nambiquara da Chapada dos Parecis, na medida em que me aproprio de certo número de conceitos, contextos teóricos e dados etnográficos, num diálogo interdisciplinar, que dê o estatuto necessário a esta trajetória discursiva. Neste sentido, entendo que “[...] o autor não é exatamente nem o proprietário nem o responsável por seus textos; não é nem o produtor nem o inventor deles. [...] O autor é, sem dúvida, aquele a quem se pode atribuir o que foi dito ou escrito”⁴⁰. Entretanto, isso não significa, de forma alguma, que a escrita tornou-se anonimizada. Essa reflexão foucaultiana sobre autor-texto implica no entendimento de que a noção de autor vincula-se aos modos e condições de existência do próprio discurso, bem como a inscrição social e simbólica do sujeito. Assim, nos termos de Michel Foucault, disponho de uma “caixa de ferramentas” e, em seu interior, intercessores e seus construtos conceituais empregados em implicações possíveis ao objeto deste estudo, sejam tanto pela proximidade como pela transversalidade.

Cartografia: uma dinâmica de representação

Anteriormente aos trabalhos de implantação da Linha Telegráfica⁴¹, implantada por Rondon, raros são os documentos cartográficos dos séculos XVIII e XIX que embasaram a

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. O que é um autor. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. 2. ed. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 264-265 (Ditos e Escritos, III).

⁴¹ Com menos de um mês entre os índios, percorri um trecho da Linha Telegráfica do início do século XX, uma das excursões mais longas que realizei. O grupo foi composto pela atendente de enfermagem da aldeia Campos Novos – antigo posto de abastecimento da Comissão Rondon – hoje uma aldeia habitada principalmente por Kithãulhu, Luis Kithãulhu, sua jovem filha Melodia e Mamede Sabanê, do grupo Nambiquara da Serra do Norte, à época, seu marido. Praticamente sem víveres, apenas com uma lata de leite em pó, da aldeia Aroeira, localizada na Terra Indígena Pyreneus de Souza, na Serra do Norte, contígua à Terra Indígena Nambiquara, na Chapada os Parecis, guiados por Luis, seguimos para Campos Novos. Durante o percurso, que durou em torno de dez horas, ao seguir pelo trecho da Linha, em completo abandono, lembrei-me de Tristes trópicos, de Lévi-Strauss, ao escrever que “quem vive na linha Rondon facilmente se imaginaria na Lua”. Os postes de aroeira e o fio de aço no chão; isolantes de porcelana branca e suportes de ferro gravados “Siemens” e “London” dispersos pelo trecho. Não me lembro mais se fui tomada por tal sensação. Mas, o que ainda guardo desta expedição é o sentimento de ter ido a um lugar extremamente distante de qualquer sinal “civilizatório”, onde nem mesmo os índios escolheram para edificar suas aldeias. Também permanece em minha memória o domínio espacial de Luis Kithãulhu, conduzindo-nos com segurança até então não experimentada.

representação do espaço Nambiquara⁴². Entretanto, tal “silêncio”, identificado nesse período, espelha, muitas vezes, uma omissão intencional ou do cartógrafo ou mesmo daquele que solicita seus serviços. Essa forma de interpretar territórios, domínios, “[...] desde o seu início, parece ter sido aquela de estarem sempre voltados à prática, principalmente a serviço da dominação, do poder. Sempre registraram o que mais interessava a uma minoria, fato este que acabou estimulando o incessante aperfeiçoamento deles”⁴³.

Com as ações de medir, calcular, ordenar e regular o espaço, as cartas ofertadas neste estudo, principiadas pela cartografia rondoniana, consistem em uma possibilidade representativa de perceber um momento de organização espacial dos Nambiquara.

No final da década de 1960, diversos grupos sociais chegaram, pelo grande eixo rodoviário da BR-364, ao território Nambiquara, parte favorecida com incentivos fiscais do governo, passando a ocupar esses “novos” espaços. Esse fato resultou em uma tomada de decisão por parte da FUNAI, quando, em 1968, delineou uma linha demarcatória do território destinado aos Nambiquara e que mais tarde, em 1973, a área passou por outra redefinição, com um milhão de hectares.

Pelo engenhoso artifício da cartografia, percebe-se outro desenho para as linhas internas do estado de Mato Grosso, visivelmente assinalado por relações de estranhamento e conflito. A leitura que se deve fazer da demarcação da Reserva Nambiquara vai além dos números. Precisa ser entendida como uma dinâmica de ocupação proposta pelas políticas governamentais de apropriação dos espaços amazônicos, caracterizados pela heterogeneidade. Nesse sentido, importa conceber o “novo” Mato Grosso como “[...]”

⁴² Na mapoteca do Arquivo Nacional, no Rio de Janeiro, encontrei os seguintes mapas que indicam, com certa precisão, o território dos Nambiquara: Mappa offerecido a soberana presença da Rainha Nossa Senhora [...]. Catálogo cartográfico, v. II (427-846), Códice MG-A 39/62 7, 1780. Carta da provincia de Matto Grosso e partes das confrontantes e estados limitrofes [...]. OG/MAP 13; MG-A 13/5 1, 1788/1789. Mappa geografico da Capitania de Matto Grosso [...]. OG/MAP 39/63 2 e MG-A 39/62 7, 1802. Carta topographica & Administrativa da Provincia de Matto Grosso [...]. F2/MAP 178/9 10; PD-178, 1850. Mapa Geográfico da Capitania de Mato Grosso [...]. Códice LJGIZ, 1853. Carta da Provincia de Matto Grosso [...]. Catálogo cartográfico, v. IV, Códice PD 240, 1880. Carta da Provincia de Matto Grosso [...] Códice F2/MAP 240/10 4 e PD-240, 1880.

⁴³ MARTINELLI, Marcello. *Mapas da geografia e cartografia temática*. São Paulo: Contexto, 2003, p. 8.

espaços sociais que se combinam e se desdobram um no outro, armando a dinâmica das interações entre as personagens que os habitam”⁴⁴.

Composta por imagens e idéias, a cartografia a ser ofertada no presente estudo contribui para conduzir o leitor, não somente ao destino proposto – Terra Indígena Nambikwara –, mas ao sentido de espaço como lugar de práticas culturais, de pertencimento.

Os mapas, na ótica de Hélio Póvoa Neto, de caráter sinótico, hipnótico e emblemático-representativo “[...] implicam em escolhas quanto ao que representar e como representar”⁴⁵. O caráter sinótico da cartografia consiste na reunião de elementos que existem no espaço representado; já o hipnótico sugere, de maneira sutil, a inserção de determinadas idéias acríticas; o caráter emblemático traz o território com uma representação associada a ele. A forma cartográfica consiste, em si mesma, numa mensagem histórica e que requer a argúcia de análises em que a interdisciplinaridade é trazida à compreensão.

A princípio, a documentação cartográfica examinada foi a de Roquette-Pinto, publicada na obra *Rondônia* (1919), resultado de sua expedição à Serra do Norte e Chapada dos Parecis. Em seguida, a de Kurt Unkel, alemão que se tornou mais conhecido como Curt Nimuendaju, que aponta no *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes* (1944), os diversos grupos Nambikwara, os que circundam seu território e os demais povos indígenas dos estados brasileiros.

Da coleção cartográfica de Rondon, a *Carta do Estado de Mato Grosso e regiões circunvizinhas* (1952), organizada e desenhada no Serviço de Conclusão da Carta de Mato Grosso, sob a direção de Cândido Mariano da Silva Rondon, agrega informações coletadas durante os trabalhos da Comissão Rondon e de outros documentos cartográficos. Resultado de um somatório de informações, em que localiza antigos aldeamentos e seringais, trilhas dos bandeirantes, percursos de viajantes, dentre outras.

⁴⁴ GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. Vira mundo, vira mundo: trajetórias nômades. As cidades na Amazônia. *Projeto História*. Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: EDUC, n. 27, dez. 2003, p. 50.

⁴⁵ PÓVOA NETO, Hélio. Notas para uma leitura desconfiada da representação cartográfica e seu território. MATTOS, Ilmar Rohloff. *Ler e escrever para contar: documentação, historiografia e formação do historiador*. Rio de Janeiro: Access, 1998, p. 186.

A FUNAI, com o mapa da demarcação da *Reserva Nambikuara* (1968), ao oficializar o território destinado aos grupos da Chapada dos Parecis e aos do Vale do Guaporé, ao pensar em transferi-los. Outro documento cartográfico, também de elaboração da FUNAI, *Reserva Indígena do Nambikuara e do Vale do Guaporé* (1973), representa a oficialização do território reservado aos Nambiquara da Chapada dos Parecis, que redefine essas linhas demarcatórias estipuladas em 1968, ao excluir uma faixa de terra na margem direita do rio Juina, próxima à Rodovia Marechal Rondon (BR 364, antiga 029), pertencente aos Halotesu, e incorpora uma área do rio Camararé até o rio Doze de Outubro.

Também de autoria da FUNAI, o mapa *Transferência* (sem data) analisa a transferência dos Mamaindê, Negarotê, Alantesu e Wasusu, grupos Nambiquara do Vale do Guaporé, para a Terra Indígena Nambiquara, na Chapada dos Parecis, com a intenção de “esvaziar” parte dessa área e reservá-la aos projetos agro-pastoris que chegaram às terras férteis desses índios, grande parte com incentivos fiscais do governo federal, em fins de 1960.

Região Nambiquara (1976)⁴⁶, de David Price, em colaboração com os índios, apresenta as aldeias e o regime de águas do território Nambiquara, além do percurso da Linha Telegráfica, Postos e trilhas abertas pelos seringueiros. Trazidas da memória Nambiquara, essa representação renova a maneira de nominar esse espaço, na medida em que todos os dados estão em língua Nambiquara. As entrevistas realizadas durante as minhas pesquisas de campo, nos anos de 2005 a 2007, oportunizaram-me repassar com os índios as informações contidas nesse mapa. Ao navegar rio por rio, percorrer aldeia por

⁴⁶ Há, na parte inferior do mapa, a seguinte inscrição manuscrita: “Baseado nas foto-índices do Brazil Project AF-63-32A, flown by Aerospace Cartographic and Geodect Service, 1966-1969. Documentação: Lourenço Lakondê, Manu Dacumaru, Frederico Tawantê, Maria Velha, Joaquim Calite, Joaquim Ilalamarê (grupos nomeados no norte); Pedrinho Manduca, Vitorino, Benedito, Mateus Kithãulhu, Zezinho Wxakalitesu, Manezinho Preto Wxakalitesu, Lídio e Erdo Halotesu. Vicente, Estevão e Juvenal Sawxentesu, Bibi Hahãintesu, Yehu Wasuhsu”; RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Relatório apresentado à Directoria Geral dos Telegraphos e à Divisão Geral de Engenharia do Departamento da Guerra*. 1º v. Estudos e reconhecimentos. Comissão de Linhas Telegraphicas Estratégicas de Matto Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro: Papelaria Luiz Macedo, s/d. ____; FARIA, João Barbosa de. *Glossário geral das tribos silvícolas de Mato-Grosso e outras da Amazônia e do Norte do Brasil*. Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, t. I, 1948 (Comissão Rondon, 76. Anexo n. 5, Etnografia). ASPELIN, Paul Leslie. Nambicuara economic dualism: Lévi-Strauss in the garden, once again. *Bijdragen Tot de Tall, Land – En Volkenkunde*, Deel 132 le Afluvering. Martinus Nijhoff, ‘S-Gravenhage, 1976 (aldeias dos Mamaindê). Pe. Tomás de Aquino Lisboa (Salumã). Há também a seguinte observação: Faltando: Nagarotte, ainkutesu, alantsu/elahitxausu, wasuhsu – aldeias, Sararé. O local tradicional dos Sabané ainda fica em dúvida”.

aldeia “viajamos” por todo o território Nambiquara. Durante esse percurso, pude apreender muito do mundo sagrado desses índios e que foi primordial ao entendimento de sua ocupação: espíritos do bem e do mal, suas moradas, aldeias antigas e cemitérios, onde habitam seus ancestrais.

Outro mapa analisado neste estudo, *Área Imemorial e Terras Indígenas Nambiquara Demarcadas* (2000)⁴⁷, consiste na junção de dados cartográficos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (1995) e da FUNAI (2000), com as Terras Indígenas atuais. A eles, incorporaram-se as informações de Roquette-Pinto relativas à área imemorial dos grupos que compõem o povo Nambiquara. Reunidos, esse conjunto de informações proporciona visualmente a percepção da perda territorial pela qual passaram os grupos Nambiquara da Serra do Norte, Chapada dos Parecis e Vale do Guaporé.

De posse dessa documentação, pretendo demonstrar visual e analiticamente que houve uma drástica redução do território Nambiquara. Além disso, que os índios adotam uma simbologia distinta de percepção espacial, calcada em um conjunto de elementos culturais específicos, e não menos intencional que os demais mapas arrolados neste estudo. Nesse sentido, Jeremy Black afirma que as imagens visuais

[...] influenciam na criação e sustentação de noções de situações históricas e são particularmente apropriadas como tema de investigação devido à recente ênfase em nações como comunidades políticas imaginadas, ênfase no papel de imagens como meio de criar percepções de poder e, de modo mais geral, ênfase em aspectos iconográficos da autoridade política e cultural⁴⁸.

No papel, *hatehnxãnsxu*, ao miniaturizar o território Nambiquara, a cartografia também se interessou em averiguar a linguagem hidronímica adotada pelos índios na interpretação acerca de seus domínios. O conjunto bibliográfico-cartográfico e as fontes orais coletadas durante os trabalhos de campo, dos períodos de 1982-1988, 1999-2000 e 2005-2007, propiciaram novas informações que corroboraram ainda mais para compreender as estratégias de controle e de ocupação territorial adotadas pelos Nambiquara em suas

⁴⁷ COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. *Senhores da Memória: uma história do Nambiquara do cerrado*. Cuiabá: UNICEN Publicações, 2002, p. 186 (Coleção Tibanaré, v. 3).

⁴⁸ BLACK, Jeremy. *Mapas e história: construindo imagens do passado*. Tradução Cleide Rapucci. Bauru: EDUSC, 2005, p. 11 (Coleção História).

práticas cotidianas, quando também cuidaram da revisão e tradução dos nomes dos rios, córregos e aldeias referendados durante a elaboração deste estudo, principalmente da língua materna para a portuguesa⁴⁹.

O exercício dessa tradução revelou que a maior parte designativa dos rios diz respeito às espécies vegetais (frutíferas ou não), estas, conforme o relato dos índios, associadas às mulheres-espíritos. A seguir, vêm aquelas referentes aos animais encontrados nessas terras: onça (maior incidência dos nomes), tatu, ariranha, irara, jacaré, paca, dentre outras. Há também alguns córregos com nomes de pássaros como, por exemplo, sabiá e gavião, mas são em número bem pequeno. Em menor escala, ainda há córregos com nomes de insetos, de peixes e de adornos corporais como o córrego *Yalauliyausu*, “Rio onde caiu a pulseira da cauda-de-tatu de uma criança”, conhecido nos mapas oficiais como Serra Azul, um dos afluentes do rio *Sisunjausu* (Juína), que nasce fora dos domínios oficiais dos Nambiquara e banha a aldeia Serra Azul.

Praticamente, toda a discussão da cartografia Nambiquara aconteceu na aldeia, dentro ou fora das casas, a depender da hora e da temperatura do dia. Com os mapas sobre o chão (duas ou três cópias), cena repetida por incontáveis vezes, a maioria dos índios não os conhecia. Eufóricos, espontaneamente passavam os dedos no percurso dos rios e apontavam para as aldeias indicadas. Foi estabelecida uma seqüência de questões, mas os índios preferiram primeiramente analisar os documentos, fato que proporcionou muitos dados ao estudo. Os mapas não permaneciam estáticos. Como uma órbita, obedeciam aos seus desejos e movimentavam-se conforme a explicação de cada um que girando-os, ora para a direita, ora para a esquerda, a fim de que as nascentes dos rios ficassem à sua frente.

A interpretação do espaço e as relações estabelecidas, numa perspectiva cartográfica, distinta da oficial, têm por finalidade verificar que tipo de informação é mapeada pelos Nambiquara. Como produto dessa discussão cartográfica, apresento um

⁴⁹ Recentemente, a Petrobrás financiou a edição do Atlas “Mapa cultural do território dos índios Mebêngôkre, Panará e Tapajúna (Mebengokre, Panára Me, Tapajúna Nhõ pyka kam Me Kukràdjà)”, com o apoio do MEC, FUNAI, Pró-Índio, PPTAL, SIPAM e Associação Ipren-re de Defesa do Povo Mebêngôkre, áreas que abrangem o norte do Mato Grosso e sul do Pará. “O Atlas começou a ser elaborado em 2002, durante o módulo de Geografia e de Território e Meio Ambiente, disciplinas ministradas pela Profa. Márcia Spyer Resende, na 7ª Etapa do Curso de Formação de Professores Indígenas, organizado pela Associação Ipren-re, em parceria com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e Ministério da Educação (MEC)”. FUNAI. *Informativo FUNAI*. Jornal da Coordenação Geral de Assuntos Externos. Brasília: FUNAI, Ano 1, n. 1, Setembro de 2007, p. 8.

mapa elaborado a partir das fontes orais que oferece dados de significativa importância para o mundo mágico-religioso dos índios, não contemplados em estudos anteriores. Assim, enquanto a linha demarcatória imposta pela FUNAI, visível e estática, impõe um limite fixo, determinado por marcos de cimento encravados na terra, a linha arqueada pela existência dos espíritos ancestrais e sobrenaturais apresenta outra territorialidade. Invisível e em constante movimento, torna-se perceptível aos demais índios diante à ação da plêiade de *wanintesu*.

A escolha do tema e o Homem Algodão

O pajé, *wanintesu*⁵⁰, Lourenço Kithãulhu, cujo nome na língua Nambiquara é *Yalawaialosu*, Homem Algodão⁵¹, responsabilizou-se pelas primeiras discussões sobre a escolha do tema deste estudo: conhecer as representações que os índios estabelecem entre os espaços visíveis e invisíveis, de acordo com as intervenções do pajé. Em 1999, na aldeia Sapezal, encontrava-me em trabalho de campo direcionado à elaboração da minha dissertação de Mestrado⁵², que teve o propósito de analisar o contato entre seringueiros e os Nambiquara, ocorrido entre os anos de 1942 a 1968, período em que os “Soldados da Borracha”⁵³ adentraram à floresta Amazônica para a extração do látex. Em Mato Grosso,

⁵⁰ A palavra *wanintesu* ou *waninjalosu*, por corresponder ao léxico Nambiquara, substitui o vocábulo xamã, de origem asiática. No entanto, a palavra pajé, do Tupi, por encontrar-se com frequência no discurso dos grupos Nambiquara da Chapada dos Parecís, é também empregada neste estudo e carrega em si idêntico significado que a *wanintesu* ou *waninjalosu*.

⁵¹ O índio Nambiquara Fuado Sawentesu explicou que “[...] o nome de Lourenço, Homem Algodão, é por causa das braçadeiras e jarreteiras – enfeites dos braços e pernas feitos no tear com linha de algodão de índio ou “Linha Cléa” [marca de linha de algodão industrializado muito apreciada pelos índios]. Esse nome, *Yalawailosu*, também foi de seu pai que era um homem bom mesmo”. Fuado Sawentesu, Cuiabá, 06.11.2006. Entrevista.

⁵² A dissertação intitulada *Senhores da memória: uma história do Nambiquara do Cerrado (1942-1968)* foi defendida ao Programa de Pós-graduação em História da UFMT em dezembro do ano 2000.

⁵³ A entrada do Japão na II Guerra Mundial, ao determinar o bloqueio dos produtores asiáticos de borracha, transformou a vida de milhares de brasileiros, em especial, a dos grupos provenientes do Nordeste. No Brasil, o Estado Novo, com o apoio dos Estados Unidos da América, em guerra contra o eixo Roma, Berlin e Tóquio, recrutaram sessenta mil homens, os “Soldados da Borracha”, para trabalharem nos seringais da Amazônia, na tentativa de ampliar a produção brasileira. “Borracha para a vitória!” Foi o termo usado na propaganda política que mobilizou o Nordeste. Desse contingente, cerca da metade desapareceu na floresta Amazônica em consequência da malária, hepatite, febre amarela e dos constantes ataques de onças. Para saber mais sobre

especialmente, os seringueiros exploraram as matas de galeria do território pertencente aos grupos Nambiquara localizados na Chapada dos Parecis, no estado de Mato Grosso. Discutíamos o mapa do território ocupado por esses grupos, elaborado pelo antropólogo norte-americano Paul David Price⁵⁴, que coletou informações em diversas viagens de campo, ocorridas entre 1967 a 1970. À época da minha pesquisa, o índio Nambiquara Samuel Kithãulhu discorria sobre os dados cartográficos, traduzia-os para o português, já que todos estavam denominados em sua língua. Lourenço, a escutar atentamente, complementava com saberes referentes aos seres míticos e suas moradas, enriquecidos com histórias de seus antepassados.

Durante as entrevistas realizadas nesse período, Lourenço Kithãulhu, a todo o instante, associava a localização de suas aldeias ao mundo mítico-religioso. Esse fato despertava-me à atenção a tal ponto que, por várias horas, deixava-me levar pelo encantamento de sua narrativa e desviava, temporariamente, o foco central daquela pesquisa. Ele nomeava alguns seres sobrenaturais e, com acurada descrição, explicava como se apresentavam fisicamente, para que eu pudesse representá-los em minha imaginação. A meu pedido, tive o privilégio de contar com seus desenhos que retratavam esses seres. Alguns não foram registrados por ele porque, naquela época, sentia-se demasiadamente fraco para poder desenhá-los. Alegava que “[...] se eles se zangassem com os desenhos, não teria força para lutar com eles e que era melhor não mexer com eles”⁵⁵.

No decorrer de seus relatos, Lourenço mostrava-se indignado como a chegada dos não-indígenas⁵⁶, os *kwajantisu*⁵⁷, às fazendas agropecuárias que, ano a ano, ocupavam

esse assunto, consultar MORALES, Lúcia Arrais. *Vai e vem, vira e volta: as rotas dos soldados da borracha*. São Paulo: Annablume, 2002. CORRÊA, Luiz de Miranda. *A borracha da Amazônia e a II Guerra Mundial*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 1967. Cardoso e Muller adotam o termo “batalha da borracha” com o mesmo sentido que “Soldados da borracha”. Ver CARDOSO, Fernando Henrique; MÜLLER, Geraldo. *Amazônia: expansão do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1977, p. 41.

⁵⁴ David Price, de 1967 a 1970 permaneceu junto aos diversos grupos Nambiquara, a fim de realizar sua pesquisa de campo na área da Antropologia Social na University of Chicago; de 1974-1976 foi contratado pela FUNAI na condição de coordenador do Projeto Nambikwara; de 1973 a 1974 tornou-se professor visitante da Universidade de Brasília; em 1980 assumiu uma consultoria junto ao Banco Mundial, órgão financiador do Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil (POLONOROESTE).

⁵⁵ Lourenço Kithãulhu, aldeia Sapezal, julho de 1999. Entrevista.

⁵⁶ João Pacheco de Oliveira Filho emprega em seus estudos os termos “população não-indígena”, “homem branco” ou simplesmente “branco” para designar indistintamente brasileiros ou estrangeiros oriundos de diversas localidades. Neste estudo, serão utilizadas as designações “população não-indígena”, “não-indígena”

aquele território que, anteriormente à ação demarcatória da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), lhe pertencia. O mapa de Price servia de base para que ele pudesse indicar a morada dos espíritos, atentando para as suas imediações com fazendas, vilas e cidades. Ao indagá-lo sobre as reações dos espíritos em razão dessa proximidade, respondeu-me que “[...] estavam muito zangados e que, pelo barulho dos carros, caminhões, motores e muita conversa, alguns não estavam mais ali”⁵⁸. Antes de voltar ao tema dos seringueiros, ficou estabelecido entre nós que em outro momento discorreríamos mais sobre os seres míticos e sobrenaturais.

Com o passar do tempo, as anotações coletadas naqueles dias tornaram-se muito dispersas, algumas lacônicas, outras enigmáticas e cheguei a pensar que seria impossível recuperar o tema depois de tantos anos, a ponto de transformá-las em objeto de estudo. Em 2003, ao rememorar aqueles dias com o *wanintesu* Lourenço Kithãulhu, retomei a trajetória ao mundo mágico-religioso, agora como interesse de pesquisa. Havia chegado o momento de cumprir o propósito daqueles dias, mesmo que tão efêmero, e trazer à tona histórias com personagens de múltiplas formas, a viver em espaços míticos do território dos Nambiquara. Hoje, inspirada nos escritos de Ítalo Calvino, lembro-me de suas personagens habitantes das “cidades invisíveis” que se partem ao meio, vivem suspensas em árvores ou mesmo que nunca existiram. Universos e personagens abstratos, invisíveis, distinguidos daqueles que representam o material, o palpável, o visível, delimitados por uma linha fronteira, às vezes perceptível e, em outras, tão etéreas, capazes de inventar um mundo onde a dualidade desses espaços torna-se apenas uma bruma. Alguns anos mais tarde, Lourenço foi indagado sobre a possibilidade de narrar suas histórias de encantamento, de desvendar certos segredos de sua crença religiosa, à minha investigação. Remexeu sua memória e trouxe à tona o que havia prometido. Depois de refletir um pouco, respondeu: “Ah! Já sei! Você

e, quando houver a possibilidade de identificar sua categoria profissional (madeireiros, seringalistas, seringueiros, garimpeiros, missionários, dentre outras), assim será nomeada.

⁵⁷ Em Nambiquara, *kwajantisu*, comedores de feijão, consiste no termo designativo às pessoas de origem não-indígena comumente empregado pelos grupos Nambiquara da Chapada dos Parecis. Contam os índios que esse nome surgiu após seus ancestrais observarem os integrantes da “Comissão Rondon” quando adentraram em seus territórios, a fim de implantar as Linhas Telegráficas, em 1907. Segundo relatos, não raro envolvidos por risos e zombarias, ficaram impressionados com a frequência e a grande quantidade de feijão que a “peãozada de Rondon”, trabalhadores da “Comissão Rondon”, costumava ingerir durante as refeições.

⁵⁸ Lourenço Kithãulhu. Idem.

quer escrever a Bíblia dos Nambiquara!”⁵⁹. Esta foi a maneira muito especial de expressar seu consentimento.

O *wanintesu*, ao se referir à temática deste estudo como “Bíblia dos Nambiquara”⁶⁰, investigou meu interesse em divulgar ao mundo dos não-indígenas, *kwajantisu*, os preceitos que regem o saber religioso da sua sociedade e também de tê-los apresentados por escritos. Por ser uma sociedade ágrafa, aquele que dispõe da escrita detém um lugar de destaque e que, em muitos casos, compartilha a liderança da aldeia que reside. Sabedor de que a escrita tem grande importância na vida dos *kwajantisu*, Lourenço permitiu que sua crença mítico-religiosa fosse estudada e, assim, almejar a credibilidade que as escrituras sagradas possuem e, assim, alçar o universo mitológico Nambiquara ao estatuto bíblico das escrituras. Por não deter o status imputado àqueles que têm o domínio da escrita, acreditava que no momento em que seus preceitos religiosos passassem da oralidade à escrita, sua religião alcançaria à semelhança da protestante e da católica, o tão almejado reconhecimento e respeito.

Lourenço e os demais Nambiquara, ao se referirem a algumas histórias da Bíblia, demonstraram-se surpresos e incrédulos em relação aos episódios milagrosos, estarecendo-lhes a barbárie da condenação de Jesus Cristo à pena de morte pela crucificação⁶¹. Dizem ser relatos ilusórios, tanto quanto pensam os não-indígenas, *kwajantisu*, sobre suas narrativas mitológicas. Determinadas passagens bíblicas chegaram a despertar-lhes riso durante as pregações proferidas pelos religiosos, como por exemplo a ressurreição de Lázaro, a multiplicação dos pães e dos peixes.

Por meio da leitura dos Livros Sagrados traduzidos para sua língua materna, Lourenço constata que suas histórias de mundo são tão “reais” quanto àquelas que leu e

⁵⁹ Lourenço Kithãulhu, Aldeia Sapezal, março de 2003. Entrevista.

⁶⁰ Em princípio dos anos de 1960, os missionários norte-americanos do SIL (Summer Institute of Linguistic) chegaram às terras dos Nambiquara e iniciaram seus estudos lingüísticos. Codificaram a sua língua que, até então, resumiam-se nos vocabulários apresentados nos trabalhos da Comissão Rondon⁶⁰, de Edgard Roquette-Pinto, levados ao público em 1912 na obra *Rondônia*, de Antônio Pyrineus de Souza e jesuítas. Depois de algum tempo, o SIL iniciou uma série de traduções para a língua Nambiquara dos Livros dos Evangelhos de Marcos, Lucas e João, além dos Atos dos Apóstolos. Estes foram impressos e distribuídos àqueles índios, quando já se encontravam alfabetizados na sua língua, na tentativa de serem utilizados como material reservado à catequização.

⁶¹ SUMMER Institute of Linguistics. *Marcos na língua Nambiquara*. Brasília: Livraria Cristã Unida, 1975, p. 241.

escutou dos integrantes das missões religiosas⁶², padres jesuítas e protestantes. Alguns termos encontrados na Bíblia Sagrada passaram a entrecruzar à cultura oral dos índios em “reelaboraões originais”, proporcionando a esperada legitimação de suas crenças religiosas frente às dos não-indígenas: em ambas as religiões existem o bem e o mau praticados por seres sobrenaturais que, em diversas narrativas, os índios os comparam aos deuses, demônios e anjos.

Para Lourenço Kithãulhu, o ato de legitimar a concepção espiritual Nambiquara significava escrevê-la, ou seja, teria seu povo a própria “Bíblia”. Mesmo que não dominasse a escrita e, portanto, não se destacasse por isso, no momento em que seria o agente interlocutor dos preceitos de suas crenças, responsabilizar-se-ia por dar à religião Nambiquara o reconhecimento merecido. Esse aspecto revela a influência do mundo não-indígena no universo Nambiquara, pois o texto escrito se revelava mais significativo que o universo cuja cultura e valores são transmitidos pela oralidade.

Antes do contato com os não-indígenas, a liderança de uma aldeia era comumente exercida por um homem que detinha tanto o poder temporal quanto o espiritual. No momento em que alguns deles passaram a relacionar-se com missionários protestantes, jesuítas, seringueiros, agentes do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), FUNAI e, mais tarde, quando começaram a viajar e a ter contato com diversas instituições a fim de reivindicarem seus direitos, desenvolverem projetos auto-sustentáveis, participarem de cursos de capacitação na área de saúde e educação, perceberam que toda essa dinâmica, interferia inexoravelmente em sua ação religiosa. Afastar-se da vida aldeã por muitos dias para ir à cidade, por mais que indique a possibilidade de adição cultural, requer do líder outro tipo de esforço que não condiz com sua atuação de responsável pela cura das doenças de seu povo, pelo enfrentamento com os espíritos maléficos, dentre outras. A faculdade de visão sobrenatural, da premunição e do poder de cura, segundo sua crença, estaria, de certa

⁶² Este estudo entende por missão religiosa “[...] a atuação sistemática da ou das instituições religiosas que representam, com claro objetivo de intervenção a partir de estratégias definidas de acordo com os princípios doutrinários de cada entidade confessional”. Consultar WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: UNICAMP, 1999, p. 21-22.

maneira, abalada diante dessas novas atribuições. Ele “[...] cura doente. Canta à noite para aproximar o espírito dele. O pajé é igual doutor, que sabe diagnosticar doença”⁶³.

Em março de 2005, retornei à aldeia Sapezal, hoje denominada Central. Iniciei meu trabalho de campo sem a participação do *wanintesu* Lourenço Kithãulhu na condução dos trabalhos, pois se encontrava em Porto Velho-RO, para tratamento de saúde. De posse do mapa elaborado por Price, ponto inicial da pesquisa, organizei as perguntas que direcionaria aos entrevistados. Por vários dias e por horas a fio realizamos uma viagem fluvial, a navegar com o olhar e com a mente por quase uma centena de córregos, até chegar às suas aldeias. No decorrer do trabalho de tradução dos nomes dos rios e lagoas para o português, importantes informações foram incorporadas a este estudo, fato que me conduziu ao universo das águas encantadas e às Montanhas Sagradas, moradas dos espíritos ancestrais, mitológicos e sobrenaturais⁶⁴.

Não reencontrei mais Lourenço Kithãulhu... Morreu em abril de 2005. Seu corpo encontra-se sepultado no pátio da aldeia Central, em frente à sua última morada, ao lado do túmulo subterrâneo de sua filha mais velha.

Em julho do mesmo ano reiniciei a pesquisa de campo na aldeia Mutum, onde haveria, à noite, o ritual masculino da flauta sagrada, *wãilhu*, direcionado ao cultivo de plantas comestíveis e utilitárias, necessária à sobrevivência dos Nambiquara. Como cheguei ainda na parte da manhã, optei por dar continuidade à coleta de dados iniciada na aldeia Sapezal, para que pudesse obter mais informações referentes aos aspectos da

⁶³ Relato de Marquinho Halotesu durante o curso sobre Doenças Sexualmente Transmissíveis/AIDS, oferecido aos monitores de Educação e Agentes de Saúde indígenas Nambiquara e Aikanã, promovido pelo Ministério da Saúde, na cidade de Vilhena, Rondônia, em maio de 1998. O curso preocupou-se a publicar uma cartilha com o conteúdo das aulas, a fim de que pudesse ter circulação na aldeia dos índios. À noite, após as aulas com profissionais da FUNAI, FUNASA e CAIEMT coube a mim o direcionamento das atividades junto aos índios. Para conhecer a publicação, consultar: *Vivendo com saúde: conhecendo e prevenindo as doenças sexualmente transmissíveis/AIDS*. FUNASA/FUNAI/CAIEMT/Trópicos. Cuiabá: Gráfica Laser, 1998. Essa publicação é referendada na publicação *Povos Indígenas e a prevenção às DST, HIV e AIDS: Manual de Diretrizes Técnicas*. Ministério da Saúde, Secretaria de Políticas de Saúde, Coordenação Nacional de DST e AIDS. Brasília-DF, abril de 2000, p. 27. Disponível em http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/indigena_hiv.pdf

⁶⁴ De conformidade com as explicações fornecidas pelos índios entrevistados neste estudo, espíritos ancestrais, mitológicos, sobrenaturais e da natureza encontram-se na categoria sobre-humana, que não são atribuídos à natureza. Os espíritos ancestrais referem-se às almas dos índios falecidos. Os espíritos mitológicos, sobrenaturais ou da natureza, aqui carregando idêntico significado, dizem respeito às entidades inumanas, de aparência variada, desde a humana até a mais fantástica. Mágicos, envoltos em mistérios e encantamentos, desenvolvem muitas ações junto aos índios Nambiquara. Eles exercem grande fascínio e medo; podem tanto fazer o bem quanto o mau.

cosmologia dos Kithãulhu, grupo predominante. Com o passar dos dias, as informações relativas às suas práticas cotidianas imbricaram-se às do mundo sagrado.

Mesmo dispondo da hospitalidade generosa, alegre e paciente dos índios, a ausência de Lourenço trouxe uma lembrança nostálgica aos trabalhos de campo, a ponto de quase perder o entusiasmo pelo tema, o que ocasionou certa lentidão nessas atividades. Sentia saudades da sua voz de tom forte, até mesmo agressivo e que aos estranhos poderia parecer zangado; da imagem daquele corpo aparentemente frágil, com os ossos à vista; da cabeleira acinzentada pela mistura de fios brancos e negros, associada à cinza do fogo noturno; dos seus óculos de grau, com lentes arranhadas e hastes remendadas com esparadrapo.

Naqueles dias na aldeia Mutum, os finais de tardes eram reservados à entoação das flautas sagradas pelos homens, enquanto as mulheres permaneciam reclusas em suas casas, *sxisu*, até o amanhecer, pois é proibida a sua participação nesse ritual. A transgressão desta norma, segundo a crença dos índios, pode ocasionar doenças que levam à morte.

Da aldeia Mutum, parti para a Central. Fiquei hospedada na casa de Raimundo Sawentesu, casado há mais de trinta anos com Kalu Kalapalo, uma índia do Xingu. Durante o dia, na casa de Roberto Carlos Halotesu e Suzana Sawentesu, trabalhamos naquele mesmo mapa de Price, a repassar os dados coletados, a reformular perguntas anteriormente elaboradas. Um tablado de madeira, leito do casal, transformava-se em mesa para que a carta pudesse ser totalmente aberta e estudada. Passávamos horas a fio revendo os dados que consegui dias antes para cotejá-los com aqueles adquiridos na aldeia Mutum e enriquecer ainda mais a pesquisa. Ao redor do mapa havia um grupo grande de homens, mulheres e crianças. Enquanto lia em voz alta as informações que já possuía, vez por outra provoquei nos índios muitas risadas. Histórias e mitos indígenas não suscitam somente o sentencioso, a inquietude, mas, podem desencadear a hilaridade, o burlesco e desempenhar a função de divertimento. Os relatos mitológicos, especialmente, são possuidores de um sentido zombeteiro e alguns deles têm a função de divertir seus ouvintes. O riso também é uma maneira de consentir com aquilo que é dito. Sobre a impressão do cômico que a narrativa mítica pode oferecer, Pierre Clastres afirma que se “[...] deixássemos na sombra seus aspectos menos acentuados, veríamos difundir-se uma espécie de *mitomania* esquecida

de um traço todavia comum a muitos mitos, e não exclusivo de sua gravidade: o seu humor”⁶⁵.

Mais cinco viagens de campo foram realizadas até junho de 2007, a fim de obter um conjunto consistente e seguro de fontes orais relacionadas às questões míticas que, associadas às escritas, conduziram-me às questões anteriormente levantadas, especialmente aquelas referentes aos espíritos ancestrais e sobrenaturais e à atuação do *wanintesu* na construção do mundo Nambiquara. Em determinados momentos da pesquisa de campo, os índios mostravam-se constrangidos e temerosos em revelar dados concernentes aos espíritos ancestrais e sobrenaturais. Falar sobre eles, deslindar suas características e suas moradas pode ser entendido como um ato de os chamar e, até mesmo, de afrontá-los. Por isso o consentimento e a presença do *wanintesu* tornaram-se uma constante durante a coleta das fontes orais. Seu papel disciplinador direcionava aquilo que poderia ser dito pelos demais índios, sem que ocasionasse consequências desastrosas, colocando-os em risco, conforme revelaram. Na medida em que o caminhar das horas se efetivava, percebia que os índios, de certa maneira, mostravam-se mais tranquilos e seguros, menos temerosos ao falar sobre os espíritos ancestrais e míticos, sua forma, seus hábitos, suas moradas e seus atributos. Nas últimas entrevistas, realizadas em 2007, os Halotesu Orivaldo, Jaime, Mané Manduca e Eutímio Kithãulhu chegaram mesmo a desenhar alguns seres sobrenaturais.

Certamente, muito ainda havia para ser revelado sobre o cotidiano Nambiquara, especialmente as práticas que expressam as crenças referentes ao mundo mítico-religioso, dificilmente revelado por completo ao estrangeiro. Mesmo com dificuldade, foi possível “adentrar” nas profundezas da terra e Montanhas Sagradas, “mergulhar” nas águas encantadas, “atingir” os espaços celestiais e desvendar pouco a pouco o universo sagrado Nambiquara, ampliando o gume do meu olhar em relação às práticas culturais que eles adotam para ocupar seus domínios, hoje tão fragmentados.

⁶⁵ CLASTRES, Pierre. De que riem os índios? *A sociedade contra o Estado*. Pesquisas de antropologia política. Tradução Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 147.

O dito e o escrito: os capítulos

Os capítulos que compõem este estudo percorrem as teias das vicissitudes do contato dos Nambiquara com a sociedade brasileira, em suas múltiplas formas de relacionamento, e resultam em um conjunto de situações que perpassam pelas ações do *wanintesu*, na esfera mítico-religiosa. No capítulo I, *Os Nambiquara e suas artes de fazer*, proponho-me a apresentar as formas da vida social⁶⁶ Nambiquara da Chapada dos Parecis. Devo dizer que o propósito em descrever os modos de viver desses índios não significa que possa ser concebido como um capítulo eminentemente de etnografia⁶⁷ Nambiquara. Situo o leitor no “País dos Nambiquara”, descortino o estranhamento dos não-indígenas ao conhecer os modos de viver Nambiquara diante de uma dimensão cultural profundamente diferente. Percorro os clássicos da etnohistória, apropriando-me de autores que escreveram suas impressões sobre eles. Muitos registraram os Nambiquara como o povo que dorme no

⁶⁶ O termo *formas de vida social* tem idêntico sentido de *morfologia social* proposto por Marcel Mauss, que entende ser uma “[...] ciência que estuda, não apenas para descrevê-lo, mas também para explicá-lo, o substrato material das sociedades, isto é, a forma que elas ostentam ao se estabelecerem no solo, o volume e a densidade da população, a maneira como ela se distribui, bem como o conjunto das coisas que servem de base para a vida coletiva”. MAUSS, Marcel. Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós. Estudo de morfologia social. *Sociologia e antropologia*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 425-505.

⁶⁷ Para Lévi-Strauss, “[...] a etnografia consiste na observação e análise de grupos humanos considerados em sua particularidade [...] visando à reconstituição, tão fiel quanto possível da vida de cada um deles; ao passo que a etnologia utiliza de modo comparativo [...] os documentos apresentados pelo etnógrafo”. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Tradução Chaim Samuel Katz e Eginard Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 14. Para Herbert Baldus (1889-1970), a etnologia é “[...] a ciência que estuda as diversas modalidades totais de um povo e suas relações com as modalidades de outros povos. “[...] A etnologia estuda a unidade cultural no que diz respeito à sua singularidade local e temporal e às suas relações com outras unidades culturais”. Enquanto “[...] o etnógrafo recolhe os fatos, o etnólogo elabora-os”. BALDUS, Herbert. *Ensaio de etnologia brasileira*. Biblioteca Pedagógica Brasileira, série 5, vol. 101. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937, p. 17 e 19 (Brasiliense). Enquanto para Baldus a etnologia e a antropologia são vistas como “[...] ciências auxiliares uma da outra”, constituem-se em campos segmentados, para Lévi-Strauss a etnografia, etnologia e antropologia são “[...] e não podem ser pensadas separadamente”. BALDUS, Herbert. *Ensaio de etnologia brasileira*. Biblioteca Pedagógica Brasileira, série 5, v. 101. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937, p. 18 (Brasiliense). LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Tradução Chaim Samuel Katz e Eginard Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 396. Schwarcz tece algumas considerações a respeito do campo do etnógrafo. Consultar SCHWARCZ, Lilia K. Moritz; GOMES, Nilma Lino (Orgs.). Introdução. *Antropologia e História*. Debate em região de fronteira. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 11-31. Descola também faz uma discussão sobre a etnologia no que diz respeito ao seu papel e ao gênero literário. DESCOLÁ, Philippe. As escrituras da etnologia. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. Tradução Dorothé de Bruchard. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 465-468. Na mesma obra, consultar especialmente a página 175, onde discorre sobre a diferença entre etnologia e etnografia.

chão, em meio às cinzas, como são também identificados por outras etnias vizinhas. Entretanto, quem mais se aproximou da cultura Nambiquara foi Lévi-Strauss, ao descrevê-los como a “expressão mais comovente e mais verídica da ternura humana”, imortalizada em *Tristes Trópicos*. Nem todos os que conviveram com os índios ou percorreram seu território tinham em mente a exploração econômica ou científica. Os lingüistas-missionários recorreram ao domínio do idioma para tentar catequizá-los, ao traduzir a Bíblia para a língua Nambiquara. Como contraponto, os programas de educação implantados durante o Projeto Nambikwara e o POLONOROESTE, inicialmente pensados para a manutenção de seus saberes, tiveram como propósito auxiliá-los no contato com a sociedade brasileira. Contudo, foram substituídos pela proposta político-pedagógica da Secretaria Municipal de Educação de Comodoro-MT, caracterizada por encontrar-se distante à cultura indígena. Apresento, também, as particularidades do trabalho agrícola, artesanal e da vida doméstica, onde evidenciam suas artes de fazer.

No capítulo II, *A andorinha da mata e a distribuição da população*, também apresento dados relativos à sociedade Nambiquara. Entretanto, dou especial ênfase à distribuição da população na Terra Indígena Nambikwara e nas áreas circunvizinhas, ou seja, fora dos limites determinados em 1968 pela ação demarcatória da FUNAI, em especial, a margem esquerda do rio Juina, onde outrora foi edificada a aldeia Bacaiuval, dentre outras, todas de grande importância para os índios, pois lá estão enterrados seus ancestrais.

A maneira como os grupos Nambiquara da Chapada dos Parecis se distribuem em seu território encontra-se na memória dos índios, principalmente dos mais velhos, e está registrada na oralidade. Ela remonta ao “tempo de antigamente”, quando um pássaro, a empunhar uma espada de madeira, alçou, à distância, um vôo que, em virtude da velocidade estonteante, conseguiu perfurar uma montanha de pedra onde habitavam os índios. A andorinha, então, responsabilizou-se por indicar a cada um dos casais o lugar que deveriam se dirigir e constituir suas aldeias. Discuto a influência das estações seca e chuvosa na vida Nambiquara, identificadas na construção do tempo mítico em que a bipolaridade modifica a circularidade territorial.

Ainda nesse capítulo, analiso como os Nambiquara organizam-se em suas aldeias e vivenciam novas experiências em consequência da proximidade das cidades e da

dependência de alguns itens da cultura material e alimentar dos não-índigenas, os *kwajantisu*. Percorro o caminho das almas até sua morada, a celebração da chegada da menina-moça na puberdade, das crianças geradas pelos laços de união que sustentam a dinâmica dos grupos Nambiquara do Cerrado.

Para conhecer ainda mais os caminhos dos Sawentesu, Halotesu, Wakalitesu, Kithãulhu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu, o Capítulo III, *Haluhalunekisu: territorialidade mítica* traz o território Nambiquara, levando-se em consideração os lugares procurados e habitados por seres sobrenaturais, de natureza benévola e maléfica, em constante enfrentamento com os índios. Sob as imensas raízes de Haluhalunekisu, a árvore do choro, as águas dos rios, córregos, cachoeiras, rebojos são entendidas como lugares míticos, assim como as Montanhas Sagradas e seus arredores. Para que seja possível entender os modos de viver dos Nambiquara, torna-se importante saber que as práticas cotidianas existem concomitantemente às dos espíritos ancestrais e sobrenaturais. Numa fusão, o dia a dia de homens, mulheres e crianças interpõe-se ao dos espíritos, com base nas representações que estabelecem com eles, fundamentada nas intervenções do pajé. Os saberes relacionados à territorialidade mítica culminam na descrição de uma expedição à Montanha Sagrada, realizada pelos índios e liderada por Benjamin Kithãulhu, quando pretende iniciar novos pajés e reforçar os poderes dos iniciados há pouco tempo.

No capítulo IV, *Wanintesu: um construtor do mundo Nambiquara*, fundamentado principalmente em fontes orais, realizo um percurso cartográfico pelo território Nambiquara, a fim de deslindar alguns mistérios que envolvem a figura do pajé, *wanintesu*. É possuidor do “poder do trovão”, força destrutiva que lhe dá a capacidade de controlar as intempéries da natureza, quando seres sobrenaturais malfazejos clareiam e atiram relâmpagos e raios, provocando chuvas, ventos e enxurradas em suas aldeias e plantações.

Neste capítulo, são identificadas as vivências e estratégias adotadas pelos índios curandeiros, possuidores de um imenso repertório musical e dono de objetos de poder que os auxiliam tanto no enfrentamento com os espíritos maléficos, como nas sessões de cura. A cura dos males é descrita com o intuito de esclarecer outra importante função desempenhada pelo pajé, que enfrenta a doença que representa a atuação dos espíritos sobrenaturais que se vingam das atitudes dos índios, ou mesmo sem razão aparente, somente para se divertir. Finalmente, na companhia de sua esposa-espírito, o *wanintesu*

fortalece sua posição, responsabiliza-se pela abundância de frutas no cerrado, numa busca constante do viver harmonioso, com fartura alimentar, enleado pela alegria.

Desde os primeiros contatos, os Nambiquara presenciam a chegada dos *kwajantisu* e, à sua maneira, adaptam-se às novas exigências do contato. Aos olhos do estrangeiro, muitos dos traços culturais são extremamente perceptíveis em suas práticas, outros exigem um olhar mais apurado, despido do caráter etnocêntrico. Os novos símbolos, inseridos no universo Nambiquara e diante dessa relação com membros da sociedade brasileira, permitem a reestruturação de sua visão sobre a sua própria cultura. São processos permanentes e ininterruptos de contato, de práticas culturais distintas. A seleção desses elementos simbólicos, a forma pela qual passaram a fazer parte da sociedade Nambiquara e como foram imbricados às práticas cotidianas propiciam a manutenção de seus costumes, na medida em que “[...] um símbolo revela sempre, qualquer que seja o seu contexto, a unidade fundamental de várias zonas do real”⁶⁸.

Passado e presente são mesclados e produzem práticas reproduzidas nos ritos, nos mitos e nas atividades corriqueiras do dia-a-dia. Eles reinterpretaram seus “mitos, emblemas, sinais”, responsabilizando-se por intrincados cruzamentos culturais. À medida que o passado está relacionado à história e à memória, o presente e as experiências do tempo pretérito chegam até os dias de hoje. Mesmo sem o recurso da escrita ele se dá pela oralidade, sob a forma de narrativas transformadas em lembranças. Por não guardar nem transmitir suas memórias e pensamentos por escrito, esses espaços, carregados de simbolismos, trazem registrada sua história, contida no saber Nambiquara composto, nas palavras de Certeau, “[...] de muitos momentos e de muitas coisas heterogêneas”⁶⁹.

Aglomerados por laços de parentesco e de reciprocidade no trabalho coletivo e no exercício da religiosidade ocupam um habitat no qual estão distribuídos de modo heterogêneo, nas diferentes estações do ano, na estiagem e na chuva, momentos que demonstram com elevado esmero à pertença, à autoridade com que reconhecem a si e ao seu território.

⁶⁸ ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. 2. ed. Tradução Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 368 (Ensino Superior). Neste estudo, é importante a análise do autor para compreender a função do símbolo em relação à hierofonia, que tende a transformar os objetos em sagrado.

⁶⁹ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 157.

A maneira como os grupos da sociedade Nambiquara ocupam seu território, mesmo que fragmentado e rodeado por práticas agropecuárias e extrativistas alheias aos seus modos de viver, demonstra que os diversos deslocamentos empreendidos são traduzidos em experiências compartilhadas, necessárias à manutenção de sua cultura. Não é o imutável que atribui sustentação, mas as variações que adotam, a fim de que possam encontrar respostas satisfatórias às novas exigências e, ao mesmo tempo, reproduzir suas práticas culturais.

A unidade territorial dos indígenas, resultante da demarcação empreendida pela FUNAI, é o espaço onde os grupos familiares reproduzem suas “artes de fazer”, elaboradas à sua maneira. Na esteira de Carneiro da Cunha, as sociedades indígenas selecionam, registram e adotam um conjunto de situações até então pertencentes ao mundo dos não-indígenas, independentemente do grupo social a qual pertençam. A inserção de bens materiais e imateriais, oriundos do contato, redimensiona culturalmente a sociedade indígena, levando-a a transformações que geram a construção de eventos particulares.

O *wanintesu*, responsável por interpretar e, de certa maneira, interferir nas atitudes dos espíritos benévolos e malévolos, transfere à vida cotidiana a representação do sagrado do mundo invisível aos demais olhos, incapazes de descortiná-lo. Sua vida evidencia o caráter de atribuir significados aos acontecimentos desde os mais corriqueiros aos mais complexos. E são esses saberes e espaços que determinam a territorialidade Nambiquara.

Ao propor o entendimento de como o povo Nambiquara da Chapada dos Parecis ocupa seu território, neste estudo, privilegia-se a proximidade entre História e Antropologia⁷⁰. O propósito deste debate teórico-conceitual não visa preencher espaços vazios deixados pela História e pela Antropologia. Ele emerge no momento em que oferece a exame discutir a ressignificação de práticas culturais que estabelecem o entendimento de território para os Nambiquara, tão distinto daquele adotado pelos *kwajantisu*.

⁷⁰ Outro estudo sobre o diálogo entre História e Antropologia encontra-se em: MALDI, Denise. *A teia da memória: proposta teórica para a construção de uma etnohistória*. Departamento de Antropologia. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá: EdUFMT, 1993 (Série Antropologia, 1).

Capítulo I

Os Nambiquara e suas artes de fazer

No “País dos Nambiquara”

Anteriormente à minha permanência na aldeia Nambiquara, jamais havia estado em qualquer agrupamento indígena. Imaginei o espaço que viveria, desde os preparativos para a viagem – despedida dos amigos, providência da vacinação profilática necessária, principalmente a contra a Febre Amarela, seleção de livros e da vestimenta adequada à vida na aldeia. Com os “olhos da mente”⁷¹ idealizei a aldeia que passaria a ser minha morada. Em situações distintas, muitos escritores imaginaram suas cidades ideais... Na literatura brasileira, Ferreira Gullar escreve suas vinte e três “cidades inventadas”⁷²; Graciliano Ramos, sua Tatipirun⁷³.

Conheci os Nambiquara na primavera de 1982. Ao deixar o Rio de Janeiro, minha cidade natal, encontrava-me recém-contratada como professora da FUNAI. A atribuição recebida foi a de implantar um programa de educação escolar indígena direcionado às suas necessidades emergentes, principalmente àquelas decorrentes do asfaltamento da rodovia Marechal Rondon, a BR-364, antiga 029. Esperava-se que essa estrada atraísse um enorme contingente de trabalhadores de diferentes partes do país, e sua abertura atingiria vários territórios indígenas, dentre eles, o dos Nambiquara. Como um dos condicionantes do Banco Mundial, instituição financiadora, as populações que viviam às suas margens, índias e não-índias, deveriam receber atenção especial para que não

⁷¹ Termo que tomo emprestado de Ítalo Calvino. Consultar CALVINO, Ítalo. *As cidades invisíveis*. Tradução Diogo Mainardi. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 87.

⁷² GULLAR, Ferreira. *Cidades inventadas*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2000.

⁷³ RAMOS, Graciliano. *A terra dos meninos pelados*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1999 (Prêmio Monteiro Lobato para os livros de Graciliano Ramos publicados no exterior, concedido em 1937 pelo Ministério da Educação e Cultura).

sofressem tanto com o impacto que a movimentação da estrada traria às suas vidas. Para o antropólogo David Price, estudioso dos índios Nambiquara e que também de 1974 a 1976 assumiu, na FUNAI, o cargo de coordenador do Projeto Nambikwara e, em 1980, a consultoria do Banco Mundial, órgão financiador do Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil (POLONOROESTE), implantado nas áreas da Amazônia Legal,

[...] os índios tiveram o infortúnio de estar no caminho da rodovia de mil milhas, a ser construída ao longo da fronteira oeste do Brasil. A rodovia, agora completa, é parte do controvertido Projeto Polonoroeste, que tentou desenvolver, em uma única operação, uma área do tamanho da Califórnia. O projeto custou mais de um bilhão de dólares, aproximadamente 1/3 do que foi levantado como empréstimo garantido pelo Banco Mundial. Morando no meio da região condenada pelo desenvolvimento estavam os Nambiquara, um povo livre e orgulhoso, muitos dos quais tinham pouco conhecimento dos ocidentais. [...] As sociedades tradicionais, pequenas demais para revidar, são varridas para o lado; os sobreviventes são cercados e deixados para trás. Os princípios gerais do que aconteceu aos Nambiquara no Brasil nas mãos do Banco Mundial são os mesmos encontrados em muitos outros países do Terceiro Mundo, onde as sociedades tribais estão sendo esmagadas com a ajuda das nações industrialmente desenvolvidas⁷⁴.

Naquela época, a rodovia, na minha concepção, exercia uma mistura de fascínio e desassossego. Ao mesmo tempo em que vislumbrava a possibilidade de adentrar à “longínqua” e “misteriosa” Amazônia, por outro estava cônica da multiplicidade de acontecimentos que interfeririam nos modos de viver dos povos indígenas, em consequência dos deslocamentos de grupos sociais oriundos de diversas regiões brasileiras.

Ao sair da BR-364, limite Oeste da Reserva Indígena Nambikwara, hoje Terra Indígena Nambikwara, tomando caminho com revestimento precário de cascalho, já

⁷⁴ No original, lê-se: “[...] the Indians had the misfortune to be in the way of a 1,000-mile highway to be built along Brasil’s western frontier. The highway, now complete, is part of the controversial Polonoroeste project, which attempted to develop, in a single operation, an area the size of California. The project cost more than \$1 billion, about one-third of which was raised as loans guaranteed by the World Bank. Living in the middle of the region slated for development were the Nambiquara, a free and proud people, many of whom had little previous knowledge of Westerners. [...] Traditional societies too small to fight back are swept aside; survivors are surrounded and left behind. The general principles of what happened to the Nambiquara in Brazil at the hands of the World Bank are the same as those found in many other Third World countries where tribal societies are being crushed with help from industrially developed nations. PRICE, Paul David. *Before the bulldozer: the nambiquara indians & the World Bank*. Washington, Seven Locks Press, 1989, p. 2. Tradução livre de Anna Maria Ribeiro F. M. Costa e Odila Watzel.

castigado pelo trânsito intenso de ônibus e caminhões, a viagem continuava por uma estrada vicinal que levava a diversas aldeias. Nesse território, minha primeira impressão foi ofuscada pela densa escuridão da noite que afogou a paisagem circundante. A luz dos faróis da Toyota⁷⁵ que me conduzia, estampava um cenário amarelado. Outrora caracterizada por extensa formação savânica que cobria grande parte do platô do Brasil Central, a vegetação do cerrado formava uma paisagem desconhecida, distante daquela presenteada pela Mata Atlântica e que ainda se espalha por uma parte do litoral brasileiro, em especial, a do Rio de Janeiro.

Ansiava por conhecer os campos cerrados, com suas árvores retorcidas, a exuberância das matas ciliares ao longo dos rios e as veredas orladas de buritis. Confirmava, então, o que a literatura me fez acreditar ao percorrer “Os sertões: campanha de canudos”, de Euclides da Cunha, e sentir por que “[...] a travessia das veredas sertanejas é mais exaustiva que a de uma estepe nua”⁷⁶. Com João Guimarães Rosa, em “Grande sertões: veredas”, minha imaginação foi aguçada ao evidenciar, no decorrer da narrativa, a beleza das veredas banhadas com a “água azulada” do buritizal, associada à sua geografia imaginária⁷⁷.

Mas visualmente foi a arte de Percy Lau⁷⁸, peruano de Arequipa, que me conduziu às baixadas inundáveis dos buritizais, de solo brejoso, e ao campo cerrado. Seus desenhos a

⁷⁵ Nos idos de 1980, os Postos Indígenas da área Nambiquara possuíam uma viatura Toyota e eram assistidos por um Indigenista e uma Atendente de Enfermagem. A viatura atendia as atividades de vigilância dos limites da terra indígena, atividades produtivas, abertura de estradas vicinais, além do serviço de saúde. Cada um dos Postos Indígenas recebia uma cota de combustível que diferenciava conforme a sua distância à cidade de Vilhena, Rondônia, sede da FUNAI, bem como os projetos em andamento. Ao chegar ao Posto Indígena Nambikwara, na aldeia Sapezal, hoje Central, além do Indigenista e Atendente de Enfermagem, havia um Tratorista e um Auxiliar de Serviços Gerais, índios contratados pela FUNAI com recursos provenientes do POLONOROESTE. Há alguns anos, o Tratorista José Roberto Nambiquara, do grupo Halotesu, resolveu por conta própria aposentar-se e viver de seus vencimentos, na aldeia Camararé, com Melodia Kithãulhu, esposa de seu segundo casamento, suas filhas e netos. José Benedito Nambiquara, provavelmente de um grupo da Serra do Norte, aposentou-se por idade e tempo de serviço e vive com sua esposa Tereza na cidade de Vilhena, em Rondônia.

⁷⁶ CUNHA, Euclides da. *Os sertões* (Campanha de canudos). 7. ed. corrigida. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, Paulo de Azevedo & Cia., 1923, p. 38.

⁷⁷ GUIMARÃES ROSA, João. *Grande sertão: veredas*. São Paulo: Círculo do Livro, 1984.

⁷⁸ Percy Lau (1903-1972), em trinta anos de atividades desenvolvidas no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ilustrou várias de suas publicações com tipos e aspectos do Brasil. O acervo iconográfico de Percy Lau é composto por gravuras, desenhos e capas de livros inspirados em suas viagens pelo Brasil. O Museu Nacional de Belas Artes e o Centro Cultural Justiça Federal, ambos na cidade do Rio de Janeiro, organizaram em conjunto exposições de parte desse acervo, “Conheça o Brasil: conheça Percy Lau”, tentativas para divulgar sua arte e sua pessoa, pois morreu no anonimato. Para este estudo, veja especialmente

bico de pena, revestidos de técnica e precisão e caracterizados por traços artísticos inconfundíveis e identitários, juntaram-se ao cenário desenhado à aldeia onde passaria a morar.

Não me recordo de quanto tempo depois disso conheci esse tipo de vegetação. Mas a temporalidade, neste caso, é irrelevante. Para que as veredas tropicais possam ser entendidas é preciso viver no cerrado e saber do esforço dos arbustos, com revestimentos espessos que, como armaduras naturais, os protegem das chamas do fogo e se retorcem para vencer a aridez do solo e dos longos períodos de seca; conhecer idênticos vigores da fauna e dos homens e entender a interdependência que os entrelaça nesse mesmo bioma. Assim vivem os Nambiquara, parte integrante dessa paisagem. Na aldeia, o dia a dia ensinava-me sobre a importância que os índios atribuem ao buriti, vegetal mantenedor do sagrado.

Vislumbrar com os “olhos da mente” um “oásis” de buritizais nos campos cerrados, por mais que este cenário estivesse em mim imaginado e, até mesmo, conhecido, passar a estar nele causava profundo estranhamento. Diante do desconhecido, precisava reconstruir a aldeia que havia idealizado, tendo por base tudo aquilo que apreendi na literatura referente à vida nos campos áridos.

Ao descer da Toyota naquela noite de “Lua Escondida”, como denominam a Lua Nova, *ãsikanxah*-, com o céu repleto de estrelas, numa quantidade estonteante, os índios me cercaram. Homens, mulheres e crianças aguardavam a nova professora, anteriormente anunciada. A possibilidade de a escola voltar a funcionar deixava-os alegres, fato que originou muita expectativa com a minha chegada.

Nos primeiros meses, na aldeia, a convivência com os funcionários da FUNAI – o Indigenista⁷⁹ José Eduardo Costa e a Atendente de Enfermagem Maria Nalva Barão – e especialmente com as famílias de Anita e Lourenço Kithãulhu, Carlinda e Eutímio Kithãulhu e Madalena e Orivaldo Halotesu foi inesquecível e de uma importância ímpar no

as gravuras “Buritizal” e “Campo cerrado”, às páginas 407 e 410, respectivamente, em IBGE. *Tipos e aspectos do Brasil*. Conselho Nacional de Geografia. 6. ed. aument. Rio de Janeiro: IBGE, 1956.

⁷⁹ A carreira de Indigenista é oferecida pela FUNAI àqueles interessados em trabalhar diretamente com a questão indígena. Depois de cursar diversas disciplinas em Brasília, os aprovados passam por um estágio obrigatório, na aldeia, durante três meses. Somente no concurso de 1985 foi permitida a inserção de mulheres. A área Nambiquara, nesse período, recebeu seis Indigenistas, quatro do sexo feminino. No ano de 2006, a FUNAI, em Brasília, abriu inscrições para um Curso de Indigenismo destinados aos funcionários lotados na própria sede, com 51 horas. Desta vez, o estágio não foi incluído nesta primeira etapa. A Operação Amazônia Nativa, antiga Operação Anchieta (OPAN), fundada em 1969, também oferece cursos nessa área.

tempo em que precisava adaptar-me à vida aldeã. A recepção dos índios em me aceitar e a vontade de desvendar parte daquele mundo responsabilizaram-se pela minha inserção no espaço tribal. Nesse período, entendido como de adaptação, foram feitas novas aprendizagens, desmontando visões de mundo que até então formava e levava comigo, associando-as àquela vivência com os Nambiquara.

Na aldeia, no interior de minha casa⁸⁰, tinha a impressão de que o mundo exterior desaparecia e nada, além do espaço do meu quarto, continuava a existir. No escuro, a poucos metros da aldeia e em terreno mais elevado, os índios podiam saber dos meus movimentos. Suas duas janelas, protegidas por tela de *nylon* verde, para amenizar a presença marcante de borrachudos, *katettxatasu*, e lambe-olhos⁸¹, *nĩĩnsu*, à luz da vela, única iluminação de que dispunha, não me deixava ser engolida pela dimensão do escuro, emitindo-lhes sinais de que não havia adormecido.

Quando não ocorriam festividades e cerimônias de cura, a noite era reservada à leitura sobre etnografia indígena, literatura brasileira e estrangeira. Havia trazido do Rio de Janeiro parte dos meus livros e logo organizei uma “biblioteca”, acomodando os exemplares em prateleiras de madeira, intercaladas por tijolos empilhados. Com uma vela fixa a um castiçal improvisado, percorria lentamente as estantes, a iluminar as lombadas dos livros, tornando-as resplandecentes. Na aldeia, essa “biblioteca” consistia em um espaço fechado, um sistema de regras próprias que, agora não mais inconsciente, pretendia substituir ou traduzir as do universo ao redor. Esses livros passaram a ser a representação, mesmo que fragmentada, daquilo que havia deixado na cidade e que ali estava guardada entre suas capas, nas entrelinhas, nas anotações nas margens, naquilo que havia sublinhado, em algum papel esquecido entre as páginas; ainda preenchiam os grandes espaços da

⁸⁰ Na aldeia Sapezal, hoje Central, a poucos metros do córrego Água Limpa, morei em uma casa de madeira, com telhado de zinco, com vários cômodos, até mesmo um banheiro interditado por falta d'água encanada. Essa casa foi construída por um linguista norte-americano do Summer Institute of Linguistic (SIL), Sr. Eduardo, que morou na aldeia Sapezal por vários anos, na companhia de sua esposa, Berenice. Hoje, essa casa surge aos meus olhos fragilizada, vulnerável aos abusos do tempo e dos funcionários da FUNAI que passaram por ela. A casa foi atacada de tinta óleo verde nas paredes externas de madeira e as palmeiras de bocaiúva foram derrubadas a machado porque um raio as atingiu. Para compreender o espaço da casa, na perspectiva da poética do espaço, as leituras que fiz de Bachelard foram fundamentais. Ver BACHELARD, Gaston. A casa. Do porão ao sótão. O sentido da cabana. *A poética do espaço*. Tradução Antônio da Costa Leal e Lúcia do Valle Santos Leal. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 199-221.

⁸¹ Borrachudos: insetos da família dos dípteros, da família simuliídeos; lambe-olhos: designação às abelhas da família dos meliponídeos (*Mellipona duckei*); FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d., p. 221 e 822, respectivamente.

saudade, de lembranças de uma vida que parecia estar tão distante dali. Num canto do quarto o toca-discos portátil, movido a pilhas, e um *long play* a rodar, a lembrança da passagem de Lévi-Strauss e Luiz de Castro Faria, em terras Nambiquara: “[...] fizemos ouvir a nossa vitrola, para diversão dos índios, e nossa também...”⁸² Na expedição de 1908, da mesma forma, Cândido Mariano da Silva Rondon instalou um gramofone Odeon no interior de uma habitação indígena, ao conquistar “[...] os índios, primeiro cortejando-os com presentes e depois atraindo-os ao seu acampamento com um fonógrafo que punha a tocar à noite, enviando a melodia de uma ópera wagneriana floresta adentro como se fosse o canto de uma sereia maravilhosa e incorpórea”⁸³.

Como um pensamento puxa outro, é claro que durante o dia essas histórias permeavam minhas atividades rotineiras, mas chegavam em menor intensidade. Para mim, uma estrangeira em viagem ao “País dos Nambiquara”⁸⁴, o aprendizado dos signos era urgente. Estar atenta, em sinal de alerta a todo instante, compreendia num esforço contínuo de lê-los e interpretá-los. E para que aquela experiência não se fechasse em si mesma, deveria estar constantemente em viagem exploratória ao “Novo Mundo”, já que os emblemas são específicos e constituem a matéria de cada vivência.

No passar dos dias, sentia que a barreira invisível que me confinava à categoria de uma estrangeira desconhecida e que me deixava ainda à margem do espaço da aldeia dissolvia-se pouco a pouco. Preocupava-me no comprometimento que uma palavra, um gesto indevido poderiam fragilizar a acolhida que os índios estavam proporcionando-me.

Mesmo instruída sobre os aspectos do dia a dia dos índios pela leitura daqueles que estiveram entre os Nambiquara e pelo pessoal da FUNAI, estranhei na aldeia o caráter do espaço cotidiano, a céu aberto. Mas, o protocolo existe. Está ali a impor regras de acesso diferenciado para homens e mulheres. Na condição de não-indígena, *kwajantisu*, muitos espaços abriram-se a mim; outros permanecem até hoje irremediavelmente fechados.

⁸² FARIA, Luiz de Castro. *Um outro olhar*: diário da Expedição à Serra do Norte. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2001, p. 83.

⁸³ MILLARD, Candice. *O rio da dívida*. A sombria viagem de Theodore Roosevelt e Rondon pela Amazônia. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 119. Sobre essa expedição, consultar ROOSEVELT, Theodore. *Nas selvas do Brasil*. Tradução Luiz Guimarães Júnior. 2. ed. Serviço de Informação agrícola. Ministério da Agricultura. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948.

⁸⁴ Inspirei-me nos escritos inéditos de Mara Vanessa Dutra, Indigenista da FUNAI entre os anos de 1987-1988, intitulados “País dos Nambiquara”, uma coletânea de textos referentes a alguns episódios ocorridos entre os grupos do cerrado, à época de sua gestão.

Adotava, em especial, o escutar, o participar de conversas e um sem fim de observações direcionadas aos seus encargos cotidianos. Interrogar os índios de maneira incessante não os deixava à vontade; pelo contrário, importunava-os, quando se fechavam em silêncio, respondiam de maneira evasiva ou tornavam-se escapadiços. Por inúmeras vezes meu aprender desenhava-se de forma súbita, sem que o tenha buscado, quando eliminava de minhas intenções uma infinidade de indagações. Mas trabalhar a dois transformava esse processo de descoberta menos árduo, já que eu e o Indigenista José Eduardo, agora casados, compartilhávamos constantemente nossas impressões e dúvidas, a desfrutar de interpretações minuciosas que contribuíram para elucidar uma série de questões, quase sempre ao final do dia, quando os índios se recolhiam.

Meu olhar, sempre muito atento, se direcionava a uma multiplicidade de campos, ainda por explorar. A inexatidão das coisas, das idéias e até mesmo de comportamentos hoje me faz pensar que “[...] compreender menos, ser ingênuos, espantar-se, são reações que podem nos levar a enxergar mais, a apreender algo mais profundo, mais próximo da natureza”⁸⁵. Essa preocupação também se circunscreve nos escritos de Deleuze:

Aprender diz respeito essencialmente aos signos. Os signos são objetos de um aprendizado temporal, não de um saber abstrato. Aprender é, de início, considerar uma matéria, um objeto, um ser, como se emitissem signos a serem decifrados, interpretados. Não existe aprendiz que não seja “egiptólogo” de alguma coisa. Alguém só se torna marceneiro tornando-se sensível aos signos da madeira, e médico tornando-se sensível aos signos da doença. A vocação é sempre uma predestinação com relação a signos. Tudo que nos ensina alguma coisa emite signos, todo ato de aprender é uma interpretação de signos ou de hieróglifos⁸⁶.

A continuidade das leituras e o desejo de compulsar outros livros clamavam por visitar livrarias, bibliotecas. Em Vilhena, Rondônia, cidade à qual estava ligada, naquela época a mais próxima da aldeia e onde se encontra até hoje a sede da FUNAI, não possuía nenhum desses espaços. Para abrandar essa carência, estava associada ao Círculo do Livro e periodicamente passava a receber exemplares pelo reembolso postal. Esta instituição

⁸⁵ GINZBURG, Carlo. *Olhos de Madeira*: nove reflexões sobre a distância. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 29.

⁸⁶ DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Tradução Antonio Piquet e Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 4.

disponibilizava o contato com bom número de obras, numa “livraria”. Entretanto, essa diversidade, ofertada em um catálogo bimensal, não atendia grande parte de meus desejos literários. Poucas vezes oferecia um livro na área das Ciências Humanas. Mas, em compensação, excelentes romances⁸⁷.

À disposição de alguns funcionários da FUNAI havia a Caixa Postal 57. Aquele estreito e cumprido compartimento recebia cartas e avisos de encomendas do conjunto de funcionários. Ele significava a ligação com um elo perdido, um mundo deixado para trás, pois, por mais que a simplicidade da vida Nambiquara nos envolvesse em um manto de magia e encanto, a saudade das pessoas e das coisas que nos imbuíam de sinais identitários jamais deixava de existir.

Lentamente eram incorporados novos livros à “biblioteca” da aldeia. Mas, “[...] um livro clama inesperadamente por outro, criando alianças entre séculos e culturas diferentes”⁸⁸. Muitas vezes, durante as leituras, um livro ecoava em outro que, infelizmente, não havia levado, fato que me causava grande frustração.

A fim de amenizar tal sentimento, aos poucos, em férias no Rio, outras obras que poderiam ser úteis na aldeia foram selecionadas com cuidado, seja para a elucidação das observações etnográficas, para as atividades da escola ou por puro deleite. Ainda está guardada a sensação daqueles primeiros dias de retorno das férias reservados à abertura das caixas e ao arranjo dos livros na estante improvisada. Agora entendo melhor aquele sentimento de querer estar na companhia dos meus livros que, por forças das circunstâncias, foram deixados para trás. Distantes das minhas mãos, certifico-me de que “[...] a posse é a mais íntima relação que se pode ter com as coisas”⁸⁹. Na aldeia, esses livros traziam muitas histórias que estavam escritas fora dele, nas páginas da memória. E

⁸⁷ Além do Círculo do Livro, a biblioteca que formava na aldeia recebia importantes contribuições. Dentre elas, destaco as doações de Danton Ribeiro, meu irmão mais velho, que, como um mecenas, presenteava-me com obras de grande valor literário aos meus interesses. Sabedor da carência de livrarias e bibliotecas a qual deveria estar passando, até mesmo, nos raros orelhões “perdidos” nas ruas empoeiradas ou lamacentas da cidade de Vilhena, Rondônia, ouvia suas notificações sobre os lançamentos recentes.

⁸⁸ MANGUEL, Alberto. *A biblioteca à noite*. Tradução Samuel Titan Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 20. Nessa época, o Indigenista da FUNAI, Sílbene de Almeida, também possuía, na aldeia dos índios Hahaintesu, grupo Nambiquara do Vale do Guaporé, uma bela e volumosa biblioteca, onde os índios, mesmo sem conhecer nossas letras, podiam durante horas folhear páginas e páginas de tantos livros, em especial, aqueles com mais ilustrações.

⁸⁹ BENJAMIN, Walter. Desempacotando minha biblioteca. *Rua de mão única*. Obras Escolhidas II. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos M. Barbosa. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 235.

assim, a cada viagem ao Rio de Janeiro, mais uma estante era erguida no quarto, possibilitando uma leitura cada vez mais particular deste espaço identitário, pois aqueles livros eram os “verdadeiros”. Por outro lado, a própria biblioteca, ao receber “novos” volumes, tomava forma de uma entidade.

Mas os dias na aldeia não se resumiram em acompanhar os índios em seus afazeres cotidianos, coletar dados etnográficos e deleitar leituras noturnas sobre os viajantes e estudiosos que percorreram o território e reconstituíram a história do povo Nambiquara. Os preparativos para a escola ocupavam grande parte do meu tempo. E, à sua época, além das aulas de Português, Matemática e Ciências Sociais, os dias eram dedicados, juntamente com o Indigenista e a Atendente de Enfermagem, à organização do conjunto de atividades que dariam vida à escola. Como hábito, foi estabelecida uma rotina. Minha casa despertava muito cedo com a luminosidade solar a penetrar as frestas projetadas entre as tábuas que formavam a parede e com os índios à porta. Prontos para a atividade antes combinada, conversar, contar seus sonhos, saber dos meus ou por alguma situação imprevista que proporcionasse uma ruptura na costumeira sequência dos afazeres.

Os alimentos eram quase sempre compartilhados com os índios, que passaram a conhecer nossas preferências e horários das refeições. Assim, muitas das visitas ocorriam com constância à hora da mesa. Dificilmente, entre os Nambiquara, aquilo que se cozinha é compartilhado por uma única família. Ao visitá-los, também partilhava de tudo o que comiam, quando tentavam agradar-me com seus quitutes tão estranhos à dieta da qual estava habituada. A reciprocidade na aldeia é um dos princípios essenciais do fazer parte do grupo. A falta de generosidade indica má educação, avareza. Estar em uma aldeia implica na permuta constante, e todos sabem quem deve a quem.

Aos poucos adaptava-me à vida aldeã, conhecendo os hábitos Nambiquara, procurando interpretar os signos, desvendando mistérios. A paciência e a alegria dos índios no aprendizado da leitura daquele mundo tão novo e igualmente alheio ao meu, foram fundamentais para a reconstrução do meu modo de estar ali. Essa tentativa de compreensão de suas práticas cotidianas encontra-se, até hoje, em minhas preocupações.

Desde o momento em que ingressei na FUNAI, busco informações em arquivos, livrarias, bibliotecas, sebos, hemerotecas e a bibliotecas eletrônicas virtuais que possibilitem investigar a presença Nambiquara em lugares não registrados e que fornecem

novas pistas, mesmo que ainda o faça com grande postura crítica. Também entrei em contato, por correspondência, com pesquisadores que estudaram ou ainda estudam os índios Nambiquara. No decorrer do ano de 1987, pude organizar na sede da FUNAI em Vilhena, Rondônia, juntamente com Ronaldo de Andrade e Freitas, professor dos índios Alantesu, grupo Nambiquara do Vale do Guaporé, o Centro de Documentação e Pesquisa. Além dos raros livros sobre os Nambiquara, foram reunidos documentos, fotografias, artigos de jornais e revistas com a preocupação de instrumentalizar os recém-contratados funcionários que passariam a atuar junto aos Nambiquara da Serra do Norte, Chapada dos Parecis e Vale do Guaporé⁹⁰. Também, várias correspondências foram enviadas àquelas pessoas que haviam estado entre os índios e que realizaram pesquisas etnográficas, para que incorporassem seus estudos ao acervo que então se organizava. Desde 1988, ano em que deixei os Nambiquara e parti para a Paraíba, a fim de estudar a cultura Potiguara, o Centro de Documentação foi desativado. Além da lembrança dos esforços em proporcionar um acervo documental e bibliográfico àqueles funcionários que passariam a ter uma estreita vivência com os Nambiquara e que chegariam a suas terras completamente desprovidos de informações, permaneceram as correspondências com Berta Gleizer Ribeiro, professora do Departamento de Antropologia do Museu Nacional (1924-1997), Claude Lévi-Strauss, professor da École des Hautes Études en Sciences Sociales, e Desidério Aytai (1905-1998), professor fundador da Faculdade de Engenharia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Etnomusicólogo e diretor do Museu Elizabeth Aytai, em Monte Mor, São Paulo, que conviveu com vários grupos Nambiquara. Ávida por encontrar dados etnográficos referentes aos Nambiquara, preocupava-me em investigar notícias pouco exploradas ou que me levassem a outros patamares que pudessem reorganizar a estratégia metodológica da pesquisa. Esse exercício transformou-se em um procedimento exercitado até mesmo nas horas de lazer.

À época, a política indigenista, até então na confluência das questões dos direitos humanos e da proteção ambiental, desviava-se desses propósitos, especialmente nas áreas

⁹⁰ A criação do Centro de Documentação e Pesquisa resultou, anos mais tarde, no estudo “Irmãos do Chão: os Nambiquara na etnohistória contemporânea” que teve como objetivo apresentar e analisar a produção bibliográfica sobre esses índios. Consultar COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. *Irmãos do Chão: os Nambiquara na etnohistória contemporânea*. Especialização. Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História. Cuiabá, Mato Grosso, 1998.

indígenas onde havia riquezas minerais e vegetais. Contrária às ações adotadas, a pedido, deixei a aldeia dos Nambiquara no ano de 1988, partindo com a minha família, José Eduardo e nosso filho Theo, para o litoral da Paraíba, a fim de realizar um levantamento da cultura material⁹¹ e das plantas utilitárias e medicinais de que faziam uso os índios Potiguara. Em 1989, com o término dessas pesquisas, retornei aos Nambiquara, com residência em Vilhena, desta vez para finalizar os estudos sobre sua cultura material, com base nos trabalhos de campo desenvolvidos entre os anos de 1982 a 1988. De 1990 para cá, passei a residir em Cuiabá.

Na FUNAI atualmente dedico-me ao inventário do conjunto documental da instituição e às pesquisas etnohistóricas – análise de laudos periciais – direcionadas à defesa dos territórios indígenas em Mato Grosso. A respeito dessa documentação, a mesma refere-se às ações movidas por detentores de títulos de terras que incidem sobre as áreas indígenas contra a União Federal e a FUNAI, quando reivindicam indenização monetária pela invalidade dos mesmos. Essas ações, de caracteres real, possessório e cautelar, são acompanhadas de laudos periciais histórico-antropológicos, contendo dados obtidos em fontes documentais, bibliográficas e etnográficas. O interesse do órgão indigenista oficial e da Advocacia Geral da União (AGU), especializada no direito indígena, no resultado do presente estudo, vem da possibilidade de sua utilização como subsídio às ações judiciais em função das demandas fundiárias e do usufruto dos recursos naturais pelas comunidades indígenas, inclusos os entornos das áreas já demarcadas.

A idade da pedra e a ternura humana

Divididos em diversos grupos, o povo Nambiquara vive em três ecossistemas distintos: Serra do Norte, Vale do Guaporé e Chapada dos Parecis, a Oeste do estado de Mato Grosso e ao Sul de Rondônia, entre as cabeceiras dos rios Tapajós e Guaporé. Este

⁹¹ A Secretaria de Estado da Educação e Cultura da Paraíba publicou os resultados do estudo direcionado à cultura material. Ver COSTA, José Eduardo F. M.; COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. *Potiguara: cultura material*. FUNAI. Serviço de Ação Cultural. 3ª SUER. João Pessoa: Departamento de Produção Gráfica da Secretaria da Educação e Cultura do Estado da Paraíba, 1989.

território é circundado a Nordeste pelos Rikbaktsa (Canoeiro)⁹², Enawene-Nawe (Salumã)⁹³, Münkü⁹⁴ e outros; a Sudeste pelos índios Aliti (Paresi)⁹⁵; a Sudoeste pelos Chiquitano⁹⁶, ao Norte pelos Aikanã⁹⁷ e Pãzerey (Cinta Larga), nos estados de Mato Grosso e Rondônia.

Os grupos da Serra do Norte, compreendidos, em sua maioria, pelos Sabanê, Tawentê, Txãutesu, Tawxantesu, Yalakuntê, Yalakaloré e os Latundê habitavam as adjacências das nascentes do rio Roosevelt. As aldeias dos Yalakuntê, também conhecidos por Lacondê, localizavam-se nas imediações do rio Tenente Marques. Seus tradicionais rivais, os Tawxantesu, trabalhavam nos seringais próximos a Barão de Melgaço, em Rondônia. Com o término da Linha Telegráfica, muitos foram para o Acre. O mesmo ocorreu com parte do grupo Sabanê, que também seguiu para Rio Branco e Porto Velho. Os representantes desses grupos concentram-se, atualmente, na Terra Indígena Pyreneus de Souza, área contígua à Terra Indígena Nambikwara, em Mato Grosso, na Terra Indígena Tubarão-Latundê e ao Sul do Parque Indígena Aripuanã, no estado de Rondônia.

⁹² Povo indígena pertencente ao tronco lingüístico Macro-jê, habitante das Terras Indígenas Erikbaktsa, Japuíra e Escondido, na da bacia do rio Juruena, no curso compreendido pelo Salto Augusto e a barra do rio Papagaio.

⁹³ Povo indígena do tronco lingüístico Aruak, habitante da Terra Indígena Salumã, ao norte da Terra Indígena Nambikwara. Dal Poz informa que os índios Cinta Larga disputavam a hegemonia da região entre os rios Juruena e Aripuanã e que “[...] nas cabeceiras do Juruena, a sudeste, os Enawene-Nawe, chamados *Japkipey* por fabricarem flechas curtas, tiveram que se retirar das margens do afluente Iquê, pois foram duramente atacados por volta dos anos 40 e 50 [do século XX]. [...] Outros ataques se seguiram até que os Enawene-Nawe abandonaram o local e se mudaram para as margens do afluente Doze de Outubro”. DAL POZ, João. Os ritos da identidade: um estudo das relações étnicas nos Cinta Larga. BARROS, Edir Pina de (Org.). *Modelos e processos: ensaios de etnologia indígena*. Cuiabá: EdUFMT, 1998, p. 169.

⁹⁴ Povo indígena falante de uma língua alófila, é conhecido como um grupo próximo aos Irantxe. Vivem na Terra Indígena Menkü, cujo processo de demarcação não considerou uma importante área rica em castanha e tucum reivindicada, até hoje, pelos índios.

⁹⁵ Povo indígena do tronco lingüístico Aruak, habita as Terras Indígenas Utiariti, Parecis, Juininha, Uirapuru, Estivadinho, Figueiras, Rio Formoso, Ponte de Pedra e Estação Parecis, todas localizadas a Leste da Terra Indígena Nambikwara, numa vasta região compreendida pelos cursos dos rios Guaporé, Jauru, Juba, Sepotuba, Juruena, Papagaio, Verde e Sumidouro.

⁹⁶ Os Chiquitano compõem “[...] uma população estimada em 2.400 índios vivendo em um *continuum* ao longo da fronteira com a Bolívia, as comunidades Chiquitano no Brasil estão localizadas atualmente em uma região compreendida pelos paralelos 15°30’ e 60°30’ de longitude Oeste de Greenwich, situada no extremo Oeste do Estado de Mato Grosso, nos municípios de Cáceres, Porto Esperidião, Pontes e Lacerda e Vila Bela”. MOREIRA DA COSTA, José Eduardo F. *A coroa do mundo: religião, território e territorialidade Chiquitano*. Cuiabá: EdUFMT, 2006, p. 16.

⁹⁷ Povo indígena falante de uma língua não classificada que habita a Terra Indígena Tubarão-Latundê, nas proximidades dos rios Chupinguaia e Pimenta Bueno, em Rondônia, juntamente com outros dois povos indígenas, Koazá (Arara) e Latundê (grupo Nambiquara da Serra do Norte).

Os grupos Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu (este último mais conhecido como Manduca) vivem no vale do rio Doze de Outubro, em Mato Grosso, e são considerados também como pertencentes à área da Serra do Norte, porém mais a Sudoeste. Entre os rios Cabixi e Piolho, localizados ao Norte das Terras Indígenas Vale do Guaporé e Lagoa dos Brincos, encontram-se os grupos Mamaindê (Waintesu) e Negarotê (Nekatottisu). Este último, amigo dos Kithãulhu, da Chapada dos Parecis, e outrora hostis aos demais grupos do Vale do Guaporé.

Os grupos do Vale do Guaporé, localizados nas Terras Indígenas Vale do Guaporé, Pequizal e Taihantesu em densas matas intercaladas por campos cerrados, habitam os Wai̱kitesu, Nantesu, Kwahlxinsatesu, Yxotūsxu, Elahitxansu, Alantesu, Alakutesu, Wasusu, Nxãnkotesu, Hiatasu, dentre outros. Ao Sul, na Terra Indígena Sararé, separados dos demais por fazendas agropastoris, próximos a Vila Bela da Santíssima Trindade, estão os Katitaulhu, assim nomeados pelos Wasusu, seus adversários mais próximos, compostos por quatro grupos: Galitsu, Haluhwaisu, Waihlatisu e Sayulikisu⁹⁸.

No Juruena e seus tributários moram os grupos conhecidos como os da Chapada dos Parecis, ou do Cerrado⁹⁹, distribuídos em duas Terras Indígenas, não contíguas: Tirecatinga, uma fração do antigo território dos Wakalitesu, e Nambikwara, onde ocorreram as ações descritas neste estudo. Nos rios Formiga¹⁰⁰ e Juína estão localizados os Halotesu; nos vales dos rios Camararé e Doze de Outubro, os Kithãulhu e nas matas, a Oeste das nascentes do rio Juína, os Sawentesu. Há entre esses grupos, poucos representantes Wakalitesu, já que se encontram, em grande maioria, na Terra Indígena Tirecatinga.

Entende-se por Halotesu, que em português quer dizer campo, aqueles índios que habitam o cerrado, o campo aberto; por Kithãulhu, flor do marmelo, para designar o grupo

⁹⁸ Kroeker aponta como grupos do Sararé os Wai̱su, Ṯkalxulakotesu, Kaluwhãikotesu, KROEKER, Menno. *Txa²wã¹wãñ³txa² kwa³jan³txa² wãñ³txa² hau³hau³kon³nha²jau³su²*. Dicionário escolar bilíngüe Nambikuara-português português-Nambikuara. Porto Velho: Sociedade Internacional de Linguística, s/d., p. 137. Disponível em www.sil.org/americas/BRASIL/PUBLICNS/DICTGRAM/NBDIC.pdf.

⁹⁹ Adoto o termo Nambiquara do Cerrado, de idêntico significado que Nambiquara da Chapada dos Parecis, desde o estudo intitulado *Nambiquara, os do cerrado*, publicado pela FUNAI. Ver COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. *Nambiquara, os do cerrado*. FUNAI. Brasília: Departamento de Documentação, 1992. Os índios substituíram o nome de sua associação para Associação Indígena Nambiquara do Cerrado.

¹⁰⁰ Os grupos situados nos vales dos rios Formiga e Juruena foram transferidos na década de 1970, porém ainda vivenciam a lembrança de seus parentes sepultados em antigas aldeias.

que outrora, em um tempo longínquo, que eles não conseguem datar, foi liderado por um chefe espiritual e político que passou a ser chamado desta forma e, por essa razão, todos os integrantes de seu grupo são até hoje assim conhecidos; Wakalitesu, jacaré, para aqueles que moram mais próximos ao rio Juruena do que os demais grupos; os Sawentesu, floresta, para os que se encontram contíguos às matas ciliares e, finalmente, Niyahlosu, povo feiticeiro, Siwaihsu, gente do buriti, e Hinkatesu, Manduca, gente da abelha jati¹⁰¹. Todos esses grupos habitam atualmente a Terra Indígena Nambikwara, com 1.000.000 de hectares localizados no Oeste de Mato Grosso, Amazônia Legal.

Embora partilhando de uma mesma filiação lingüística e de elementos culturais comuns¹⁰², distinguem-se claramente entre si por determinados aspectos de sua organização social, de sua cultura material e de seu sistema de crenças. Um grupo Nambiquara não adentra o território de outro grupo Nambiquara sem que antes tenha anteriormente notificado sua visita. Ao contrário das aldeias do Vale do Guaporé e Serra do Norte, as localizadas no cerrado são de fácil acesso. Entretanto, sua reputação belicosa, aparentemente merecida desde a segunda metade do século XIX, por várias décadas contribuiu para um isolamento com o mundo exterior, o dos *kwajantisu*, os não-indígenas.

Conhece-se uma horda de uns 600 desses selvagens que habitam as vizinhanças da confluência do rio Peixe com o Arinos. Sustentam-se da caça, da pesca e de alguns frutos da terra que cultivam com instrumentos de pau e pedra. Vivem em estado habitual de guerra com outros índios e particularmente com os Apiacás, fazendo todo o mal que podem. Fogem de ter relações conosco e costumam fazer emboscadas para atacar as nossas canoas que se empregam na navegação da Vila do Diamantino para

¹⁰¹ Jati, síncope de jataí. Também conhecida como abelha mosquito.

¹⁰² Desidério Aytai, partindo de uma análise glotocronológica das línguas classificadas com Nambiquara, acredita que um grupo ancestral comum (proto-Nambiquara) ocupava uma área localizada no divisor das águas do alto curso dos rios Guaporé e do Juruena e que em decorrência de uma grave crise há aproximadamente 4.000 anos se dividiu em cinco grupos: os Mamaindê, Sararé (Katitaulhu), Tautitê, Tagnani (Tawentê), Kôkôzú (Wakalitesu). Calcula que o epicentro da separação ocorreu no território ocupado atualmente pelos Mamaindê, forçando a dispersão do que viria a se constituir o Tawentê para o Norte, o Tautitê e o Katitaulhu para o Sul e o Wakalitesu para o Leste. Este último grupo deu origem, durante a migração, há 1.400 anos, ao Anunzê (Kithãulhu). Pouco depois, há 1.100 anos, se cindiu novamente, formando o Halotesu e, finalmente, o Wasusu se separou há cerca de 400 anos. O etnomusicólogo ressalta que os resultados de seu estudo não são definitivos, mas oferecem uma base sólida para verificações futuras. Consultar AYTAI, Desidério. Os cantores da floresta. Parte IV: a origem dos índios Mamaindê. In: *Revista da Pontifícia Universidade Católica de Campinas*, 16(35): 129-145, 1972.

o Pará, porém temem muito das nossas armas e não põem resistência aberta¹⁰³.

Durante muito tempo, os Nambiquara integraram o repertório imaginário da selvageria e da antropofagia. As conferências proferidas por Cândido Mariano da Silva Rondon, no Rio de Janeiro e em São Paulo, tentaram despertar os brasileiros para conhecer suas raízes:

Onde está a nossa justiça de povo culto e civilizado; onde está o nosso sentimento de equidade e de gente crescida à sombra das admiráveis instituições romanas; onde está a nossa bondade de homens formados sob os influxos da cavalaria e do catolicismo, para assim chegarmos a esta monstruosa iniquidade de só negarmos o direito à vida e à propriedade, em terras do Brasil, aos brasileiros de mais lidima naturalidade?!¹⁰⁴

Entretanto, esse isolamento a que tinham conseguido se confinar durante muitas décadas começou a ruir no ano de 1907, com a passagem da “Comissão Rondon”. Em 1914, quando a expedição Roosevelt-Rondon percorreu parte do território Nambiquara, terras ainda inóspitas àqueles que se aventuravam em percorrê-las. Millard, que teve acesso à documentação da família do ex-presidente norte-americano, registra o cenário e as peripécias dessa expedição:

O zumbido dos fios do telégrafo, agora tão familiar quanto o ruído monótono dos cascos das mulas no barro úmido e no terreno arenoso, era o único sinal de civilização na extensa floresta de árvores baixas diante deles. Eles se sentiam isolados como se viajassem por um planeta desabitado. Não estavam sozinhos, porém, e sabiam que eram raros os momentos do dia ou da noite em que eram observados¹⁰⁵.

¹⁰³ FERREIRA, Alves. *Livro de Registro da Directoria Geral dos Índios* [1848-1860, p. 10]. Arquivo Público de Mato Grosso.

¹⁰⁴ RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Conferências realizadas em 1910 no Rio de Janeiro e em S. Paulo*. Comissão de Linhas Telegraphicas Estratégicas de Matto Grosso ao Amazonas. Publicação n. 68. Rio de Janeiro: Typografia Leuzinger, 1922, p. 112.

¹⁰⁵ MILLARD, Candice. *O rio da Dívida: a sombria viagem de Theodore Roosevelt e Rondon pela Amazônia*. Tradução José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 118. Sobre a expedição Roosevelt-Rondon, ver também ROOSEVELT, Theodore. *Nas selvas do Brasil*. Tradução Luiz Guimarães Junior. 2. ed. Ministério da Agricultura. Serviço de Informação Agrícola. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948.

O estranhamento do membro da expedição que almejou chegar ao rio da Dúvida¹⁰⁶ em relação aos raríssimos signos de “civilização” conduz-me aos escritos de Lévi-Strauss, de 1938:

Quem vive na linha Rondon facilmente se imaginaria na Lua. Pensem num território do tamanho da França e quase inexplorado; percorrido apenas por pequenos bandos de índios nômades, que estão entre os mais primitivos que se possam encontrar no mundo; e cruzado de um lado a outro por linha telegráfica¹⁰⁷.

A impressão de achar-se em um “planeta desabitado” e a de imaginar-se na Lua, *ilakisu*, não é tão diferente para os que experimentaram chegar a essas terras, quando tudo parecia estar longe. Percorrer de viatura Toyota e sobrevoar as aldeias dos Nambiquara em uma parte da Amazônia Legal, no início da década de 1980, ainda representavam a proeza incomum de transpor grandes distâncias. Nessa época, no período das chuvas, de Cuiabá até a localidade denominada Chefão, última vila situada à beira da rodovia Marechal Rondon, a BR-364, eram necessários aproximadamente três dias para atingir a região. A estrada de terra significava um grande desafio para aqueles que se aventuravam por aqueles lados. Mas o caminho estava aberto e índios já poderiam ser vistos nas redondezas desse lugarejo, onde um punhado de colonos chegaram, atraído por sonhos de melhores condições de vida. Aos índios, a estrada levava os seringueiros, jesuítas, protestantes, agentes do SPI e da FUNAI, fazendeiros, dentre outros.

No Chefão, às margens da citada rodovia, da prosa de colonos e comerciantes locais emanavam anedotas gastas, informações equivocadas, palavrório insípido envolvendo os costumes dos índios – muitos não vestiam roupas e dormiam diretamente no chão, ao redor do fogo – provenientes de algum curioso da redondeza interessado em visitar os Nambiquara.

A leitura prévia dos estudos clássicos *Rondônia* (1917), de Edgar Roquette-Pinto, e *Tristes Trópicos* (1955), de Claude Lévi-Strauss, que retratam o “País dos Nambiquara”, possibilitaram-me as primeiras lições, permitindo que na chegada às suas terras pudesse

¹⁰⁶ Rio da Dúvida, hoje rio Roosevelt, nasce no estado de Rondônia, atravessa uma parte do Mato Grosso e chega ao Amazonas, onde se torna um dos afluentes do rio Madeira.

¹⁰⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. 3. reimp. Tradução Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 256.

dispor de informações preciosas sobre os índios¹⁰⁸. Tanto um quanto outro demonstrou estranheza ao percorrer terras mato-grossenses, especialmente ao entrar em contato com o povo Nambiquara e conhecer seus modos de viver. Essas obras exercitaram meu olhar para que pudesse entendê-los melhor.

Carlos Drummond de Andrade há muito indagava sobre o traço individualizador de Roquette-Pinto, pois sua criação se encontra presente em várias facetas do conhecimento. O poeta pergunta: seria o do mestre ou do feiticeiro?

Era um professor da imaginação, posta a serviço de utilidades e estudos diversos. E como sua própria imaginação, além de rica, se ornava de um fundo poético peculiar, manifestado menos em verso do que em formas de ação, ele possuía também algo de mágico, que não seria dos menores prestígios de homem tão sedutor. [...] Lidou com os índios, minerais, plantas, bichos, gravuras, filmes, rendas paraguaias, sambaquis. Interessava-o tudo quanto guardasse um segredo da natureza ou pudesse integrar-se na vida de seus semelhantes e torná-la mais aprazível¹⁰⁹.

A obra de Roquette-Pinto, grande parte composta pela transcrição de sua apurada caderneta de campo, apresenta o resultado da expedição realizada à Serra do Norte, em 1912, momento em que, segundo o autor, os índios “[...] foram surpreendidos em plena idade lítica”¹¹⁰. O etnólogo encontrou os Nambiquara em setembro, às margens do rio Primavera, *Waihyausu*, afluente do Camararé, *Wxēnyausu*, um dos atuais limites oficiais da Terra Indígena Nambikwara, cinco anos depois de Cândido Mariano da Silva Rondon ter realizado os primeiros contatos¹¹¹. Após um mês de busca, externou:

¹⁰⁸ No início da década de 1980, informações impressas sobre os índios Nambiquara eram raríssimas. Outros estudos de Lévi-Strauss, ainda não traduzidos para o português, foram publicados no *Handbook of South American Indians*, mas permanecem fora do alcance de grande parte dos leitores brasileiros. Outras importantes referências são Kalervo Oberg, Jehan Vellard, Paul David Price e Paul Leslie Aspin, contudo, editadas em revistas especializadas e, até mesmo, não publicadas, como é o caso das teses dos dois últimos autores, a saber: *Nambiquara society. A dissertation submitted to the faculty of the Division of the Social Sciences in candidacy for the degree of doctor of Philosophy. Department of Anthropology. Chicago, Illinois, 1972*, e *External articulation and domestic production: the artifact trade of the Mamaindê of northwestern Mato Grosso, Brazil. A thesis presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University for the degree of doctor of Philosophy, 1975*, respectivamente.

¹⁰⁹ DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. *Fala, amendoeira*. 15. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998, p. 129.

¹¹⁰ ROQUETTE-PINTO, Edgard. *Rondônia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919, p. 18.

¹¹¹ Cândido Mariano da Silva Rondon, oficial de Engenharia Militar, em 1907, foi encarregado pelo governo federal a ligar, pelo fio telegráfico, o Rio de Janeiro, capital do país, aos territórios do Amazonas, Acre, Alto Purus e Alto Juruena, por intermédio da capital de Mato Grosso. Primeiramente, atravessou as terras dos índios Aliti, mais conhecidos na literatura como Paresi.

Dormir, excitado por aquele quadro de mágica, desenrolado à meia noite? Dormir naquela noite inesquecível em que a sorte me tinha feito surpreender, vivo e ativo, o homem da idade da pedra, recluso no coração do Brasil, a mim, que acabava de chegar da Europa e estava ainda com o cérebro cheio do que a terra possui de requintado, na diferenciação evolutiva da humanidade. Que gente é essa, que fala idioma tão diferente das línguas conhecidas, tão diferente da língua dos seus mais próximos vizinhos; que tem costumes tão estranhos aos que vivem perto; que não conhece os objetos essenciais da vida dos seus companheiros de sertão? De onde veio? Por onde passou que não deixou rastros? Quando chegou àquelas matas, onde vive há tanto tempo? Que ligações têm com os outros filhos do Brasil?¹¹²

Tal estranheza, décadas mais tarde, foi também registrada por Lévi-Strauss que, na condição de etnólogo estrangeiro, mesmo avesso às viagens e exploradores, entre os anos de 1935 a 1938, dividiu seu tempo entre a docência na recém-fundada Universidade de São Paulo (USP) e as pesquisas etnográficas em Mato Grosso e Rondônia, tendo por objeto de investigação os *Kaduveo*, *Bororo*, *Nambikwara* e *Tupi-Kawahib*¹¹³. Do seu caderno de anotações, rascunhou uma noite, à luz de sua lanterna:

No cerrado escuro, brilham as fogueiras do acampamento. Em torno do fogo, única proteção contra o frio que baixa, atrás do frágil biombo de palmas e de galhos apressadamente fincado no chão do lado de onde se teme o vento ou a chuva; junto dos cestos cheios de pobres objetos que constituem toda uma riqueza terrestre; deitados direto sobre a terra que se estende ao redor, freqüentada por outros bandos também hostis e amedrontados, os esposos enlaçados estreitamente, vêem como sendo um para o outro o apoio, o reconforto, o único recurso contra as dificuldades cotidianas e a melancolia sonhadora que, de vez em quando, invade a alma nambiquara. O visitante que, pela primeira vez, acampa no mato com os índios, sente-se tomado de angústia e de pena diante do espetáculo dessa humanidade tão completamente desvalida; esmagada, ao que parece, contra o solo de uma terra hostil por algum implacável cataclismo; nua, tiritante junto das fogueiras vacilantes. Ele circula tateando em meio ao matagal, evitando esbarrar na mão de alguém, num braço, num torso, cujos reflexos ardentes se entrevêem à luz das fogueiras. Mas essa

¹¹² ROQUETTE-PINTO, Edgar. Idem, p. 167.

¹¹³ Para saber mais sobre a expedição realizada por Lévi-Strauss, consultar: CARVALHO, Carlos Gomes de. Lévi-Strauss: um francês descobre os tristes trópicos e cria uma nova ciência (1935-1938). *Viagens ao extremo oeste: desbravadores, aventureiros e cientistas nos caminhos de Mato Grosso*. Cuiabá: VerdePantanal, 2005, p. 371-406. FARIA, Luiz de Castro. *Um outro olhar: diário da expedição à Serra do Norte*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2001. GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Dossiê Lévi-Strauss. Coleções vigiadas: os etnólogos no conselho de fiscalização das expedições artísticas e científicas no Brasil*. São Paulo: Hucitec Ltda.; Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 1998, p. 113-161.

miséria é animada por cochichos e risos. Os casais abraçam-se como nostálgicos de uma unidade perdida; as carícias não são interrompidas à passagem do estrangeiro. Pressentimos em todos uma imensa gentileza, uma profunda despreocupação, uma ingênua e encantadora satisfação animal, e, reunindo, esses sentimentos diversos, algo como a expressão mais comovente e mais verídica da ternura humana¹¹⁴.

A cena dos “esposos entrelaçados estreitamente, deitados direto sobre a terra”, foi registrada como “a expressão mais comovente e mais verídica da ternura humana”. Nesse sentido, exaltou-se o profundo sentimento que se pode ter de uma civilização. Lévi-Strauss, em *Tristes Trópicos*, quase duas décadas após a expedição empreendida ao mundo Nambiquara, imbuído do “discurso” de Rousseau, celebrou o casal em estado de natureza, contrapondo-se à concepção de Roquette-Pinto, quando se referiu ao Nambiquara como “homem da idade da pedra”. Especialmente nessa passagem, o etnólogo indicou a influência do pensamento rousseauiano em sua obra, ao afirmar que o filósofo do Iluminismo francês¹¹⁵

[...] havia concebido, querido e anunciado a etnologia um século antes que ela fizesse a sua aparição, colocando-a, de pronto, entre as ciências naturais e humanas já constituídas. [...] Rousseau não se limitou a prever a etnologia: ele a fundou. Inicialmente de modo prático, escrevendo este *Discours sur l'origine et les fondements d'inégalité parmi les hommes*. Nele se pode prever o primeiro tratado de etnologia geral, onde se coloca o problema das relações entre a natureza e a cultura¹¹⁶.

As obras *Rondônia* e *Tristes Trópicos*, além de oferecer preciosos dados etnográficos à época de suas publicações, quando distinguiram até mesmo a divisão do povo Nambiquara em grupos distintos e distribuídos em uma extensa área, têm algo em comum: o estranhamento dos viajantes diante aos hábitos indígenas. Ambos foram

¹¹⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Tradução Rosa Freire d'Aguiar. 3. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 276-277.

¹¹⁵ Sobre o “bom selvagem”, consultar ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1993. Nessa obra, Rousseau, ao descrever o “bom selvagem”, faz alusão às virtudes presentes nos homens que viviam no estado de natureza, em que a simplicidade e felicidade caracterizavam-se num contexto “primitivo” que se opunha ao do mundo “civilizado”. O “bom selvagem”, ao deixar o estado de natureza para ingressar na sociedade, tornaria, pouco a pouco, menos feliz, pois perderia qualidades essenciais que afloravam naquele estado.

¹¹⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: *Antropologia estrutural dois*. Tradução Chaim Samuel Katz e Eginard Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 41-42. (Biblioteca Tempo Universitário, 45).

surpreendidos pela virtude de os índios conseguirem sobreviver numa grande extensão de terra considerada por eles tão inóspita.

Mais tarde, em 1953, Kalervo Oberg, após uma descrição simpática e gentil dos Bakairi, afirmou em seu estudo que os Nambiquara “apresentam um forte contraste” às demais etnias que visitou, dentre elas, os Pareci, Umutina, Kadiwéu, Terena, Kamayurá e os Waurá (em alguns estudos, Wauja). Na concepção de Oberg, os Nambiquara,

[...] são hostis e mal-educados, até se tornarem grosseiros. Tive diversas oportunidades de visitar Júlio [Katukolosu, do grupo Wakalitesu] em seu acampamento e encontrei-o deitado ao lado da fogueira. Ao ver que me aproximava, ele virava de costas dizendo que não estava com vontade de conversar. Os missionários me disseram que um nambiquara normalmente pede várias vezes um objeto e, se não lhes derem o objeto desejado, procurará tomá-lo. A fim de manter os índios do lado de fora, eles, os missionários, às vezes, fecham a porta de tela, mas se um nambiquara realmente quiser entrar, fará um buraco na tela e entrará¹¹⁷.

Oberg chegou ao Brasil com o objetivo de estudar alguns povos indígenas. Esteve entre os Nambiquara no ano de 1949 juntamente com seu aluno Kaoro Onaga. Entretanto, torna-se oportuna a retomada, com a acuidade merecida das observações acima, mais especificamente quando o etnólogo atribuiu os adjetivos “hostis e mal-educados” aos Nambiquara, bem como tentar analisar o porquê de Katukolosu rejeitar a sua presença.

Durante o período de convivência com esses índios, até mesmo com os Wakalitesu, membros do grupo de Júlio, pude testemunhar essas atitudes, dentre outras, que também são desaprovadas em nossa sociedade. Perturbar o descanso de um Nambiquara não é considerado inoportuno. Geralmente, tanto o sono quanto o descanso dos índios podem ser interrompidos e, não raro, são eles acordados para comer, conversar, atender e brincar com seus filhos, ou por quaisquer outros motivos, sem demonstração de desagrado. Por outro lado, podem externar insatisfação, caso estejam doentes, aborrecidos, contrariados ou

¹¹⁷ “[...] are surly, and impolite even to rudeness. On many occasions when I went to visit Julio at his camp he was lying down near a fire and as he saw me approach he turned his back to me saying that he did not wish to talk. The missionaries informed me that a Nambicuara will ask for some object several times and if it is not given to him he will try to take it. In order to keep the Indians out they would sometimes close the screen door, but if a Nambicuara really wanted to enter he would tear a hole in the screen and walk in.” OBERG, Kalervo. *The Nambicuara. Indian tribes of northern Mato Grosso, Brazil*. Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology, Publ. n. 15, Washington, 1953, p. 85 (Tradução livre realizada por A. Carlos M. L. da Cruz).

quando são sistematicamente abordados por incômodas indagações e, ainda, pela presença de visitantes inoportunos, que passam da condição de hóspedes para a de intrusos.

Nos primeiros meses entre os Nambiquara, pouco a pouco, aprendia a avaliar a disposição dos índios em tentar, com a paciência que lhes é peculiar, ensinar-me a falar sua língua, a conhecer alguns remédios do campo e da mata, a matéria-prima apropriada à confecção de seus artefatos, seus mitos e o significado dos rituais. Esses dias eram passados quase sempre no interior de suas casas, ao redor do fogo, a comer beiju, *walinsxu*¹¹⁸, bolo assado, e a ingerir chicha, *walinuauusu*¹¹⁹, bebida de baixa fermentação, ambos à base de mandioca brava. A chicha, que constitui o alimento da vida cotidiana, é uma bebida espumosa, cremosa, semelhante à sopa, com ligeira acidez e levemente azeda. Pode ser adocicada com mel, *tusu*, ou açúcar refinado, *akãinĩxa*, produtos muito apreciados pelos índios. Ingerida em maior quantidade do que a água, não há um código preciso para sua ingestão, que pode ser a qualquer hora do dia, por qualquer pessoa, independente da idade.

Durante as refeições, entusiásticos arrotos indicam a satisfação, produzindo um legítimo valor semântico que, por vezes, são acompanhados de flatulências sonoras. Entre os Kayabi do rio dos Peixes, em Mato Grosso, “[...] flatulências não são reprimidas nas rodas, sendo alvo de risadas, comentários e imitações feitas com a boca. Arrotos durante a refeição não contrariam a etiqueta: não recebem atenção nem são considerados cômicos”¹²⁰.

Jaime Halotesu conta que flatulências estão presentes na narrativa mítica Nambiquara:

Antigamente, pessoas não tinham ânus. Aquele passarinho pedreiro, que vive no chão e faz seu ninho pelo chão, na terra. Aquele tem ânus. Mas, gente não tinha. Antigamente, só cozinhava carne e só beber caldo, chicha. Só mijava e não cagava. Se comer carne, cagar não conseguia. Depois, pouco tempo, aquela pessoa que não tem ânus escutou barulho de

¹¹⁸ Termo geral para mandioca brava, também empregado para designar bolo de massa de mandioca presente diariamente na dieta alimentar dos índios. Pode ser servido com carne moqueada e gafanhotos assados, quando socados no pilão. Aqueles índios idosos que possuem poucos dentes ou não possuem dentaduras, costumam com regularidade socar os alimentos no pilão, a fim de facilitar sua ingestão. É também chamado pelos índios de beiju, à maneira dos habitantes próximos ao seu território.

¹¹⁹ Esta bebida pode ser preparada com frutas nativas como o pequi, ananás, buriti, dentre outras, todas, de baixa fermentação.

¹²⁰ GRÜNBERG, Georg. *Os Kaiabi do Brasil Central: história e etnografia*. Tradução Eugênio G. Wenzel; Tradução dos mitos João Dornstauder. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 192.

bunda de pedreiro e estranhou. Ele pensou: por que eu não tenho ânus também? Homem tem vergonha de perguntar. – Oh! Desculpe-me, mas eu vou perguntar para você: por que você tem barulho na sua bunda? Pedreiro fechou a boca com a mão. – Por que você está fazendo esta pergunta para mim? – Oh! Respondeu. – Olha, sabe por que eu estou perguntando? Eu não como carne, só bebo chicha. Eu não tenho bunda para cagar e peidar. Pedreiro entendeu. – Ah! Você não tem para cagar e peidar? Eu como e bebo; eu cago, mijo e peido. Será que eu posso fazer isso também? Perguntou o homem. Pode, mas tem que caçar uma maneira de fazer isso com você. Pedreiro tem bico cumprido. Ele resolveu furar no rumo do ânus. Bico dele é duro! Ligou onde faz coco; onde sai mijo, já tinha. Depois disso, o homem tem para cagar e peidar¹²¹.

A chicha de mandioca serve tanto para saciar a sede como para forrar o estômago e azeitar conservas, rituais de cura, de alegria, de iniciação à puberdade feminina e da flauta sagrada. Essa bebida é obrigatória durante as conversações e, não raro, entremeada por cochilos de um ou mais membros da casa, ao interromper sua fala e, ao acordar, retomá-la. Esse costume também se fazia presente nos estudos da língua Nambiquara e na coleta de dados que aconteciam ou na minha casa ou na dos índios, com a finalidade de produzir material didático para a escola.

A coleta se dava quando nas horas em que não me ocupava dos afazeres da escola. Havia dias em que meu caderno de campo contemplava um número admirável de informações; em outros, porém, quase nada era registrado, em virtude da indisposição do informante escolhido. Tanto a sonolência quanto a falta de vontade dos índios no momento das entrevistas são atitudes consideradas habituais e não devem ser qualificadas como má educação por parte de seu executor. Ao contrário, insistir com um Nambiquara a fazer aquilo que não está disposto e que pode ser deixado para outra hora, indica uma ação deseducada da parte do solicitante.

A inquietude dos índios, a dispersão, o silêncio às perguntas, a displicência em relação à presença do pesquisador ou a imposição de outros assuntos alheios são sinais evidentes de que não estão dispostos, naquele momento, a cooperar com os estudos.

¹²¹ Jaime Halotesu, Cuiabá, 10.10.2007. Entrevista junto a Eutímio Kithãulhu que, às gargalhadas, acompanhava seu relato. Na língua Nambiquara, a palavra *tãndsã* indica tanto o ato de defecar quanto o de soltar flatulências. A redação das fontes orais foi revisada, a fim de que neste estudo se apresente mais inteligível, pois muitos dos índios que prestaram informações falam um português pouco fluente para os não-indígenas. Entretanto, as frases conservaram a articulação das palavras.

Sobrepôr meu desejo aos seus provocaria neles, certamente, atitudes “hostis” e “mal-educadas”. Insere-se às boas maneiras Nambiquara o respeito em entender a indisposição de uma pessoa que não demonstra livre arbítrio em trabalhar, receber visitas, brincar e até mesmo conversar. Forçar a realização de uma atividade consiste em um ato de má-educação. A intenção hesitante, passageira de procurar ou esquivar-se de alguém ou de alguma coisa é uma conduta espontânea de qualquer Nambiquara. A satisfação em cumprir com suas atividades cotidianas, sociais, religiosas, de subsistência ou de divertimento, por outro lado, indica o compromisso em assumir responsabilidades distintas e são as mesmas executadas com extrema gentileza, além de demonstração de boa educação.

Outro fragmento do texto de Kalervo Oberg refere-se ao hábito dos missionários em manter, por determinado período, a porta de sua casa fechada. Não há nada que proteja a casa habitacional de palha, a não ser que seja de resto de material industrializado. Nos costumes dos Nambiquara, é ela desprovida de portas, a mercê de visitas, mesmo as inoportunas.

Portanto, a porta, além de significar um componente alheio à arquitetura dos Nambiquara, representa, acima de tudo, a interdição de um espaço onde as atividades são coletivas, testemunhadas por todos os seus moradores. O hábito de vedá-lo encontra-se entre os comportamentos recriminados pelos índios, ou seja, indica um ato descortês, extremamente reprovável.

Muitas situações pelas quais passaram os grupos Nambiquara do Cerrado com os não-índigenas que adentraram em seus territórios, com interesses distintos, deixaram ambos extremamente desconfiados e com muita reserva. Oberg esteve entre os Nambiquara muito depois do massacre ocorrido próximo à Estação Telegráfica de Major Amarante, anteriormente denominada Juruena, ocasião em que integrantes do grupo Wakalitesu, liderados por Júlio Katukolosu, mataram, em 1930, cinco membros da missão protestante Inland South American Missionary Union (ISAMU)¹²², dentre eles, uma criança.

Em 1944, “[...] a 2 de outubro, em Campos Novos, também chamado Nhambiquara, chegava o Pe. José Francisco Pucci. Nenhum outro salesiano da Prelazia tinha chegado lá,

¹²² A ISAMU, entidade anglo-norte-americana, chegou ao Brasil no ano de 1913. Um de seus objetivos consistiu em evangelizar as povoações do interior da América do Sul, principalmente as indígenas. Para saber mais sobre a atuação dessa missão e do massacre de seus membros pelos Nambiquara, ver PEREIRA, Adalberto Holanda. *Heróis do Juruena. Síntese*. Rio de Janeiro: Nova Fase, n. 5, v. II, 1975, p. 113-124.

fora o Pe. Ângelo Cerri, em 1936. Mas a excursão do Pe. Pucci teve em vista principalmente um plano de catequese dos índios”¹²³. Segundo o Pe. Vitor Hugo,

[...] desde 1930 os Protestantes tentavam penetrar naquele terreno. Único baluarte à heresia foi Afonso Mansur, diretor do posto indígena Irineo Pyrineo de Souza, próximo a Vilhena [Rondônia]. Católico convicto Mansur opusera-se peremptoriamente que os protestantes fizessem o culto aos índios. Naquele posto indígena o Pe. Pucci foi buscar as primeiras informações sobre os Nhambikwara, a fim de organizar uma expedição a uma de suas malocas¹²⁴.

Afonso Mansur, servidor do SPI entre 1943 e 1968, trabalhou no Posto Pyreneus de Souza, mais tarde Posto Nambiquara, na Serra do Norte, quando empregou índios para a extração do látex:

[...] primeiro oficialmente, de acordo com um convênio entre o SPI e a Rubber Development Corporation, e depois por sua própria conta. [...] Afonso Mansur foi obrigado a fazer expedições de vez em quando para capturar mais índios, pois os índios no posto morreram muito mais rapidamente do que nasceram¹²⁵.

Em 1945, uma epidemia de sarampo dizimou grande parte da população Nambiquara, especialmente os integrantes do grupo Wakalitesu, nos arredores da missão católica de Santa Terezinha do Mangabal, às margens do córrego Mangabal, um afluente da margem esquerda do rio Juruena.

Os Postos Telegráficos ligados ao SPI, atendidos por telegrafistas e guarda-fios, dentre eles índios Parecis, inimigos dos Nambiquara, eram freqüentados por seringueiros, seringalistas, religiosos protestantes e católicos. Edificados em seu território, o contato com esses índios foi marcado por relações de extrema animosidade¹²⁶. A memória coletiva dos Nambiquara, em consonância com o reordenamento do passado, ainda hoje relata e dispõe os fatos relacionados à epidemia do sarampo àqueles que chegaram às suas terras,

¹²³ VITOR HUGO. *Desbravadores*. 2º v. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1959, p. 248.

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ PRICE, Paul David. *Projeto para a normalização da situação Nambikwára*. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio, 22.01.1975, p. 10. Arquivo Histórico Clara Galvão, DOC/FUNAI, Brasília.

¹²⁶ Sobre o contato com os integrantes da Linha Telegráfica, missões protestante e católica, seringueiros e seringalistas, consultar: COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. *Senhores da memória: uma história do Nambiquara do cerrado*. Cuiabá: UNICEN Publicações, 2002 (Coleção Tibanaré, 3).

principalmente aos padres da missão de Santa Terezinha do Mangabal¹²⁷. Nos momentos em que essas histórias foram lembradas e narradas, tanto por velhos quanto por jovens, os índios que participaram das entrevistas mergulharam num profundo silêncio e alguns se levantaram, dando as costas. Às vezes, até mesmo, a se retirar do local e, em língua materna, balbuciaram sua indisposição em ouvir novamente aquelas histórias.

A Missão Santa Teresinha do Mangabal trouxe os jesuítas que se instalaram às margens do córrego Mangabal, no território dos Wakalitesu. Em virtude da epidemia de sarampo que dizimou grande parte da população indígena, foi transferida para o Utiariti, à margem esquerda do rio Papagaio.

Embora inúmeras tentativas de evangelização tenham sido implantadas entre os Nambiquara, os índios mantêm seus rituais de cura realizados pelos pajés, *wanintesu*, com o auxílio dos espíritos ancestrais e sua religiosidade. Busatto refere-se à oposição desses índios em relação ao internato de Utiariti:

Seus idas à Utiariti limitavam-se a saborear frutos, coletar pequi, caçar anta, bater timbó nas lagoas próximas e trocar algum artesanato por munição e sal. Moravam perto, a trinta quilômetros, no córrego Tiracatinga, afluente do rio Buriti. Quando iam, não pediam casa, nem comida. Gostavam de atenção, de uma recepção amigável e melhor ainda era oferecer-lhes como partilha algo de comer, beber, fumo ou cigarro. Seus pajés eram sempre procurados para curar alguém ou matar algum espírito mau que fizesse confusão em alguma aldeia da região. Os Nambikwara atendiam a todos com presteza, como se fosse sua obrigação. Não se negavam a serviço nenhum, inclusive à pajelança¹²⁸.

Os Nambiquara têm consciência de que o contato com os não-índigenas, *kwajantisu*, traz perdas irreparáveis. As doenças infectocontagiosas provocaram e provocam, ainda que em menor escala, uma depopulação considerável, que interfere

¹²⁷ Para saber mais sobre a convivência dos religiosos da Missão Santa Terezinha do Mangabal e índios Nambiquara, principalmente do grupo Wakalitesu, consultar MELLO, Alonso Silveira de (S.J.). *Diário Dom Alonso*. Escrito entre 1937 e 1943. Cuiabá. Arquivo da Missão de Diamantino. Regional Mato Grosso (BMT), 1937-1943 (datilografado). MELLO, Alonso Silveira de. *Diário da residência*. Cuiabá: Arquivo da Missão de Diamantino. Regional de Mato Grosso (BMT), 1936-1946 (datilografado).

¹²⁸ BUSATTO, Ivar Luiz Vendruscolo. *Os nambikwara da Terra Indígena Tiracatinga – Mato Grosso: agricultura, espécies e variedade tradicionais*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Agricultura Tropical. Faculdade de Agronomia e Medicina Veterinária. Universidade Federal de Mato Grosso, 2003, p. 6.

diretamente na organização de sua sociedade. Oberg identificou, durante sua estada na Chapada dos Parecis, no final da década de 1940, que há, por parte dos Nambiquara,

[...] um profundo ódio pelo homem branco. Já perceberam que os brancos são ricos em comparação a eles e que o contato lhes trouxe doenças que estão eliminando muito rapidamente. Perceberam também que tanto os brancos quanto os parecis os enquadram na categoria mais baixa dos seres humanos. Os parecis chamam os nambiquaras de “aqueles que se deitam no chão” e fazem troça deles a respeito de outros hábitos. Não é preciso ficar muito tempo entre os nambiquaras para sentir o seu ódio subjacente, essa desconfiança e esse desespero, que criam no observador uma incômoda sensação de depressão misturada com o sentimento de solidariedade¹²⁹.

Nos dias de hoje alguns índios, principalmente os mais velhos, preservam o costume de dormir no chão, ao redor da fogueira. Cândido Mariano da Silva Rondon, no início do século XX, ao entrar em contato com os índios próximos ao rio Juruena, registra suas impressões sobre esse hábito incomum aos demais povos indígenas próximos ao território Nambiquara. Na primeira aldeia visitada, sua comissão não encontrou “[...] redes nem vestígios de que a usem; parece, pois, certo que eles dormem no chão, como sempre o afirmaram os Parecis, chamando-os por isso de Uaicoacorês, isto é, gente que dorme no chão”¹³⁰.

O fato de dormirem diretamente no chão, sobre o calor das cinzas, ao redor do fogo, chamou a atenção de índios, etnólogos e antropólogos. A ausência de um leito balouçante, a rede de dormir, ou mesmo de uma esteira de palha trançada causa surpresa ao estrangeiro, seja ele índio ou não-indígena. Diante esse hábito, os Paresi, Enawene-Nawe e Cinta Larga reservam termos específicos para designar os Nambiquara: *uaicoacorê*¹³¹, *kahene* e *gointarey*, respectivamente, todos referindo-se de maneira depreciativa à característica de dormir no chão. Outro ponto de vista é apontado por Lévi-Strauss, em referência a esse

¹²⁹ OBERG, Kalervo. Idem, p. 86.

¹³⁰ RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Conferências realizadas em 1910 no Rio de Janeiro e em São Paulo*. Publicação n. 68. Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1922, p. 33.

¹³¹ Pe. Mello indica que “[...] os Parecis, seus vizinhos, davam-lhes o apelido de vaikoenkoerê (carrapato da terra), por viverem e dormirem sobre o chão diretamente”. MELLO, Alonso Silveira de. *Os Nambiquaras Juruenas (I)*. Síntese histórica. Arquivo da Missão de Diamantino. Sede Regional de Mato Grosso (BMT). Mello, Pasta 1, fascículo 7, s/d. p. 4 (datilografado).

hábito: “[...] a areia onde gostam de rolar polvilha a pele e confere-lhe um aveludado bege que, em especial nas moças, é extremamente sedutor”¹³².

Oberg, à razão de não usarem redes, mas de dormir no chão nu, afirma que:

[...] estão sempre cobertos de poeira. Nas noites frias, removem as brasas e se deitam sobre as cinzas aquecidas. [...] Seu desprezo pelo banho faz não apenas poeira e cinzas acumularem-se no corpo e nos cabelos, mas também pedaços apodrecidos de carne e peixe, que, combinados com o cheiro do suor, tornam um tanto repugnantes à proximidade de qualquer um deles¹³³.

Em relação aos seus vizinhos, os índios Bororo, por exemplo, usam esteiras como leito; redes de dormir são confeccionadas por mulheres Pareci e Enawene-Nawe. Os Bakairi, que tanto impressionaram Oberg por seus “hábitos cativantes”, confeccionam redes com tramas em fios de algodão e seda de buriti, de arte apreciada.

No que diz respeito ao ato de se banhar, Oberg afirma que os Nambiquara, mais especificamente os Wakalitesu, têm “desprezo pelo banho”. No entanto, é perceptível a qualquer visitante a grande incidência do banho no cotidiano dos índios. Na estação seca, a exceção dos poucos dias nos meses de junho e julho, quando ocorre a baixa da temperatura, e mesmo no período chuvoso, que coincide nos meses mais quentes de ano, dirigem-se ao rio repetidas vezes ao dia para se refrescar. Os córregos do cerrado apresentam água cristalina que, de longe, vê-se o tom esverdeado a refletir a coloração das árvores que formam as matas ciliares. Hoje os córregos constituem o único espaço em que permanecem despidos, independentemente do sexo ou da idade, quando longe de estranhos. Além do banho, as mulheres lavam vasilhas e roupas; as crianças divertem-se e aprendem a nadar por debaixo d’água; moças e rapazes são vistos em entretenimento, em jogos de sedução. Também é nesse local que alguns índios ainda fazem a tradicional higiene bucal, quando empregam areia fina do fundo dos córregos e fios de seus próprios cabelos para a limpeza de seus dentes. Entretanto, a escova e pasta dental vêm substituindo estes materiais. Desde que os religiosos protestantes e católicos, seringueiros, pesquisadores, agentes do SPI, especialmente os telegrafistas e guarda-fios, da FUNAI, da FUNASA e da

¹³² LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Tradução Rosa Freire d’Aguilar. 3. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 260.

¹³³ OBERG, Kalervo. Idem, p. 84.

Secretaria Municipal de Educação entraram em contato com os índios, novos hábitos são incorporados ao seu dia a dia. Os hábitos de higiene adotados por essas pessoas não fogem à regra: sabonetes, escovas e pasta de dentes, até mesmo toalha de banho são usados com frequência no momento em que os índios se dirigem aos córregos e rios para o banho.

Os córregos, *ĩnxunũkkisu*, e rios, *ahunlakainjausu* (ou *kawãlhxu*), que cortam as florestas de galeria se caracterizam por ter águas límpidas, muito geladas e, em alguns trechos são tumultuosas e encachoeiradas, como é o caso do rio Juína, *Sisũnjausu*, um dos limites da Terra Indígena Nambikwara. Nos córregos próximos às aldeias são feitos pequenos recortes nas margens que permitem banhos isentos de perigo: a correnteza ali se faz mais lenta graças a um enorme tronco atravessado à flor da água que as crianças usam como trampolim enquanto as mulheres lavam roupas e louças, pegam água em caldeirões de alumínio. Dezenas de borboletas de cores variadas esvoaçam rentes dessas tinas ou no lodo que ali se forma, onde também a espuma e restos de sabão são disputados pelas abelhas indígenas, caracterizadas pela ausência de ferrões (bujuí, jatí, manduri, manduri do chão, manduquinho, manducão, manduquari, porá, tatá, tiquira, urucu, chupé, dentre outras) e as com ferrões, *Apis mellifera*, mais conhecidas como Abelha Europa ou africanizada (mistura da abelha africana com a européia)¹³⁴.

O banho de rio é evitado durante as primeiras horas da manhã e ao entardecer, mesmo no crepúsculo, dada à incidência de insetos transmissores da Malária, mais comum nestes períodos. Por serem profundos conhecedores dos hábitos dos animais, principalmente à noite, não procuram os córregos e suas proximidades, a fim de evitar encontros indesejáveis com alguns animais que têm por costume beber água nesse espaço do dia.

Ainda hoje, visitantes, funcionários da FUNAI e da FUNASA estranham esses hábitos, em especial, em relação aos alimentares e ao de dormir no chão, comumente motivos de chacota e comentários depreciativos. Melatti afirma que no momento em que populações distintas passam a estar em contato mutuamente, procuram interpretar e julgar aqueles hábitos estranhos a eles:

¹³⁴ As margens dos rios são também utilizadas para urinar, mas nunca para defecar, necessidade normalmente realizada nas proximidades da aldeia, bem distante do círculo onde estão construídas as casas. Nas aldeias onde foram instaladas caixas d'água, a FUNASA construiu também banheiros públicos com pias e vasos sanitários. Estes últimos não são usados pelos Nambikwara.

Nem sempre tal interpretação ou julgamento se faz de boa-fé. Desse modo, os civilizados brasileiros têm determinadas idéias com respeito aos índios e agem segundo essas idéias. Cada sociedade indígena, por sua vez, faz uma imagem da sociedade civilizada e atua segundo essa imagem¹³⁵.

Todavia, a troça aos costumes alheios, seja dos *kwajantisu* ou de outro povo indígena faz parte da conversa divertida entre homens e mulheres Nambiquara, fato que lhes provoca muitas gargalhadas.

As sociedades são vistas como um espaço de tensão que se trava com base nas relações entre os grupos que as constitui e que se manifestam no campo das representações significativas simbólicas. Neste caso, as atitudes, as práticas, os hábitos são fornecedores de informações da cultura. Para que seja possível adentrar ao universo dos grupos indígenas Nambiquara, faz-se necessário o estudo dos símbolos que compõem e organizam a sua vida, relacionando-os à sua organização social. Lévi-Strauss chama à atenção para o fato de que a diversidade das culturas dá-se no presente, mas é no passado que o que se pode conhecer dela mostra-se mais intensa e mais rica. Contudo,

[...] parece que a diversidade das culturas raramente surgiu aos homens tal como é: um fenômeno natural, resultante das relações diretas ou indiretas entre as sociedades; sempre se viu nela, pelo contrário, uma espécie de monstruosidade ou de escândalo; nestas matérias, o progresso do conhecimento não consistiu tanto em dissipar esta ilusão em proveito de uma visão mais exata como em aceitá-la ou em encontrar o meio de a ela se resignar. A atitude mais antiga e que repousa, sem dúvida, sobre fundamentos psicológicos sólidos, pois que tende a reaparecer em cada um de nós quando somos colocados numa situação inesperada, consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais, morais e religiosas, sociais e estéticas mais afastadas daquelas com que nos identificamos. ‘Costumes de selvagens’, ‘isso não é nosso’, ‘não deveríamos permitir isso’, etc., um sem número de reações grosseiras que traduzem este mesmo calafrio, esta mesma repulsa, em presença de maneiras de viver, de crer ou de pensar que nos são estranhas¹³⁶.

A depender da sociedade observada, as lógicas de distinção, os critérios de classificação são variáveis e específicos. A vida tribal Nambiquara se constrói pela

¹³⁵ MELATTI, Júlio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1980, p. 173.

¹³⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. Etnocentrismo. In: *Raça e história*. Tradução Inácia Canelas. Porto: Editorial Presença, LDA, 1973, p. 19-20 (Biblioteca de Ciências Humanas).

organização social e familiar, pela percepção do tempo e do espaço e das visões que se têm do mundo e da cosmogonia, atreladas às interpretações que fazem da narrativa mitológica e dos preceitos de sua religiosidade. A crônica minuciosa do cotidiano se sujeita ao ritmo da vida social, em que a preocupação com a aquisição de alimento constitui sua trama principal. O “povo cinza”, como alguns estudos os denominam¹³⁷, tem uma existência social atrelada aos acontecimentos que se dão em um círculo de suas relações que se vincula à rotina das tarefas. As visitas entre membro de uma aldeia, ou de missionários, funcionários da FUNAI ou da FUNASA, a chegada de algum membro da aldeia retornando da cidade para tratamento de saúde, a fim de participar de cursos de capacitação oferecidos pela Secretaria de Educação ou de Saúde, o casamento, o abandono do cônjuge, o nascimento, a morte, os rituais, a notícia de um animal de caça que ronda as proximidades da aldeia ou da roça são tempos que pontuam a sociabilidade Nambiquara. Esses paraxismos recorrentes fazem com que a vida reassuma seus direitos e teça, a cada dia, uma nova rede de alegrias e tristezas. Assim, os Nambiquara diferem de seus vizinhos, sejam índios ou não-índigenas. A vida, que consiste no resultado expressivo

[...] do trabalho, da aprendizagem e do saber, é perceber o sagrado, os espaços visíveis e invisíveis. É na aldeia e os seus entornos que se concentra também o resultado criador e produtivo do trabalho, as formas de apropriação desse espaço, construídas ao nível individual e coletivo, contribuem na construção do próprio jeito de ser Nambiquara¹³⁸.

As atitudes e os sentimentos dos Nambiquara devem ser lidos e interpretados não de forma isolada, mas conjuntamente e num contexto determinado para que a reorientação do olhar do estrangeiro possa estar apartada de uma perspectiva etnocêntrica¹³⁹. Ao evidenciar fragmentos da vida cotidiana dos Wakalitesu, Halotesu, Sawentesu, Kithãulhu, Niyahlosu,

¹³⁷ Sobre o “povo da cinza”, ver CARELLI, Vincent; SEVERIANO, Milton. *Mão branca contra o povo cinza. Vamos matar este índio?* Centro de Trabalho Indigenista. São Paulo: Brasil Debates, 1980.

¹³⁸ COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. Os índios Nambiquara do Cerrado: trabalho, aprendizagem e saber. *Revista de Educação Pública*. Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá: EdUFMT, v. 13, n. 24, jul.-dez., 2004, p. 154.

¹³⁹ O etnocentrismo consiste “[...] em repudiar pura e simplesmente as formas culturais: morais, religiosas, sociais, estéticas que são as mais afastadas daquelas com os quais nos identificamos. Hábitos selvagens”. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. 4. ed. Tradução Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro Ltda., 1993, p. 333 (Biblioteca Tempo Universitário, 45). Ainda sobre o conceito de etnocentrismo, do mesmo autor, consultar *Raça e história*. Tradução Inácia Canelas. Porto: Editorial Presença, LDA, 1973, p. 19-28 (Biblioteca de Ciências Humanas).

Siwaihsu e Hinkatesu (Manduca), percebe-se de que maneira se processam o saber e a aprendizagem, estes em busca da harmonia da vida familiar e social envolvida no manto da religiosidade.

A língua dos “orelhas furadas”

Os grupos Nambiquara, das três áreas culturais¹⁴⁰ – Serra do Norte, Chapada dos Parecis e Vale do Guaporé – foram conhecidos em épocas distintas e apresentados nas fontes primárias como Tamararé, Nambikuara, Nhambiquara, Mambyuara, Mahibarez, Cabixi Bravo¹⁴¹ e tantos outros nomes. Atribuída por sertanejos desde o século XIX, a

¹⁴⁰ O termo “área cultural”, nascido na Antropologia norte-americana, neste estudo adota o conceito sugerido no Brasil inicialmente por Eduardo Galvão e ampliado por Júlio Cezar Melatti. Entendido como uma reconstituição dos percursos dos traços culturais entre sociedades distintas, no âmbito regional, uma área cultural reúne as culturas de uma mesma localidade que apresentam determinado número de elementos em comum. Nem todas as culturas da área terão, em sua totalidade, esses elementos, de modo que comumente há uma dificuldade em traçar os limites da área e decidir se certas culturas devem nela ser incluídas ou não. O critério determinante baseia-se na distribuição do espaço contíguo que contenham elementos culturais homogêneos, de caráter ergológico, social, cultural, geográfico, lingüístico, o encontro das sociedades indígenas entre si e com as sociedades nacionais. Consultar GALVÃO, Eduardo. Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 193-228. MELATTI, Júlio Cezar. Pólos de articulação indígena. In: *Revista de Atualidade Indígena*. Ano III, n. 18, set.-out. Brasília: FUNAI, 1979, p. 17-28. No caso dos grupos Nambiquara, ver PRICE, Paul David. *Nambiquara society*. A dissertation submitted to the faculty of the Division of the Social Sciences in candidacy for the degree of doctor of Philosophy. Department of Anthropology. Chicago, Illinois, 1972.

. Raros são os estudos que dizem respeito às relações das três áreas culturais Nambiquara. Há, entretanto, uma pesquisa comparativa entre os grupos do Vale do Guaporé e os da Chapada dos Parecis. Consultar SETZ, Eleonore Zulmara Freire. *Ecologia alimentar em um grupo indígena: comparação entre aldeias Nambiquara da floresta e do cerrado*. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual de Campinas, 1983.

¹⁴¹ Sobre os diversos nomes atribuídos aos Nambiquara, consultar: ROQUETTE-PINTO, Edgard. *Rondônia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919 p. 30, 48, 49-53. COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. Uma abordagem onomástica. In: *Senhores da memória: uma história do Nambiquara do cerrado*. Cuiabá: UNICEN Publicações, 2002, p. 61-73 (Coleção Tibanaré, 3). Maria do Carmo de Mello Rego faz distinção entre Cabixi manso e Cabixi bravo, este último, pela localização geográfica, indica ser integrante do povo Nambiquara. Ver: REGO, Maria do Carmo de Mello. *Artefactos indígenas de Matto Grosso*. Extrahido do Archivo do Museu Nacional. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1899. Para aqueles interessados em conhecer outros estudos da autora, consultar REGO, Maria do Carmo de Mello. *Escritos completos*. IHGMT. Cuiabá: IHGMT. (Publicações Avulsas, 44). Paulo Pitaluga Costa e Silva, coordenador das Publicações Avulsas do IHGMT, cuidou em apresentar uma biografia sobre a autora e em reunir em um único volume, os escritos de Maria do Carmo de Mello Rego, a saber: Artefatos indígenas de Mato Grosso (1899), Guido (1892) e Lembranças de Mato Grosso (1897).

designação Nambiquara, como os índios são mais conhecidos, é de origem tupi-guarani e significa orelha furada (*Nambi* – orelha; *kuára* – furo)¹⁴².

A palavra Nambiquara, alheia ao léxico de todos os grupos conhecidos pelos não-índigenas e na literatura, foi desde o século XVIII adotada para abranger a grande maioria dos índios. Somente após estudos etnográficos, principiados por Roquette-Pinto, é que as suas diferenças lingüísticas e culturais começaram a ser conhecidas e divulgadas. Mas a palavra *anua*, que em português pode ser traduzida por “gente”, “pessoa”, presente no vocabulário dos índios da Chapada dos Parecis e Vale do Guaporé, é usualmente empregada por eles para, de maneira genérica, se autodenominarem¹⁴³.

Alheio ao léxico do idioma desses índios, o termo Nambiquara torna comum todos esses grupos, num ato de desconhecimento de suas identidades. Em referência a essa designação, Cândido Mariano da Silva Rondon informa que “[...] é de muito tempo conhecido e lhes foi dado pelos sertanejos. Não sabemos ao certo a sua denominação própria. Das mais antigas referências a essa gente às mais modernas, nada positivamente se podia colher no que concerne a condições étnicas”¹⁴⁴.

Entretanto, os integrantes da “Comissão Rondon”, criada em 1907 por Cândido Mariano da Silva Rondon, ao percorrerem parte do território ocupado pelos Nambiquara iniciam estudos mais apurados distinguindo até mesmo a existência de outros grupos com aspectos culturais diferenciados. As terminologias e as localizações dos grupos

¹⁴² O verbete Nambiquara informa: “o furo, o buraco das orelhas para brincos e outros adornos usados pelos índios. Nome de uma tribo de M. Grosso. Os orelhas furadas. O mesmo que nambiquara”. BUENO, Silveira. *Vocabulário Tupi-guarani Português*. 3. ed. rev. e aument. São Paulo: Brasilivros, 1984, p. 223.

¹⁴³ Price afirma que entre os Nambiquara, “A quantidade dos membros de um grupo está ligada mais ou menos à extensão da aplicação do termo *ánúsú*. Esta palavra significa pessoa ou gente e entrou na literatura como *anunsu*, *anunzé*, etc. (Roquette-Pinto 1935; Rondon e Faria 1948; Lévi-Strauss 1948). No uso comum, apenas os membros de um grupo se referem a outros membros do mesmo grupo como *ánúsú*. [...] Numa certa extensão, membros de grupos próximos ou amigos recebem a cortesia de serem chamados *ánúsú*, mas, pessoas de grupos distantes, potencialmente hostis, são referidas de acordo com a denominação de seu próprio grupo”. Em versão original, “The extent of a band’s membership is correlated, more or less, with the range of application of the term *ánúsú*. This word, which means ‘people’ or ‘person’, has entered the literature as *Anunzu*, *Anunzé*, etc. ((Roquette-Pinto 1935; Rondon and Faria 1948; Lévi-Strauss 1948). In ordinary use, only the members of one’s own band are referred to as *ánúsú*. [...] To a certain extent, members of nearby, friendly bands receive the courtesy of being called *ánúsú*, but persons from distant, potentially hostile groups are referred to according to their band membership.” PRICE, Paul David. Idem, p. 113-114 (Tradução livre realizada por Leia Beigler).

¹⁴⁴ RONDON, Cândido Mariano da Silva. *História Natural*. Etnografia. 2. ed. Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Comissão de Linhas Estratégicas de Mato-Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947, p. 45 (Publicação n. 2, Anexo n. 5).

Nambiquara das três áreas culturais utilizadas neste estudo estão baseadas em Roquette-Pinto (1935), Lévi-Strauss (1954), Kalervo Oberg (1953), David Price (1972 e 1976), cotejadas com os dados colhidos durante os trabalhos de campo (1982-1988, 1999-2000, 2005-2007). O *Map of Nambiquara territory* de Price e Cook localiza os principais grupos distribuídos nas três áreas culturais, algumas aldeias indígenas, a Linha Telegráfica e seus postos, a BR-029, atual BR-364, dentre outras informações.

Os grupos da Serra do Norte, Chapada dos Parecis e Vale do Guaporé, conforme a classificação lingüística, se expressam na língua da família Nambiquara, situada no Noroeste de Mato Grosso e Sul de Rondônia, subdividida em Sabanê, Nambikwára do Norte, Nambikwára do Sul. Teixeira indica a família lingüística Nambiquara, com a complexidade dialetal¹⁴⁵ que a língua apresenta:

Situa-se no noroeste de Mato Grosso e sul de Rondônia e compreende três línguas: Sabanê, RO, Nambikwára do Norte, RO e MT, e Nambikwára do Sul, MT. O Nambikwára do Norte bem como o Nambikwára do Sul são na verdade complexos dialetais. O Nambikwára do Norte compreende quatro dialetos: Tawandê, Kakondê, Mamaindê e Nagaratú. O Nambikwára do Sul compreende os dialetos: Mundúka, Nambikwára do Campo, Nambikwára do Guaporé e Nambikwára do Sararé (ou Kabixi)¹⁴⁶.

Cada uma das línguas se manifesta em dialetos diferentes que se distribuem em consonância com a rede hidrográfica que orienta, até mesmo, a inter-relação entre os grupos.

¹⁴⁵ Teixeira (1999) conceitua os dialetos como “[...] formas mutuamente inteligíveis daquela língua que diferem de forma sistemática. Os dialetos acontecem porque os falantes são de regiões geográficas diferentes ou de grupos sociais diferentes”. TEIXEIRA, Raquel F. A. As línguas indígenas no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). *A temática indígena na escola*. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995, p. 305.

¹⁴⁶ TEIXEIRA. Idem, p. 305.

Família Lingüística Nambiquara			
Língua	Grupo de dialetos	Dialetos	
		Summer Institute of Linguistic	Povos Indígenas no Brasil
Nambiquara do Norte		Tawandê Lakondê Mamainde Nagarottu	Tawandê Latundê Mamainde Negarotê
Nambiquara do Sul	Manduca	Si ³ waih ³ su ² Hin ¹ ku ³ te ² su ² Ni ³ yah ³ lo ² su ²	Manduka
	Campo	Ki ³ thau ³ lhu ² Ki ³ thau ³ lhu ² do Juína Wa ³ ka ³ li ² te ³ su ² Ha ³ lo ² te ³³ su ² de jusante Ha ³ lo ² te ² su ² Sa ³ wen ³ te ³ su ²	Kithãulhu Wakalitesu Halotesu Sawentesu
	Guaporé	Ha ³ hain ¹ te ² su ² Wai ³ ka ³ te ² su ² A ³ lan ¹ te ² su ² Wa ³ suh ¹ su ²	Hahaintesu Alantesu Wasxusxu
	Sararé		Sararé
Sabanê			Sabanê

Fonte: MELATTI, Júlio Cezar. *Índios da América do Sul*. Áreas etnográficas, v. II, 1997, p. 240.

O idioma Nambiquara é tonal. A entonação das palavras integra a sua estrutura, pois apresenta um componente extra, o tom ou melodia, além dos segmentos sonoros vocálicos e consonantais, que alteram o seu conteúdo semântico. Assim, uma mesma palavra pode assumir diferentes significados, dependendo da entonação. Orivaldo Halotesu, ao tentar convencer-me a aprender a melodia das palavras que compõe a língua Nambiquara, exemplifica com inúmeras palavras que, de conformidade com a variação do tom, podem ter diversos significados.

Na proposta apresentada pelos lingüistas do SIL, os indicativos ¹, ² e ³, acima do final de cada uma das sílabas, indicam a sua tonalidade. Na língua Nambiquara, Menno Kroeker, lingüista que chegou ao território dos índios no início da década de 1960, informa no dicionário Nambikuara-português e português-Nambikwara que “[...] cada sílaba é sempre representada por um dos três tons: *tom*¹ é a descida de um tom relativamente alto

para um relativamente baixo; *tom*² é uma subida de um tom relativamente baixo para um tom relativamente alto; *tom*³ é um tom baixo”¹⁴⁷.

O grau de inserção de palavras portuguesas entre os índios é freqüente. Muitas delas se justificam por não haver correspondência em Nambiquara. Contudo, normalmente acrescentam o sufixo *su*, designativo de substantivo, ao término daquela palavra tomada emprestada, como ocorre na sua norma gramatical (por exemplo, a palavra bicicleta tornou-se *bicicletasu*; Carlos, *Carlosu*).

A língua Nambiquara, como qualquer outra, apresenta situações singulares. Algumas vezes por puro deleite os índios estabelecem longas conversas sem que se perceba o movimento de seus lábios, que para o estrangeiro não passa de uma melodia; as mulheres, ao conversar com seus maridos, adotam o gênero feminino. Price faz referência a esta particularidade:

Uma marca muito especial da relação marido-esposa é o fato de que uma mulher usa o sufixo de verbo para interlocutor feminino quando fala ao seu marido. Todos os verbos Nambiquara que funcionam como predicados de cláusulas independentes requerem um sufixo terminal que está entre outras coisas, o sexo da pessoa com quem se fala. Esses sufixos são usualmente –lá e –wá e outros para um ouvinte masculino, e –ná, –?á e outros para uma ouvinte. Mas, quando uma mulher fala com seu marido, ela usa a série –ná, como se ele fosse ouvinte feminino¹⁴⁸.

Também, como acontece com falantes da língua portuguesa, alteram algumas palavras e mudam de voz ao dirigir-se aos seus filhos pequeninos. Lévi-Strauss faz menção ao modo de falar das mulheres, ao afirmar que “[...] gostam de sublinhar esse aspecto e deformam certas palavras (assim, *kititu* torna-se, em sua boca, *keduitsu*); ao articular

¹⁴⁷ KROEKER, Menno. *Txa²wã¹wã³txa² kwa³jan³txa² wã³txa² hau³hau³kon³nha²jau³su²*. Dicionário escolar bilingüe Nambikuara-português português-Nambikuara. Porto Velho: Sociedade Internacional de Lingüística, s/d. disponível em www.sil.org/americas/BRASIL/PUBLICNS/DICTGRAM/NBDIC.pdf.

¹⁴⁸ “A very special marker of the husband-wife relationship is the fact that a woman uses the female interlocutor verb suffix when speaking to her husband. All Nambiquara verbs that function as the predicates of independent clauses require a terminal suffix that specifies, among other things, the sex of the person being spoken to. These suffixes are usually –lá, –wá, and others for a male listener, and –ná, –?á, and others for a female listener. However, when a woman speaks to her husband, she uses the –ná series, as if he were a female.” PRICE, Paul David. Idem, p. 275 (Tradução livre realizada por Leila Beigler).

fazendo um biquinho com os lábios, simulam uma espécie de balbúcio que lembra a pronúncia infantil”¹⁴⁹.

O conhecimento do Nambiquara em relação à diversidade das línguas encontra-se registrado na mitologia. Contam os índios que foi uma mulher de idade avançada que, ao indicar a dois jovens a “língua” de aves e mamíferos, comparou-a com a maneira de como ela os identificava:

Dois moços fizeram duas facas. Tiraram leite de mangava, aprontaram algumas flechas e chamaram uma velha para ir caçar. Encontraram uma perdiz e uma seriema. Perguntaram para a velha: – Essa perdiz aqui como é que canta? – Assim, *aluterali... aluterali...* Essa seriema ali? *Tala... tala...* – Como que você chama a perdiz? – *Yalay.yalay.ralatia*. – E a seriema? – *Yalay.ralaya*. Outro dia, os moços foram caçar e trouxeram uma ema e um veado. Perguntaram para velha: – Você sabe como ronca a ema? – Ela ronca assim: *hu... hu... hu...* – E o veado como faz? – Bem assim: *põk... põk... põk...* – E como você chama a ema? *Wayxhewayxheri.yalay.ralatia*. E o veado? – *Wayxhewayxheri.yalay.ratia*¹⁵⁰.

Não é espantoso para os Nambiquara que há uma grande diferenciação lingüística entre os povos indígenas ou não, já que a associam aos diversos sons emitidos pelos animais. Da mesma forma que é importante identificar cada uma dessas vozes, é também louvável saber falar a língua daqueles que estão em contato com os índios. Os homens mais velhos da aldeia, por exemplo, que conviveram com os missionários norte-americanos desde o início da década de 1960 até hoje, em meio a uma conversa descontraída, principalmente se há um *kwajantisu* por perto, mesclam termos da língua inglesa ao seu discurso¹⁵¹.

Existe uma pequena diferença dialetal entre os grupos Nambiquara do Cerrado, mas todas são inteligíveis entre si:

A pronúncia varia de aldeia para aldeia e, as vezes, até na mesma aldeia. Há, também, variações no significado das palavras. [...] As diferenças

¹⁴⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. 3. reimp. Tradução Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 263.

¹⁵⁰ PEREIRA, Adalberto Holanda. A diversidade das línguas. O pensamento mítico dos Nambikwára. *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1983, p. 28-29 (Antropologia, 36).

¹⁵¹ O índio Nambiquara João Maxixe, líder Halotesu da aldeia Barracão Queimado, com frequência me pede livros básicos da língua inglesa, para exercitar o seu inglês.

ocorrem com mais frequência entre os vários grupos; como o grupo ‘Saráré’ [Nambiquara do Vale do Guaporé] e o grupo ‘Manduca’ [Serra do Norte e Chapada dos Parecis], ou o grupo ‘Wasxusxu’ [Vale do Guaporé] e o grupo ‘Kithãulu’ [Chapada dos Parecis]. Entretanto, mesmo com estas diferenças, pode-se ser compreendido em qualquer aldeia, pois o povo indígena já é ciente das variações existentes entre si¹⁵².

Os Halotesu, Kithãulhu, Sawentesu, Wakalitesu e Manduca podem perfeitamente identificar, pelo modo de falar, a procedência do grupo. No que diz respeito às suas denominações, Melatti afirma que “[...] os Nambiquaras não davam nomes aos seus grupos locais ou a seus agregados regionais, de modo que as denominações que depois surgiram o foram devido às exigências do contato com os brancos”¹⁵³. Entretanto, essas denominações estão relacionadas a uma determinada área de ocupação tradicional ou também pode se referir à particularidade física de um chefe que, em um tempo muito antigo, organizou uma facção, formando o seu próprio grupo¹⁵⁴, como é o caso dos Kithãulhu.

A exemplo disso, certa vez, ainda entre os Nambiquara, um Halotesu, que é casado com uma Kithãulhu, ao ser entrevistado sobre o significado dos nomes atribuídos aos grupos habitantes da Chapada dos Parecis, afirmou que a designação dada ao grupo Kithãulhu teve inspiração em uma característica do corpo de seu líder. Explicou que esse epíteto partiu da semelhança da flor do fruto do marmelo com o pênis desse índio. Na maior parte das vezes a tradução que vários índios fornecem àqueles interessados em saber o significado da palavra Kithãulhu, consiste em “fruto do marmelo” que, de certa forma, tem proximidade com a explicação do Halotesu¹⁵⁵. Indagados sobre o grupo a qual pertencia, bem como o seu significado foram unânimes em suas respostas, ou seja, demonstraram cômicos ao afirmar seus grupos de origem, o significado e, até mesmo, a localização tradicional de cada um.

¹⁵² KROEGER, Menno. Idem, p. 7.

¹⁵³ MELATTI, Júlio Cezar. *Índios da América do Sul*. Áreas etnográficas. Instituto de Ciências Sociais. Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília, 1997, v. II, p. 239 (digitado).

¹⁵⁴ Ver COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. Yalanewitisu: o espaço Nambiquara da memória. In: *História Oral*. Associação Brasileira de História Oral, jan.-jun., v. 8, 2005. São Paulo: Associação Brasileira de História Oral, p. 61.

¹⁵⁵ Price faz referência ao sentido da palavra Kithãulhu, segundo Vicente, da aldeia Serra Azul: “[...] O significado de seu nome não é claro, embora pareça ser o nome de um dos primeiros chefes”. Em nota de rodapé, Price complementa: “[...] Luis, de Camararé, diz que é o nome de uma espécie de fruta comum nas savanas da região. Isso reforça a informação obtida por Cecil Cook, de que Kithãulhu significa ‘povo da marmelada’. Outros informantes parecem menos certos do significado do termo”. PRICE, Paul David. Idem, p. 105-106.

Quanto à nominação, a dúvida ocorre quando há uniões matrimoniais entre grupos distintos, incomum à tradição desses índios, mas que, passaram a acontecer principalmente em virtude da depopulação decorrente das doenças infecto-contagiosas transmitidas pelos agentes de contato. Certos índios afirmam que um casal composto por grupos distintos atribui a seus filhos a designação paterna; outros, a localidade onde a criança nasceu ou foi criada e, finalmente, uns respondem que seria dada ao recém-nascido a nominação daquele grupo que apresentasse menor número de integrantes, a fim de não extingui-lo. E mais, alguns se intitulam “mestiços” por ter nascido de pais de grupos diferentes. Em julho de 2005, na cidade de Comodoro, Jaime Halotesu, ao se apresentar no primeiro dia de aula como aluno do Curso de Formação de Professores Indígenas (Projeto Hayo), promovido pela Secretaria de Estado de Educação, disse aos demais índios de várias etnias: “Sou mestiço. Meu pai é Halotesu e minha mãe Kithãulhu”¹⁵⁶.

Numa conversa, Samuel Kithãulhu, casado com uma Halotesu, rememora histórias de seus antepassados, quando os grupos Nambiquara do Cerrado, além de estabelecerem relações de conflito com outros povos indígenas que habitam as fronteiras de seus territórios, eram inimigos destes. A rivalidade existente entre estes grupos não permitia o enlace matrimonial, a não ser por rapto de mulheres¹⁵⁷.

A respeito dessas uniões, bem como das designações que seus filhos receberão, Lévi-Strauss afirma:

Nos casamentos entre os subgrupos distintos, não há uma designação exata ou pré-estabelecida na adoção dos filhos dessas uniões. Assim, se nota, na maioria das vezes, o filho tomar a designação paterna, mesmo que não tenha nascido na região correspondente a ela. Outras vezes, o filho recebe a designação materna, caso a mãe seja de um subgrupo quantitativamente pouco representativo e sujeito a extinção. Percebe-se também que as designações são bastante flexíveis e podem ser perfeitamente substituídas quando interesses políticos estão em pauta¹⁵⁸.

Ainda hoje, muitas famílias compostas por cônjuges de grupos distintos adotam a designação paterna ou materna. Contudo, tornaram-se menos freqüentes as substituições dessas designações, pois grande maioria dos índios possui Registro Geral, CIC, Título de

¹⁵⁶ Jaime Halotesu, Comodoro, 11.07.2005. Apresentação pessoal no primeiro dia de aula.

¹⁵⁷ Samuel Kithãulhu, aldeia Central, antiga Sapezal, 04.06.99. Entrevista.

¹⁵⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1979, p. 302.

Eleitor e cartão bancário. Em menor escala, como por exemplo o caso da família de Mané Manduca, a Certidão de Nascimento de seus filhos apresenta tanto o grupo da mãe quanto o do pai como se fossem sobrenomes, de conformidade com o costume da sociedade nacional.

Escola: divina escrita e memória

Meus dias na aldeia eram também ocupados pela aprendizagem da língua Nambiquara. À época, os homens falavam um português bastante precário, mas que se tornava perfeitamente inteligível depois de alguns meses em sua convivência. Quanto às mulheres e crianças, conheciam alguns termos da língua portuguesa e, com frequência intercalavam sua conversa com muitas palavras em Nambiquara.

Como a barreira lingüística me impedia de ter mais acesso aos seus modos de sentir e pensar, aqueles índios alfabetizados em escolas anteriores se propuseram a me ensinar. Contudo, nunca fui uma aluna aplicada e meu Nambiquara não passou do rudimentar. Empregar o tom adequado sempre consistiu para mim em uma grande dificuldade, ainda mais se a palavra possuísse outras tonalidades que as diferenciava em seu significado, como acontece com frequência. Inúmeras brincadeiras da qual fui objeto correspondiam aos erros cometidos ao falar as palavras, aos atropelos, ignorando a tonalidade empregada entre as sílabas.

O estrangeiro interessado em descrever a vida dos Nambiquara, mesmo depois de algum tempo de convivência entre eles, enfrentará uma tarefa desafiante. Numa busca constante, conseguirá com sucesso razoável compreender aqueles modos de viver mais sutis, quase imperceptíveis aos seus olhos e que se fazem presentes na forma das representações simbólicas, em nuances delicadas, muitas mantidas em segredo pelos Nambiquara. Determinados saberes, principalmente aqueles que dizem respeito às suas crenças religiosas, à vida amorosa e sexual (adultério, ciúmes, divórcio, poligamia e seus aspectos domésticos, dentre outros) somente são revelados aos não-índigenas quando o visitante goza de bom conceito, motivo que gera segurança entre os índios. Algumas vezes

os Nambiquara, indiferentes às indagações inoportunas dos visitantes, passam informações distorcidas a seu respeito, o que produz muitos risos entre eles.

Nos meus primeiros tempos na aldeia, as duas únicas publicações anteriormente referidas sobre os Nambiquara serviram de ponto de partida ao entendimento daquele povo com o qual passaria a conviver e a trabalhar. Na aldeia, a releitura dessas obras possibilitou uma fundamentação maior no que concerne aos dados etnográficos apresentados. Essa prática permitiu uma observação atenta e ponderada e que, em muitas ocasiões, contribuíram para que eu não constrangesse os índios com indagações inapropriadas. Em vários momentos formulei uma relação de perguntas que me livraria de alguns mal-entendidos, tão comuns a uma estrangeira recém-chegada à aldeia. Outras questões, passo a passo, incorporaram-se ao questionário, à espera do momento oportuno. Aos poucos, reuni algumas fontes escritas sobre os Nambiquara e posteriormente as enriqueci com o resultado das pesquisas de campo, a fim de elaborar um programa de educação escolar indígena plausível aos seus interesses.

Os grupos Nambiquara do Cerrado tiveram experiências com escolas, algumas delas bastante traumáticas, outras interessantes e renovadoras para a época. Com a Escola Rural Mista Nhambiquara, na década de 1950, ocorreu uma tentativa de implantar a educação escolar entre os Nambiquara de Campos Novos, antiga invernada de gado da Linha Telegráfica. Em Cuiabá, em entrevista, Ayres da Luz, que também trabalhou com seu pai, Marcos da Luz, nos seringais instalados em território Nambiquara, contou que foi nomeado professor da Escola Rural Mista Nhambiquara pelo governo de Mato Grosso para ministrar aulas para mais de cem alunos, dentre eles os Kithãulhu. Nessa escola o corpo discente era formado pelos índios, alguns seringueiros e seus filhos. O professor Ayres da Luz disse que em determinados dias enfrentou muitas dificuldades para manter comportados os alunos Nambiquara. Segundo ele, depois de inúmeros pedidos de silêncio, para valer-se de sua autoridade, puxou o revólver da cintura e atirou para cima. Os índios assustados, com os corpos encolhidos e as mãos aos ouvidos, não tiveram a menor chance de escapar, pois na porta da sala de aula, um homem barbudo e gordo assistiu a tudo, com um revólver preso à cintura. O professor Ayres da Luz pregou noções de moral e civismo e se esforçou em trazer novos hábitos de higiene aos Nambiquara,

Os cadernos dos meninos índios eram todos vermelhos e engordurados de urucum e outros bichos. Na porta da escola coloquei uma bacia, sabão de barra e ali era obrigatório lavar as mãos. Os alunos ficavam mais aplicados por causa do Guaraná Zenith, que era um prêmio para aplicação. O que tinha de indiozinho aplicado. [...] Começou a grande batalha, ensiná-los a se perfilarem e a cantar o Hino Nacional. [...] Chegou finalmente o dia 7 de setembro. Era o dia D, seria o coroamento de todos os nossos esforços. Hasteada a Bandeira, os índios todos perfilados, brilhando de tão limpos (recomendamos que fizessem uma faxina) tiramos muito piolho, muito sabão foi gasto, mas o efeito foi recompensador. As autoridades presentes, frente ao palanque oficial, começamos a cantar o Hino Nacional, todos muito compenetrados. A música do Hino estava linda. Todos cantavam entusiasmados¹⁵⁹.

Concomitantemente à presença da família Luz, próximo a Campos Novos, residia Carlos e Ruth Harmon, casal de missionários protestantes. Os Harmon realizaram cultos religiosos e ministraram aulas para os Nambiquara. Diariamente pela manhã a bandeira norte-americana era hasteada, fato que deixava o professor Ayres extremamente irritado, pois, mesmo não se importando que os missionários tocassem sanfona ou acordeão, “[...] mas, hastear a bandeira, não!” E, com a bandeira brasileira nas mãos, para não confundir os índios, falou: “A nossa é essa, verde e amarela!!!”¹⁶⁰

Na década de 1960 foi a vez do casal protestante Dudley e Helena Kinsmans que edificou sua residência na aldeia Camararé, também em território Kithãulhu, próximo aos Manduca. Orivaldo Halotesu, casado com Madalena, uma Kithãulhu, disse certa vez que a imposição dessa crença interferiu demasiadamente na concepção mítico-religiosa do povo indígena. O casal Kinsmans proibiu aos Nambiquara de realizar seus rituais de iniciação à puberdade feminina e masculina, assim como os da agricultura, além de não permitir que se adornassem com seus colares de contas pretas de tucum e enfeites nasais. Orivaldo Halotesu contou ainda que eles fizeram uma fogueira para queimar colares, flautas, cabaças e outros artefatos, assim como atearam fogo na Casa das Flautas.

¹⁵⁹ Ayres da Luz, Cuiabá, 27.10.2000. Entrevista. Ayres da Luz nasceu em Cuiabá, em 04.11.1932, e há 23 anos é Leiloeiro Público do Estado de Mato Grosso (Registro n. 001). É também cantor, compositor, escritor e jornalista. Durante muitos anos escreveu para os jornais cuiabanos “Diário de Cuiabá” e “A Gazeta”, apresentando até 1998, “Coisas Nossas”, crônicas semanais que retratam diversas situações mato-grossenses, principalmente da cidade de Cuiabá. Durante a entrevista, cantou “A Matriz”, uma de suas composições que aborda, de forma crítica, a implosão por dinamite da Matriz do Senhor Bom Jesus de Cuiabá, em 14.08.1968.

¹⁶⁰ LUZ, Ayres da. *Pioneiros da Amazônia*: biografia do sertanista “Marcos da Luz”. Cuiabá, 1982, páginas não numeradas (datilografado).

Os lingüistas do SIL chegaram ao território Nambiquara nos anos de 1960. Segundo informação de Orivaldo Halotesu, Cecil Cook e Menno Kroeker foram os primeiros missionários a se instalar nas aldeias Bocaiuval¹⁶¹ e Serra Azul. Fuado Sawentesu indicou que Kroeker foi levado até a aldeia por Lourenço Kithãulhu, e que chegaram a pé. Informou também que os missionários protestantes norte-americanos entraram em contato com os Nambiquara em

[...] novembro de 1961. Na aldeia chamada Serra Azul, que já existia. Que eu saiba, naquela época, era só Camararé. No Vale [do Guaporé] existiam, mas ninguém tinha descoberto, quer dizer, estradas não existiam, então, ninguém sabia que ainda existia Nambiquara por lá. Era só Serra Azul, Camararé. Também no Juína, aldeia do Bacana, tinha no [rio] Formiga, que eu nunca visitei, só ouvi falar fala dos índios, né? E também na região do Utariti, não sei exatamente o local que estava nesta época. [...] Quando cheguei lá, em novembro de 61, eu cheguei em cima de um caminhão basculante que estava trabalhando na estrada e deu para chegar até Barracão Queimado, quase até Vilhena. Só caminhões de trabalho. Eu não me lembro quando foi realmente a abertura para o tráfego. Alguns anos depois. Talvez, 63, por aí¹⁶².

O SIL chegou ao país em 1956, a princípio com o apoio da comunidade científica brasileira. Naquela época carecia o Brasil de estudos das línguas indígenas e sua vinda gerou muita expectativa no meio acadêmico:

¹⁶¹ A aldeia Bocaiuval, com a ação demarcatória da FUNAI, ficou além dos limites da Terra Indígena Nambikwara. Hoje, pertencente a proprietários agro-pecuários do município de Campos de Júlio. Fuado Sawentesu contou que foi Hélio Buckner, à época na direção da 5ª Delegacia Regional da FUNAI de Cuiabá quem “[...] fez a mudança da aldeia, quando levou Lídio, Manu, Daniel, Bacana e João Maxixe para dentro da nova reserva. A aldeia de João Maxixe ficava no rio Formiga, descendo o rio Taquaral. João Maxixe, pai de Macaquinho, pai de José Baixo. Tudo ficou para fora da nova reserva. Desmanchou o povo do João Maxixe, José Roberto, Roberto Carlos, Manezinho, Zezinho, Clarice, Macaquinho, Canguru, que ficava perto da aldeia e João Maxixe. A mudança foi a pé para a aldeia Serra Azul, dentro na nova reserva da FUNAI. Na minha época, eu muito bobo”. Fuado Sawentesu, Cuiabá, no dia 06.11.2006. Entrevista. No ano de 1987, juntamente com a Indigenista Mara Vanessa Dutra, na garupa da bicicleta de Jair e Fuado, ao amanhecer, saímos da aldeia Sapezal em direção à Juína. De lá, atravessamos o rio Juína de barco e seguros ao cabo de aço da Linha de Telégrafo. Ainda com as bicicletas, do outro lado da margem, fora dos limites oficiais do território Nambiquara, por uma estreita trilha, prosseguimos a viagem até à sede de uma das fazendas encravadas nas proximidades da antiga aldeia Bocaiuval, lugar dos Halotesu. O objetivo da viagem consistiu em solicitar ao gerente que edificasse várias cercas ao redor dos cemitérios, pois havia se transformado em pasto para seu rebanho bovino. O gerente, assustado com a distância percorrida por nós, ofereceu-nos uma refeição e nos acompanhou até os cemitérios, a pedido dos índios. Não retornei mais à aldeia Bocaiuval e àquela fazenda, mas os índios contaram que o acordo foi cumprido.

¹⁶² Menno Kroeker, Cuiabá, 24.03.2000. Entrevista. Nos anos de 1959 e 1960, membros protestantes (ecumênicos) da Missão Cristã Brasileira iniciaram o contato com os grupos Nambiquara do Vale do Guaporé, mais especificamente, com os do Sararé e Alantesu.

Nesses meados dos anos 50 todos nós acreditávamos que o SIL, malgrado a natureza missionária de seus integrantes e a ideologia catequética da entidade, poderia ser orientado de modo a criar no Brasil uma tradição de trabalho na lingüística descritiva (tagnêmica) dos idiomas tribais. Os Professores Darcy Ribeiro, então no Museu do Índio, e Luiz de Castro Faria, do Museu Nacional, foram praticamente os inspiradores desse convênio no que diz respeito à vinculação exclusiva dos lingüistas do SIL a tarefas estritamente científicas¹⁶³.

O Museu Nacional e o SIL firmaram um convênio no qual a atuação dos lingüistas dessa instituição estrangeira limitar-se-ia às tarefas científicas e forneceria ao museu e, posteriormente, após à sua instalação, em 1960, à Universidade de Brasília (UnB), os resultados de suas pesquisas em línguas indígenas.

No ano de 1968, já entre os Nambiquara do Cerrado e com alguns grupos da Serra do Norte, o SIL estabeleceu um convênio com a recém criada FUNAI, direcionado à implantação de um ensino bilíngüe, com um trabalho direto com as comunidades indígenas. As cláusulas desse novo convênio eram totalmente diversas daquelas que compunham o anterior. O Conselho Diretor da FUNAI

[...] resistiu o quanto pôde para impedir a transferência da política educacional do Estado para as mãos de um órgão particular e estrangeiro; tal resistência, considerada intolerável pelo então presidente da FUNAI, [José de] Queiroz Campos, resultaria na transformação desse Conselho, por ato do Ministro do Interior da época, Gen. Costa Cavalcante, em Conselho Consultivo, tirando-lhe assim qualquer poder de controle do órgão indigenista, como estabelecia a Lei nº 5.371, de 5/12/67 que criou a FUNAI¹⁶⁴.

Os integrantes do SIL traduziram a Bíblia para a língua Nambiquara, destinada aos trabalhos missionários de evangelização dos grupos da Serra do Norte, Mamaindê e Negarotê, e para os do Cerrado. Também elaboraram cartilhas de alfabetização e para leitura, bem como outros estudos específicos sobre a gramática da língua Nambiquara. Fuado Sawentesu se lembra do tempo em que os missionários chegaram em suas terras:

¹⁶³ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Deve o Summer permanecer no Brasil? In: *Religião e Sociedade*. Centro de Estudos de Religião. Instituto Superior de Estudos de Religião, n. 7. São Paulo: Cortez; Tempo e Presença, 1981, p. 66.

¹⁶⁴ Idem, p. 66.

Os primeiros que entraram chamam Pedro e Ivan, lá da Inglaterra. Moraram na aldeia Serra Azul, antes da FUNAI. Depois de Pedro e Ivan entrou Menno. Parente [outro missionário] andou, andou até Utiariti, vasou até à aldeia Juína. Depois, mudou para aldeia Gato, no Rio Pardo. Ele morava com povo de Mamaindê, Negarotê. Depois retornou, ficou em Camararé. Depois de Parente, ficou Felipe. Depois ficou em Campos Novos. Aí, depois de Felipe, chegou a FUNAI. Ele, Felipe, saiu. Não ficou na área junto com a FUNAI. Só agora outro americano, outro existe, vai ajudar índio. Parente, Camararé; Felipe, Camararé; Ivan e Menno, Serra Azul¹⁶⁵.

Sobre a atuação do SIL, Price informou que

[...] há 10 anos, os missionários Menno Kroeker e Ivan Lowe, do Summer Institute of Linguistics, trabalham na aldeia. Eles dão assistência médica e ensinam os índios a ler e escrever em Nambiquara. Posto que eles não desprezam a cultura Nambiquara, os índios conservam os seus costumes, enquanto aprendem a lidar com a civilização brasileira¹⁶⁶.

Ainda que nesse relatório não haja registros sobre a ação religiosa, esses lingüistas-missionários estudaram e codificaram a língua de alguns grupos da Chapada dos Parecis e do Vale do Guaporé, com o intuito de catequizá-los. Preocuparam-se com a alfabetização dos índios, produziram cartilhas com teor religioso, ou seja, a versão, em língua Nambiquara, de quase todo Novo Testamento. Essas cartilhas, associadas às canções religiosas dos discos de vinil, faziam parte do material utilizado na conversão dos índios.

Somente mais tarde, no ano de 1978, o SIL direcionou sua produção, até então essencialmente de cunho religioso, para se dedicar também aos textos destinados à alfabetização, fruto de um trabalho implantado com a FUNAI durante o Projeto Nambikwara, que vigorou de 1975 a 1977. Oito cartilhas produzidas pelos lingüistas foram editadas no ano de 1978. As três primeiras destinaram-se exclusivamente às aulas de alfabetização (leitura e escrita) em língua materna. As demais, compondo a série *Livro de Leitura Nambikwara*, reproduziram fatos corriqueiros da vida dos índios. Dessa forma, o projeto possibilitou a publicação de temas como pescaria, caçada, trabalho masculino, dentre outros, assim como integrou a percepção dos Nambiquara em relação à formação da

¹⁶⁵ Fuado Sawentesu, Cuiabá, 06.11.2006. Entrevista.

¹⁶⁶ PRICE, Paul David. *Relatório* [encaminhado à 5ª Delegacia Regional da FUNAI]. Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago. Museu Nacional do Rio de Janeiro, Cuiabá, 01.07.1969. Arquivo da FUNAI/BSB.

via Láctea, *sîxawaisiresu*, à distribuição do fogo e até mesmo às histórias dos não-indígenas¹⁶⁷.

Em parceria com o SIL, o Projeto Nambikwara instalou uma escola entre os grupos da Chapada dos Parecis, na aldeia Sapezal, hoje Central, e funcionou durante sete semanas. A FUNAI se encarregou de oferecer o local da escola, o material escolar, bem como o transporte dos índios que moravam em aldeias distantes; Menno Kroecker e sua esposa Bárbara responsabilizaram-se pela alfabetização em língua materna.

A escola do Projeto Nambikwara preocupou-se com aqueles alunos oriundos de outras aldeias para que eles não se sentissem como visitantes, quando puderam estar com suas esposas e filhos durante todo o período letivo. Aconteceu na estação seca, quando os índios disponibilizaram parte de seu tempo aos estudos. Adultos e crianças foram divididos em classes distintas.

Segundo Price, ao término do período escolar, seis índios liam muito bem e outros dezoito tinham uma idéia genérica do alfabeto e poucos dominaram a formação das palavras. Depois de uma segunda sessão, no ano seguinte, trinta alunos já liam razoavelmente bem e quatro possuíam o conhecimento do alfabeto e de algumas palavras. Havia um entusiasmo difundido entre os Nambiquara em aprender a ler e, segundo o coordenador do projeto, estavam prontos para receber a alfabetização em Língua Portuguesa.

Em relação ao Projeto Nambikwara, David Price na obra *Before the bulldozer* afirma que ocorreram diversas tentativas para ensinar os Nambiquara a ler e a escrever e que os missionários-lingüistas tinham aptidão para isso. Mas, segundo o mesmo autor, a maior parte dessas tentativas foi mal guiada, pois eles tentaram ensinar os índios a ler em uma língua que não podiam falar, e nenhum dos índios mantinha-se por um tempo suficiente na escola para alcançar os objetivos propostos. Nesse período, todos os programas foram abandonados, por uma razão ou outra, antes que os índios fossem capazes de fazer significativos progressos.

¹⁶⁷ Em relação à língua falada pelos Mamaindê, um dos grupos Nambiquara habitante do Vale do Guaporé, os estudos do SIL foram editados pela FUNAI durante o ano de 1977. Estas publicações faziam parte do Programa de Educação Bilíngüe proposto pelo órgão oficial.

À época do Projeto Nambikwara também foi produzido pelo SIL, com o apoio dos indigenistas da FUNAI e colaboradores, um material de concepção mais simples, mimeografado, destinado à alfabetização e à leitura, mas que correspondeu às necessidades dos índios, pois refletiam aspectos diversos da vida Nambiquara.

A escola ofereceu aulas de alfabetização em língua Nambiquara, Matemática e Saúde. A primeira consistiu na passagem de conhecimento dos algarismos arábicos, quatro operações e sistema monetário brasileiro. As aulas de Saúde objetivaram a inserção de novos hábitos de higiene, cuidados específicos com a profilaxia bucal, campanhas de vacinação e de medidas profiláticas no controle da malária na região.

Dados compilados por Price informam que a maior parte dos Nambiquara teria sido alfabetizada se o programa não tivesse sido interrompido. A FUNAI decidiu não renovar o contrato com o SIL, já que seus membros foram proibidos de trabalhar com os índios enquanto a questão da permanência de missionários em áreas indígenas estivesse sob inspeção do governo brasileiro. Na opinião do antropólogo, até certo ponto, o Projeto Nambikwara foi uma alternativa para o que poderia ser feito de mais emergencial naquela época. Em sua visão, mesmo com recursos muito limitados e diante de sérias oposições, existiram três razões básicas para o sucesso obtido: pessoal competente e comprometido, com considerável autonomia de atuação, apoio externo e envolvimento dos índios no planejamento escolar.

Após o término do Projeto Nambikwara, a FUNAI não se preocupou com a continuidade da educação escolar e, por um bom tempo, os índios ficaram sem escola, até que na década de 1980 diversos professores foram contratados com recursos do Projeto Polonoroeste para atuar em diversas aldeias das três áreas culturais. Esse projeto tentou amenizar os impactos das populações que chegaram ao entorno do território ocupado pelos Nambiquara, localizado próximo às margens da rodovia BR-364, responsáveis pelos empreendimentos agropastoris à área e que ocasionaram irreparáveis consequências aos povos nativos. Price denunciou ao Banco Mundial como os princípios dos Nambiquara foram desrespeitados com a anuência das nações industrialmente desenvolvidas¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Consultar PRICE, Paul David. Idem.

O Projeto POLONOROESTE, por outro lado, refletiu o período em que a regional do órgão indigenista oficial, no município de Vilhena, Rondônia, apresentou o maior corpo docente, desde a sua criação. Nove professores trabalharam em várias aldeias, com os diversos grupos das três áreas culturais, com autonomia na escolha das disciplinas, bem como dos conteúdos de cada uma. Em geral, na maioria das escolas a Língua Materna, Língua Portuguesa, Matemática e Ciências Sociais foram inseridas no programa. Alguns dos professores contaram com a presença dos índios, aqueles alfabetizados em anos anteriores pela FUNAI e SIL, como monitores nas aulas de língua materna.

O Departamento de Educação da FUNAI, com sede em Brasília, esteve presente no momento de implantação das escolas indígenas na região dos Nambiquara e dos Tubarão-Latundê¹⁶⁹. Em 1984 promoveu dois cursos de capacitação aos professores que atuaram nas aldeias, direcionados à política de educação escolar indígena daquele órgão. No ano seguinte, o Setor de Educação da FUNAI em Vilhena, Rondônia, ofereceu aos professores o “I Encontro para Produção de Material Didático e Literatura”. O objetivo consistiu em proporcionar subsídios didático-pedagógicos na elaboração de cartilhas, textos avulsos, calendários, todos elaborados em parceria com os índios que compunham o corpo docente das escolas e que estavam presentes no Encontro.

Enquanto a aldeia aguardava a construção da escola pelo POLONOROESTE, a sala de aula foi improvisada em um galpão que servia de garagem da viatura Toyota. Nesse espaço escolar tive o privilégio de trabalhar diretamente com Orivaldo Halotesu e Samuel Kithãulhu que se revezaram na responsabilidade docente das aulas de alfabetização em Língua Materna, além de coordenarem a produção de textos didáticos. O mesmo mimeógrafo da escola do Projeto Nambikwara continuou a ser o reprodutor de textos, alguns coloridos, nas cores azul, verde e vermelho do papel *stencil*.

A escolha das disciplinas, seu conteúdo e o calendário escolar foram discutidos não só com o corpo docente indígena, mas com a comunidade. Em relação às ementas de cada uma das disciplinas, atenderam especificamente àquilo que os Nambiquara desejaram aprender em relação ao mundo dos não-indígenas. Foi resolvido que o período letivo teria

¹⁶⁹ A Terra Indígena Tubarão-Latundê, demarcada em 1983, localiza-se ao Sul do estado de Rondônia e é habitada pelos índios Kwazá (falantes de língua isolada), Aikanã (Tupi-mondê), Sabanê e Latundê, os dois últimos, grupos Nambiquara da Serra do Norte.

a duração de três meses, com aulas ministradas de segunda a segunda e que duas turmas comporiam o corpo discente – turma de alfabetização e turma com conteúdos das Séries Iniciais do Ensino Fundamental para os já alfabetizados. Esse período estava inserido no calendário das atividades, a fim de não colidir com as etapas de preparo e plantio das roças, expedições de coleta, extração da borracha e outras consideradas importantes à sobrevivência física e cultural dos índios.

Orivaldo e Samuel integraram o corpo de professores de alfabetização em Língua Nambiquara, turma composta exclusivamente por crianças e adolescentes, funcionando no período matutino. Para esses alunos, a alfabetização em Língua Portuguesa só ocorreria em outro momento, quando possuísem certo domínio da leitura e da escrita em sua língua mãe. Nesse período do dia, permaneci em sala de aula com Orivaldo ou Samuel, momento em que me transformei em aluna, sentada ao lado das crianças, a tentar aprender a língua Nambiquara.

Além do tradicional caderno, cada discente recebeu um pequeno quadro de giz. Nesse espaço eram escritas as primeiramente letras, copiadas do quadro maior, utilizado pelos professores. Após a memorização do alfabeto e do som de cada uma das letras é que os professores índios seguiam para a alfabetização silábica, a de sua preferência. Da formação das sílabas era um passo para as palavras que, a princípio, utilizaram o material produzido anteriormente pelo SIL.

No período vespertino funcionou outra turma, composta por jovens e adultos, de ambos os sexos, que representou a maior parte dos alunos matriculados. Também esteve presente grande parte dos alunos da classe de alfabetização, curiosos em saber o que seus familiares faziam, ocasião em que participaram como observadores das diversas atividades. Eu ministrei aulas em Língua Portuguesa e Matemática, em horários alternados: as duas primeiras horas da tarde eram destinadas ao ensino da Matemática; as duas restantes, ao ensino do Português, momento em que Orivaldo Halotesu e Samuel Kithãulhu passaram a integrar o corpo discente.

No ensino da Matemática, o conteúdo incluiu as quatro operações, porcentagem, sistema monetário brasileiro, pesos e medidas, atendendo suas necessidades emergenciais. Nesse tempo, a maioria dos homens trabalhava na extração do látex, herança do tempo em que diversos barracões foram edificadas e seringueiros exploraram as frondosas árvores das

matas ciliares do território ocupado pelos Nambiquara¹⁷⁰. Saber as quatro operações, manusear o dinheiro e a balança que pesava as barras prensadas de seringa coagulada corresponderam os conteúdos de que precisavam conhecer naquele momento.

Assim como as dimensões do arco e da flecha são proporcionais à altura do homem Nambiquara que os manuseia, as barras de seringa correspondiam à sua disposição e força para o trabalho. Os homens mais fortes eram aqueles que apresentavam a barra mais pesada. E eles se orgulhavam disso. As barras menores eram dos jovens, alguns ainda adolescentes¹⁷¹.

As aulas de Matemática chamaram muito a atenção dos índios, principalmente quando eram ministrados os conteúdos sobre a passagem dos conhecimentos referentes ao sistema monetário e ao de pesos e medidas. Nessa ocasião, a metodologia incluiu encenações teatrais. Na teatralização, a escola durante essas aulas transformou-se em um barracão de compra de barras de borracha e de comerciantes regionais, caracterizado pelos índios como sendo homens sisudos e que sempre tentaram trapaceá-los na pesagem das barras ou na negociação com o dinheiro. Os índios se referiam aos comerciantes com a alcunha de “comercionças”, pois estavam sempre dispostos a abocanhar boa parte de seu trabalho, enganando-os no troco, no peso e na aquisição das mercadorias compradas a granel. As barras de borracha coagulada não eram levadas ao espaço da escola, em consequência do forte odor que exalavam após a secagem e prensagem. Os próprios índios subiam na balança e manuseavam-na.

Nas aulas de Língua Portuguesa foi evidenciada, num primeiro momento, a oralidade dos alunos, principalmente com a intenção de trazer à escola os seus saberes. A estrutura básica da Língua Portuguesa consistiu no conteúdo alvo, e foi alcançado o objetivo de trazer à sala de aula os índios mais velhos da aldeia e inseri-los nesse processo,

¹⁷⁰ Os seringueiros permaneceram no território Nambiquara de 1942 a 1968. Para conhecer mais sobre este evento, consultar COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. Costa. *Senhores da memória: uma história do Nambiquara do Cerrado*. Cuiabá: UNICEN Publicações, 2002 (Coleção Tibanaré, 3). Sobre a extração do látex na Amazônia, ler CORRÊA, Luiz de Miranda. *A borracha da Amazônia e a II Guerra Mundial*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 1967.

¹⁷¹ Há um fato pitoresco em relação ao tamanho das barras de látex produzidas pelos jovens. Lucas Kithãulhu, ao depositar sua produção mensal na carroceria da Toyota, foi caçado pelos índios ao avistarem a dimensão de sua barra. Uma dessas barras foi comparada à sandália “Havaiana”, bambolê, como até hoje é chamada pelos Nambiquara, e ao sabonete “Lux”. Por um bom tempo, Lucas passou a ser chamado de “Lux”. Naquela época, os poucos adultos que produziam barras de porte médio eram vistos como preguiçosos.

numa tentativa de não me afastar da maneira pela qual os Nambiquara partilhavam seus saberes.

Os índios pediram para aprender a falar bem o português, pois assim passariam a entender melhor o que os não-indígenas, *kwajantisu*, queriam lhes dizer. Vocabulário, ortografia, gramática, especialmente a concordância verbal e nominal, foram bastante estudados. Depois de os índios demonstrarem um interesse maior pela escrita da Língua Portuguesa é que a elaboração de pequenos textos fez parte das aulas. Essa produção seguiu a linha adotada pela escola da FUNAI, em parceria com o SIL. Assim, assuntos da vida cotidiana e mítica dos Nambiquara e do mundo dos *kwajantisu* continuaram a integrar o conteúdo das aulas e da produção de textos. Nesse momento os índios mais velhos, aqueles não alfabetizados, mesmo que em menor número, participaram das aulas, contribuindo de maneira ímpar, principalmente ao contar histórias do tempo mítico e da vivência de seus ancestrais.

As aulas de Ciências Sociais aconteciam todos os dias e sempre à noite. Nelas praticamente toda a comunidade se fazia presente. Os conteúdos abrangiam desde a ocupação territorial dos Nambiquara do Cerrado, mesmo aquela não privilegiada pela proposta de demarcação oficial de 1968 e de 1973, até a necessidade ou não dos índios obterem documentos como o Registro Geral, CIC e Título de Eleitor, além daquele fornecido pelo próprio órgão tutor, válido em todo o território federal.

A documentação cartográfica composta por mapas elaborados pela FUNAI e, até mesmo, pelo atlas fazia parte do conjunto de material didático utilizado nessas aulas. Com a presença dos índios de ambos os sexos e de várias faixas etárias, com Lourenço Kithãulhu, principalmente, foi estudado o território Nambiquara, seus limites, além de diversas outras informações. Com o auxílio de um projetor de *slides*, aspectos das cidades de Brasília, Salvador, São Paulo e Rio de Janeiro foram apresentados aos índios. Afora essas projeções citadinas, vislumbraram imagens de povos índios de várias partes do Brasil e a sua produção artesanal. Essas sessões também apresentaram parte da produção artística do pintor aquarelista em missão artística francesa às terras brasileiras, Jean Baptiste Debret,

reproduziu em “Viagem pitoresca e histórica ao Brasil”¹⁷², cenas que retratam o povo e a Corte portuguesa, suas festas, relações de trabalho, cultura material, arquitetura, fauna e flora da Mata Atlântica, costumes indígenas dos *Botocudos*, *Puris*, *Pataxós*, *Maxacalis*, dentre outros. Esses momentos noturnos ainda contemplaram imagens de várias etnias do Parque Indígena do Xingu, Kayapó e Karajá, da Ilha do Bananal, capturadas pelas lentes do fotógrafo Ademir Rodrigues, do Ministério do Interior, que gentilmente presenteou a escola com uma parte significativa do seu acervo. Nesse momento as dependências da escola eram recepcionadas por quase toda a população presente na aldeia. A descontração marcou as sessões e, por diversas vezes, diante dos apelos da platéia, eram reprisadas.

Trazer imagens dos Tupi à escola, além de atender às expectativas dos índios em conhecer outros povos indígenas do país, seu tipo físico, sua produção artesanal, em especial, adornos e vestimentas, ilustraram possibilidades inesperadas. Essa experiência pedagógica revelou um quadro bastante variado de questões e descortinou a transmissão de conhecimentos dos velhos da aldeia. Não havia uma pessoa pré-determinada para ministrar essas aulas. Também o Indigenista e a Atendente de Enfermagem participaram da escola no período noturno, transmitindo conteúdos direcionados à ocupação e fiscalização do território, às doenças sexualmente transmissíveis, ao alcoolismo, assim como novos cuidados com a saúde e profilaxia dos cães¹⁷³.

No período da escola, a aldeia Sapezal contou com a visita da Equipe Volante de Saúde (EVS), composta por médico, odontólogo e laboratorista que trabalharam em conjunto com a Atendente de Enfermagem da aldeia. Os índios receberam esses profissionais com muita atenção, e durante todo o tempo de estada eram eles procurados

¹⁷² Além dos *slides*, a escola contava com essas imagens impressas em DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

¹⁷³ À tardinha, antes do início das aulas de Ciências Sociais, os índios levavam seus cães até à escola, a fim de banhá-los com substâncias veterinárias para combater sarnas e pulgas, pois a convivência entre ambos sempre foi muito próxima. Na aldeia Sapezal, hoje Central, havia três cavalos e, por isso, em um dos anos letivos, a escola contou com a colaboração de meu pai, Danton Ibraim Ribeiro, em visita à aldeia. Por ter sido proprietário de cavalos durante muitos anos, repassou aos índios noções básicas direcionadas aos cuidados de equinos. Os cavalos eram levados à escola para que os alunos pudessem aprender a tratá-los. As aulas eram muito divertidas e, mesmo aqueles que não davam importância aos animais, compareciam àquelas aulas por conta do professor e sua maneira “engraçada” de lidar com os animais. Na época, a escola não mais acontecia na garagem da viatura Toyota, mas uma excelente construção destinada especificamente às atividades escolares e que apresentava uma arquitetura em consonância com o modo de ser Nambiquara. De formato elíptico, com duas entradas e bastante arejada, não possuía portas e janelas. O telhado, que atingia poucos metros do chão, fazia a vez das paredes e uma enorme lousa estendia-se por toda a largura de uma das paredes. Bancos e tijolos à vista cercavam o espaço. Enormes mesas e bancos preenchiam o espaço central.

para resolver seus problemas de saúde, além de dirimir dúvidas em relação à quantidade e horário da ingestão dos medicamentos prescritos. A equipe médica corroborou com a atenção farmacêutica prestada na aldeia pela Atendente de Enfermagem e, não raro, componentes da EVS participaram da escola para repassar informações referentes ao contato com os animais domésticos (cães e gatos) ou domesticados (papagaios, emas, seriemas, araras, pacas, cutias, quatis, macacos, dentre outros)¹⁷⁴, à adoção de novos hábitos de higiene, além dos cuidados com o uso e acondicionamento dos medicamentos.

Nos demais meses do ano a escola apresentou um caráter itinerante, quando periodicamente se dirigia às aldeias que possuíam maior número de alunos. Durante três a cinco dias eram repassados os conteúdos das disciplinas de Língua Portuguesa e Matemática, principalmente. Mais tarde, em algumas aldeias, os próprios índios edificaram um espaço exclusivo às aulas desse período, com mesas e banco. Logo o quadro de giz foi incorporado a esses espaços improvisados, mas demonstrou bons resultados na continuidade da aprendizagem fora do período formal da escola.

Também a alternativa disponibilizada pela escola no prosseguimento do ensino foi criada pelos próprios alunos que moravam próximos à aldeia Sapezal. Com suas bicicletas, chegaram com frequência para trazer o resultado das tarefas escolares, bem como para dirimir suas dúvidas, após percorrer um trecho aproximado de oito a vinte quilômetros, com seu material escolar cuidadosamente acomodado na garupeira da bicicleta, amarrado com tiras de câmara de pneu.

Dado o interesse dos índios, a biblioteca da aldeia deixou de ser um espaço fechado. De mão em mão, os livros percorreram a aldeia e causavam grande agitação. Foram lidos para os índios longos trechos de *Rondônia* e *Tristes Trópicos*, pois demonstraram interesse em saber o que os autores haviam escrito sobre eles, enquanto os mais velhos identificaram os índios nas fotografias, nomeando-os e associando-os às suas famílias.

Depois de 1988, outros professores contratados pela FUNAI prosseguiram com o programa de educação junto aos grupos do Cerrado. O casal Kroeker, em viagens

¹⁷⁴ “Muitos animais pegados vivos são domesticados, e a missão Rondon viu nas aldeias Nambiquara pombos, filhotes de urubu, pequenas corujas, macacos, todos domesticados. Não conheciam, porém, o boi nem o cachorro”. RAMOS, Arthur. *Introdução à Antropologia brasileira*. As culturas não-européias. 1º v. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1951, p. 251 (Coleção Estudos Brasileiros).

esporádicas às aldeias, continuou com a catequização, incluindo o batismo nos córregos das aldeias, conforme documentação fotográfica, com estudos lingüísticos e com a retirada de jovens do convívio familiar para estudar no Centro de Treinamento Ami, na Chapada dos Guimarães, a aproximadamente 710 quilômetros da Terra Indígena Nambikwara. Chegaram, por um tempo, a fixar residência em Comodoro, a fim de continuar mais próximo aos índios, pois sua permanência nessas terras não era bem vista pela maioria dos funcionários da FUNAI.

Anos mais tarde, o Decreto nº 26, de 04.12.1991, em seu Art. 1º, Fernando Collor de Mello atribuiu “[...] ao Ministério da Educação a competência para coordenar as ações referentes à educação indígena, em todos os níveis e modalidades de ensino, ouvida a Funai”¹⁷⁵. Os novos professores contratados pela prefeitura de Comodoro, índios e não-índigenas, aplicaram, por determinação da Secretaria de Educação, o mesmo programa de ensino do município, até mesmo a obediência ao calendário escolar, ambos descomprometidos com o modo de viver dos índios. A especificidade da educação escolar indígena, garantida em legislação, não foi levada em consideração¹⁷⁶. O “Estatuto das Sociedades Indígenas”, em tramitação no Senado Federal, no Capítulo III, Art. 137 – Da Educação – determinou que:

Os sistemas de ensino da União, dos Estados e dos Municípios articular-se-ão para assegurar que as escolas situadas em áreas indígenas ou em suas proximidades, vinculadas a qualquer dos sistemas, observem as características especiais da educação nas comunidades indígenas estabelecidas nos artigos anteriores, inclusive quanto à formação permanente dos professores indígenas, por meio de atualização e acompanhamento regular do processo de educação escolar.

¹⁷⁵ MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Povos Indígenas. Fundação Nacional do Índio. *Decreto nº 26, de 04.02.1991*. Educação Indígena. Dispõe sobre a educação indígena no Brasil. Disponível em www.funai.gov.br/index/html. Acesso em 09.03.2008.

¹⁷⁶ Jaime Halotesu, professor de alfabetização em Língua Nambiquara da aldeia Central, informou aos funcionários da FUNAI que seu salário havia sido suspenso pela Secretária de Educação do município de Comodoro porque deixou de dar aulas por muitos dias durante o semestre. Tentou explicar à Secretária de Educação do município de Comodoro que muitas moças haviam ficado menstruadas pela primeira vez e que várias festividades ocorreram nas aldeias. Conseqüentemente, os índios, nessas ocasiões, passaram a viver em função dessas festividades. Insatisfeita com a justificativa do professor Jaime, a Secretária determinou que os rituais de iniciação à puberdade feminina só deveriam ocorrer no período das férias, julho ou dezembro, numa comemoração coletiva. Os índios não aceitaram a proposta. Sob os olhares vigilantes da Secretaria de Educação, os mestres indígenas foram e são até hoje ameaçados de perder seus cargos.

Alguns índios da aldeia Novo Chefão, ainda que cientes da discrepância ideológica na arte de ensinar, dos conteúdos ministrados e da inflexibilidade do calendário determinado pelos *kwajantisu*, não-indígenas, permitem que seus filhos estudem na “escola de branco” de Comodoro. Diariamente, bem cedinho, um ônibus escolar chega à aldeia para conduzir os alunos à unidade escolar.

A oralidade consiste em uma forte característica das sociedades indígenas para a transmissão de seus saberes. Com a expressão corporal, os grafismos (no corpo e nos artefatos), o repertório musical e a língua falada, associados a um conjunto de outros recursos, são estabelecidas a comunicação. Pelos atos da fala, do fazer e do observar, o saber é transmitido de uma geração à outra. Anteriormente à puberdade, uma criança, *wēnsu*,

[...] é capaz de nomear as qualidades de diversas plantas, os costumes de muitos animais, podendo até decifrar sinais da natureza, tais como a chegada do frio, das tempestades e das secas. É um aprendizado gradual que exige o aprimoramento dos sentidos, do saber ouvir, enxergar, sentir. Observa-se muito e pergunta-se pouco¹⁷⁷.

Desde a chegada dos missionários do SIL, os Nambiquara do Cerrado entraram em contato com a escrita, quando foram alfabetizados em sua língua materna e, posteriormente, em língua portuguesa. Ao ser indagado sobre a importância da escrita na vida Nambiquara, Mané Manduca iniciou sua resposta com a impressão de Mauro, seu filho, que cursa a 2ª Série do Ensino Fundamental na Escola Indígena Kithãulhu, onde é também seu professor. Na sua concepção,

[...] a gente convive com muita coisa de branco. Lá na minha casa não tem mais aquele artesanato. Só faz quando tem festa, quando tem movimento. Eu estou estudando porque eu quero aprender a ler, escrever, conhecer história de branco, escrever documento, projeto. Saber me defender, saber as leis, quais são meus direitos, dos povos indígenas. Principalmente, para eu saber me defender e defender meu povo. Essa é minha finalidade. Quero escrever minha história, história do meu povo¹⁷⁸.

¹⁷⁷ JUNQUEIRA, Carmen. *Antropologia indígena: uma introdução*. História dos povos indígenas no Brasil. São Paulo: EDUC, 2002, p. 60 (Série Trilhas).

¹⁷⁸ Mané Manduca, Cuiabá, 12.06.2007. Entrevista.

Com esse relato Mané Manduca demonstrou como a vivência intermitente com a sociedade brasileira encontra-se imbricada em novos saberes que resultam em dinâmicas culturais que eliminam os Nambiquara da clausura do passado. Para Mané e Mauro Kithãulhu, os artefatos anteriormente confeccionados para atender suas práticas cotidianas vêm perdendo o espaço outrora ocupado para se fazer presente somente nos rituais de iniciação à puberdade feminina e da agricultura, quando homens entoam suas flautas sagradas, *wãilhu*. Escola, viagens, rádio, televisão, celular são alguns dos instrumentos que atuam nas transformações do cotidiano Nambiquara, na paisagem da aldeia, onde passa a declarar o crescimento do consumo de bens industrializados por seus moradores.

Para Lévi-Strauss, “[...] nenhuma sociedade pode, portanto, ser dita absolutamente “fria” ou “quente”. São noções teóricas, e as sociedades concretas deslocam-se no correr do tempo, em um sentido ou em outro, sobre um eixo cujos pólos nenhuma delas jamais ocupará”¹⁷⁹. Nessa perspectiva, não existem sociedades absolutamente “frias” ou “quentes”, nenhuma subsiste em seus pólos, em seus extremos. Nesse sentido, o antropólogo estuda o modo como os homens pensam seus códigos sociais presentes na sua comunicação, ao examinar com minúcia o conjunto de significados atribuídos aos aspectos de determinadas sociedades menos permeáveis às mudanças decorrentes da dimensão histórica. Com essa prática, ao identificar que pequenos agrupamentos humanos produziram características próprias durante milhares de anos, trata com distinção os fenômenos invariantes, ou seja, os elementos universais, o significado das relações em conjugação ou entrosamento com outras. Porém, diante da ação da temporalidade e do pensamento ocidental, as sociedades “frias” procuram priorizar e manter a perenidade do conteúdo do significado, mesmo que derivem novas interpretações, incorporando perspectivas que enfatizem suas práticas atuais, atribuindo sentido à dimensão cultural. Como tantas outras sociedades indígenas, o grau de envolvimento da sociedade Nambiquara com a ocidental aumentou nas últimas décadas, aquecendo-a pelas franjas, impulsionando a aquisição de novos contornos, de novas conformações, tornando-a uma sociedade “temperada”. Ao que se percebe, esses arranjos não repercutem em seu cerne, mas deslocam seu “eixo”.

¹⁷⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude. Lévi-Strauss nos 90 voltas ao passado. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. In: *Mana*, v. 4, n. 2. Rio de Janeiro, out. 1998, p. 108. Também disponível em <http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n2/2413.pdf>.

Ler e escrever dão aos Nambiquara uma posição diferenciada tanto no espaço da aldeia quanto no citadino. Conhecer a sociedade daqueles que passaram a manter contato tornou-se importante. É preciso saber de que maneira vivem os *kwajantisu*, integrantes de um mundo tão diferente do seu. A posse de tais saberes proporciona aos índios a possibilidade de almejar melhorias para sua família, seu povo.

Mesmo interessado na vida fora de sua aldeia, o Nambiquara precisa saber defender-se daqueles que cobiçam suas riquezas naturais, especialmente suas terras. Para isso é preciso estar ciente dos seus direitos enquanto índio. Por último, deixa o ponto central do discurso – o mundo externo – para preocupar-se com o interno, mas que de certa forma ligam-se: “quero escrever minha história, a história de meu povo”, para que aqueles que não são Nambiquara possam conhecê-los.

Mané Manduca lembra a importância da memória na passagem de tantos e tantos saberes, comparando os velhos a uma biblioteca.

Antigamente história de índio era gravada na memória; velho é igual a biblioteca. Nós novos, muito cabeçudos. Não guardamos as coisas como memória de antigo. Cabeça de novo tudo tonto. Tem que escrever história, mapa, antiga aldeia, aldeia atual. Para isso que eu estou estudando¹⁸⁰.

O interesse de Mauro Kithãulhu em aprender a ler e escrever não elimina a maneira que seu povo tem para repassar seus conhecimentos, peculiar às sociedades ágrafas: a memória oral. Essa questão é esclarecida, na medida em que o jovem justifica que seu interesse atenderá expectativas em relação à vida fora da aldeia, às “coisas da cidade”, às reivindicações de seu povo. Descarta, portanto, a possibilidade de que a escrita possa vir a substituir a transmissão daqueles conhecimentos específicos da vida aldeã, os tradicionais, como costumam dizer. Entretanto, Mané Manduca já percebe mudanças no que diz respeito à passagem da oralidade à escrita, ao dizer que “antigamente história de índio era gravada na memória” e que os índios mais novos são muito cabeçudos porque não conseguem guardar conhecimentos na memória como fazem os mais velhos. Ao final, afirma que “cabeça de novo tudo tonto”, ou seja, para lembrar, tem que escrever. Os relatos de Mané e Mauro sobre memória oral e escrita levam às reflexões de Le Goff, ao destacar um

¹⁸⁰ Mané Manduca, Cuiabá, 12.06.2007. Entrevista.

fragmento de *Fedro*, quando o deus egípcio Thot, criador dos números, do cálculo, da geometria e da astronomia, do jogo de dados e do alfabeto, tenta convencer Amon da importância da escrita para os egípcios:

[...] o deus transformou a memória, mas contribuiu sem dúvida mais para a enfraquecer do que para a desenvolver: o alfabeto “engendrará esquecimento nas almas de quem o aprender: estas cessarão de exercitar a memória porque, confiando no que está escrito, chamarão as coisas à mente não já do seu próprio interior, mas do exterior, através de sinais estranhos. Tudo aquilo que acontece não é uma receita para a memória, mas para trazer as coisas à mente”¹⁸¹.

Os relatos indicam que o interesse dos índios por uma educação formal na aldeia precisa prepará-los para a defesa de seus interesses e não para a vida aldeã. Alguns líderes mais velhos chegam a dividir a sua liderança com índios mais novos, estes escolarizados. Essa divisão dá-se da seguinte forma: os assuntos internos são de responsabilidade dos velhos, enquanto os assuntos externos recaem sobre os mais jovens. A inserção da escrita na sociedade ágrafa Nambiquara vem modificando principalmente a transmissão de conhecimentos e a relação de poder. De certa maneira, a delegação de poder ao índio escolarizado lhe confere prestígio e influência dentro de sua própria comunidade. Os índios, escolarizados ou não, percebem a magia da escrita. Rememorando um acontecimento ocorrido em 1938, o líder Júlio Katukolosu, do grupo Wakalitesu, retirou das mãos de Lévi-Strauss uma relação com os nomes dos índios e os objetos solicitados anteriormente. Katukolosu, mesmo sem saber ler e escrever, com os olhos no papel, “leu” os nomes dos índios e o que haviam pedido ao antropólogo, já que conseguiu memorizar¹⁸². Também, mais recentemente, na década de 1980, Maria Velha, uma viúva Halotesu, ao perceber que os índios passaram-me uma lista de compras quando estava prestes a viajar para Vilhena, Rondônia, sede da FUNAI, ela entregou-me um papel com vários símbolos

¹⁸¹ LE GOFF, Jacques. Memória. *Enciclopédia Einaudi*. Memória-História, v. 1. Porto: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1984, p. 20.

¹⁸² Esse fato foi narrado por Luiz de Castro Faria, por ocasião de minha visita à sua residência, em Niterói, Rio de Janeiro, na companhia da Dra. Heloisa Maria Bertol Domingues, Historiadora do Museu de Astronomia e Ciências Afins, e César Augusto Lima do Nascimento, Procurador da FUNAI. Ver documentação fotográfica intitulada “Lévi-Strauss realiza trocas com o Capitão Júlio”. FARIA, Luiz de Castro. *Um outro olhar*: diário da expedição à Serra do Norte. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2001, p. 83.

indecifráveis e os “lia”: “eu quero linha “Clea” [marca de algodão industrializado], tesoura, agulha, açúcar, pano. Eu quero”.

Mas, não só o conhecimento das letras estimula os índios mais novos a frequentarem escolas. A importância da Matemática foi evidenciada diante os demais conteúdos como um recurso indispensável nas transações comerciais com os homens da cidade:

[...] Eu quero aprender a somar, dividir, eu quero aprender a multiplicar, fração (pegou manga e dividiu a manga em quatro pedaços – $\frac{1}{4}$). Quando a gente vai à cidade fazer compra, sair com dinheiro, eu tenho nota de R\$ 100, vou fazer compra de R\$ 75 e eu sei quanto que branco tem que dar de troco, que vai devolver para mim. Eu quero aprender a multiplicar para não precisar ficar fazendo mais um, mais um, mais um, mais um, mais um.

Ao finalizar, sobre o interesse das mulheres em ingressar na escola, Mané Manduca informa:

[...] mulheres, moças, meninas, a parte feminina, não é que elas não têm intenção, vontade. As moças são mais envolvidas nas questões da casa. Elas acompanham as mães na roça. Elas estão mais envolvidas com a mãe. As mulheres Nambiquara são mais tímidas, são mais fechadas. Os homens são mais abertos, eles saem para fora, eles se envolvem com mais coisas de cidade, têm mais coragem. As mulheres não têm envolvimento com coisas da cidade. Os homens é que correm atrás das reivindicações.

Atualmente, a Secretaria Estadual de Educação oferece cursos de capacitação àqueles professores indígenas que se encontram em sala de aula, mas que ainda não possuem o curso Médio completo. O Curso de Capacitação para Professores Indígenas (Projeto Hayo), embora não consiga atingir a regularidade que a proposta requer, se apresenta como uma tentativa de atendimento às especificidades das escolas indígenas, pois inclui conteúdos programáticos que, na medida do possível, vão de encontro às atuais expectativas dos índios.

Determinadas “artes de fazer” dos Nambiquara adaptam-se às exigências do mundo dos *kwajantisu*, como uma forma de resistência. Infelizmente, a educação escolar vem se distanciando dos interesses dos índios, tornando-se, pouco a pouco, um instrumento indispensável à negação da diversidade étnica, pois se vincula ao paradigma assimilador

que tenta encobrir uma situação de conflito. A educação escolar apresenta-se como um vetor de interferência às práticas culturais, sociais, políticas, econômicas e religiosas, atendendo, até mesmo, a expectativa desenvolvimentista dos grupos sociais que chegam de novas áreas com interesses distintos. Estas, com um discurso que descaracteriza todo o modo de ser Nambiquara, afirmam que há “muita terra para poucos índios e grandes extensões de terras improdutivas”, com intenção de apropriar dos recursos naturais.

A flauta e as plantas mágicas

No “tempo de antigamente”, *kaninaitã*, os Nambiquara não conheciam a agricultura, que só surgiu graças à interferência de uma criança, *wēnsu*. Viviam da caça, pesca e coleta de frutos, tubérculos e insetos. De acordo com o mito da agricultura, um menino saiu para caçar com o seu pai e, no meio do caminho, pediu para que ele o deixasse sozinho e só retornasse após uma lua, *ilakisu*. Passado esse tempo, o pai, junto com seu avô, tio, primos e irmãos, retornaram ao local onde o havia deixado. Para a surpresa de todos encontraram uma grande roça, *haitxsu*. O menino havia se transformado em plantas úteis e comestíveis, cujo corpo é representado pela flauta de bambu e sua alma por uma melodia. O espírito do menino reside no solo, no subsolo e no ritual das flautas sagradas, velando pelo bem-estar dos Nambiquara. Os índios, ao tocarem esses instrumentos, clamam por sua presença.

Numa espécie de humanização dos instrumentos, as flautas, tanto a reta sem aeroduto, *ayulitasu* (ou *wãilhu*), quanto a com ressoador de cabaça, *akisu* (ou *tulêsu*), ao ser introduzida a chicha por seus orifícios, são alimentadas pelos homens somente no momento do ritual, no mesmo instante em que também estão se alimentando. Com extremo respeito, quando fora de uso, devem ser guardadas em segredo das mulheres. Podem ser enroladas em cobertores e escondidas em algum lugar da mata de galeria, próximo à roça, ou em uma casa destinada especificamente à cerimônia de veneração ao menino¹⁸³.

¹⁸³ Para saber mais sobre as flautas sagradas dos Nambiquara, consultar os estudos de COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. *Nambiquara: cultura material*. Cuiabá: UFMT/Museu Rondon; FUNAI/Artíndia, 1993, p.

Carlos Luiz Freitas, salesiano português que chegou para trabalhar com os Nambiquara em 1941 na missão Santa Terezinha do Mangabal, localizada às margens do córrego do mesmo nome, afluente do rio Juruena, descreveu uma passagem sobre sua descrença em relação à flauta reta de taquara. Ele relatou que, ao desacreditar no significado que os índios atribuem a esse instrumento musical, entoado em “noites de orgia”, em especial, na proibição das mulheres índias poderem avistá-las, retirou da Casa das Flautas, *wãirasisu*, e fez uma das irmãs do cacique tocar o instrumento.

Certo dia, vim a saber que os índios tinham umas flautas feitas de taquara, para suas noites de orgia. Ficavam elas guardadas em “chires” (cestos compridos), em uma cabana, onde só os homens entravam. Metiam eles na cabeça das índias que mulheres não poderiam ver tais flautas. Se as vissem, morreriam. Fiquei deveras revoltado com esta superstição. Acabei entrando na barraca, tirei as flautas, levei-as para as religiosos verem e mostrarem aos índios que não era verdade o que diziam, não havia qualquer mistério. Chamei o cacique, para que ele visse a irmã tocar a famigerada flauta. É verdade que isto causou, muitos anos atrás, até morte de missionários. Meus colegas ficaram apavorados, mas tudo acabou bem¹⁸⁴.

O desrespeito, em relação ao caráter sagrado que os Nambiquara atribuem às flautas sagradas, também é encontrado nas ações do Pe. Mello. Na década de 1930, ao chegar ao território dos Nambiquara, nas proximidades do córrego Mangabal, hoje fora dos limites oficiais da Terra Indígena Nambikwara, tentou convencê-los de que o tabu que proíbe as mulheres de avistarem esses instrumentos musicais não passava de uma crendice. Em seus escritos, ele escreve que:

Fiz menção de ir tomar uma das flautas da choça sagrada. Não consentiram. O pajé resolveu não me dar nenhuma, com medo que desse a ver às mulheres que não podem entrar nessa palhoça nem olhar os instrumentos sagrados impunemente; sucumbiriam à doença mortal. Desisti de importuná-los. Podia ter conseqüências funestas qualquer imprudência cometida com esse fetiche com relação às mulheres. Tudo envidei para convencer de que estavam enganados com aquelas credices.

125-129 e, da mesma autora, COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. A flauta sagrada: índios Nambiquara. In: *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*. Paulínia-SP, v. 49, 1991, p. 52-55.

¹⁸⁴ FREITAS, Carlos Luiz. *Minhas memórias* (1942-1985). S/r., p. 45.

Tudo em vão. Os homens afirmando sempre o perigo, as mulheres essas alarmadas e assustadas desapareceram do terreiro¹⁸⁵.

A flauta aguçou os expedicionários da “Comissão Rondon”, em 1907, enquanto tentaram um contato amigável com os Nambiquara, próximos ao rio Juruena, sentimentos de tamanha estranheza que os levou a noites insones, quando imaginaram,

[...] de certo, a tribo reunida em festa solene, de maldição aos invasores; os anciãos e as velhas decretando o desbaratamento do troço dos atrevidos ocupadores das suas terras, pregando o sacrifício dos prisioneiros dignos da sua sorte, muitos deles antegozando o prazer da antropofagia de que fazem culto especial. Tudo imaginaram e na fantasia de almas ingênuas e rudes, aqueles sons que lhes pareceram ouvir de flautas indígenas, assumiram vultos assustadores, perseguindo a tranquilidade dos estafados expedicionários, motivando-lhes insônias...¹⁸⁶

Até hoje os Nambiquara, anualmente, quando se preparam para as atividades agrícolas, entoam suas flautas em homenagem àquele menino. Afirmam Mané Manduca e Eládio Kithãulhu que ao ouvir “[...] a música da flauta sagrada, nenhum animal, espírito mau não encostam”¹⁸⁷. Em virtude do caráter sagrado atribuído a este instrumento musical, é impedido de ser comercializado. Entretanto, essa proibição convencional imposta pela sociedade Nambiquara já foi desobedecida, quando, na cidade, o rapaz “[...] José Eduardo [Kithãulhu] vendeu flauta para branco. Cem reais! Espírito da flauta ficou triste e fez sacanagem”¹⁸⁸.

A Casa das Flautas, que não difere muito da casa habitacional de planta baixa, semicircular, é outro tipo de edificação encontrada na aldeia, destinada exclusivamente aos homens, e relacionada ao ritual do menino que outrora foi atraído pelo som mágico e encantador de uma flauta¹⁸⁹. Enquanto isso, as mulheres, reclusas em suas casas,

¹⁸⁵ MELLO, Alonso Siqueira de. *A taba dos índios Nambiquaras*. Arquivo da Missão de Diamantino. Regional de Mato Grosso (BMT). Mello, Pasta 1, fascículo 6, s/d., p. 6 (datilografado).

¹⁸⁶ RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Relatório apresentado à Directoria Geral dos Telegraphos e à Divisão Geral de Engenharia do Departamento da Guerra*. 1º v. Estudos e reconhecimentos. Comissão de Linhas Telegraphicas Estratégicas de Matto Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro: Papelaria Luiz Macedo, s/d., p. 124.

¹⁸⁷ Mané Manduca e Eládio Kithãulhu, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

¹⁸⁸ Mané Manduca, em Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

¹⁸⁹ Para saber mais sobre a estrutura da Casa das Flautas, consultar AYTAI, Desidério. Da caderneta de campo do antropólogo /1/. In: *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*. Paulínia, v. 31, ago. de 1986, p. 32-33.

adormeceram ao som do instrumento. É terminantemente proibida a entrada das mulheres nesse tipo de habitação; elas nem mesmo podem avistar os instrumentos e permanecem encerradas em suas casas, sem que possam sair até que a cerimônia seja finalizada e os instrumentos cuidadosamente guardados. Acreditam que ficarão doentes e morrerão¹⁹⁰.

As índias mais velhas se contentam a ouvir as flautas, aceitam com tranquilidade o tabu e adormeçam, ao som entoado pelos músicos, na companhia de seus filhos menores. Contudo, sem que fossem chamadas à atenção, aos cochichos e gracejos, algumas vezes as mocinhas costumam ficar agitadas, quase em excitação, procurando adivinhar a identidade dos músicos e, de brincadeira, simulam sair da casa.

Quanto à localização, a Casa das Flautas encontra-se ligeiramente deslocada do restante das outras construções: obedece a direção Oeste e a porta de entrada está voltada ao sol poente. Interiormente, a única instalação e, assim mesmo, não obrigatória, é a presença de um suporte feito com dois paus fincados no chão e outro, transversal, entre o vão das forquilha existentes nas suas extremidades. É destinada à guarda dos instrumentos que ficam apoiados, em sentido vertical, porém, comumente, acham-se fixados nas paredes, presos às ripas da estrutura dessa casa¹⁹¹.

Essa casa não deve ser utilizada para outros fins. Os homens a freqüentam para entoar seus instrumentos, ensinar aos mais novos e para a sua guarda. Mesmo que a aldeia receba um número grande de visitantes, não pode ser disponibilizada para hospedagem.

Os Nambiquara crêem que, anualmente, durante as atividades agrícolas, o menino, retorna à aldeia para visitar seu povo. Ao ar livre, homens enfileirados, em passos sincronizados e firmes, entoam a flauta sagrada para homenagear sua transformação. Seu espírito é alimentado pelos tocadores que, com uma cuia de cabaça, *katesu*, despejam a chicha de mandioca através do orifício existente no instrumento.

A agricultura Nambiquara é, portanto, junto à atividade coletora, a base de sua sobrevivência e está intimamente relacionada ao mito do menino que, no tempo de antigamente, foi atraído pelo som mágico e encantador de uma flauta, *wãilhu*, que o

¹⁹⁰ No ano anterior, durante a pesquisa de campo, um Nambiquara contou que uma índia casada e com filhos faleceu em virtude de ter avistado as flautas sagradas. Contudo, outros indicaram que sua morte ocorreu em virtude de envenenamento.

¹⁹¹ As informações referentes à Casa da Flauta, principalmente aquelas que dizem respeito ao seu interior, estão baseadas nos estudos etnográficos de Lévi-Strauss (1979), Desidério Aytai (1977, 1987) e Price (1972), bem como nos relatos de José Eduardo F. M. da Costa, Indigenista da FUNAI.

transformou em plantas comestíveis e utilitárias para seu povo. Transcorrida uma lua, desaparecido e isolado na floresta denominada *Yenkatensu*, conhecida até hoje por possuir um taquaral de grande proporção, sua

[...] cabeça foi transformada em cabaça; seus cabelos, nos estigmas da espiga de milho; as lêmbeas, em sementes de fumo; as sobranceiras, em algodão; as orelhas em feijão fava; seus olhos, na semente da abóbora., os dentes, em grãos de milho, suas mãos, em folhas de mandioca; seu sangue, em urucum; o fígado, em taiá; os testículos, em cará; os ossos das pernas, em araruta; as unhas dos pés, em amendoim; seus músculos, em massa de mandioca; sua urina em bebida à base de mandioca e sua alma, na melodia mágica da flauta¹⁹².

Os *wanintesu* Orivaldo Halotesu e os Kithãulhu Ezequiel, Samuel e José Baixo, reunidos na aldeia Novo Chefão, afirmam que:

[...] onde nasceu a história do menino da flauta tem capoeira dele mesmo, até hoje! Fica perto da aldeia Vinte [de Setembro]. Eles deixaram o sinal dessa flauta. Não é para queimar, nem derrubar. É lugar de terra preta, terra boa. Mas, a ordem é de não destruir este local. *Wanintakalosú*, a menina-moça que toma conta de tudo na região, para não destruir este local. Lá região tem tucum. Ela toma conta de tudo, da região toda! De árvore, tudo! Por isso, lugar de aldeia do menino não pode barulho, não pode leva menina. É proibido caçar. Quando fica por lá mais de meia-hora, escuta flauta, gritaria de gurizada. No pode nem andar, visitar, passear. Ali, lugar proibido!¹⁹³

David Price estabelece uma relação dessas plantas cultiváveis, identificando-as, com cada uma das partes do corpo do menino-flauta. Assim como a mandioca, *walinsxu*, é responsável por quatro partes de seu corpo (ossos da perna, dedos, carne e cérebro), o milho

¹⁹² COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. A flauta sagrada. Índios Nambiquara. In: *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*. Paulínia, v. 49, p. 54-55. Para saber mais sobre a flauta sagrada, consultar: AYTAI, Desidério. Um mito Nambikuara: a origem das plantas úteis. In: *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*. Paulínia, v. 6, p. 4-9, 1977. _____. Witisu espia as flautas sagradas proibidas. In: *Revista de Atualidade Indígena*. Fundação Nacional do Índio. Ano III, n. 7. Belo Horizonte: Minas Gráfica Editora, 1977, p. 34-38. _____. As flautas rituais dos Nambikuara. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, Separata do v. 15 e 16, p. 69-75, 1967-68. _____. Um mito Nambikuara: a origem das plantas úteis. In: *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*. Paulínia, n. 6, p. 4-9, 1977. PEREIRA, Adalberto Holanda. A origem da roça e da flauta-secreta. O pensamento mítico dos Nambikwára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1983, p. 14 (Antropologia, 36). PRICE, Paul David. Idem. FITTIPALDI, Maria Cíça. *O menino e a flauta*: mito dos índios Nambiquara. Rio de Janeiro: Melhoramentos, 1986 (Série Morená). KITHÁULU, René. *Irakisú*: o menino criador. São Paulo: Peirópolis, 2002 (Coleção Memórias Ancestrais: povo Nambikwara).

¹⁹³ Orivaldo Halotesu, aldeia Novo Chefão, 27.06.2007. Entrevista.

indica duas (dentes e cabelos), enquanto as demais, apenas uma parte. A urina, *-kxelhu*, mesmo que não represente uma parte do corpo humano e sim um líquido excrementício, representa a espuma da chicha da mandioca. Ainda em relação à mandioca, que consiste no alimento básico dos grupos Nambiquara do Cerrado, sua raiz corresponde ao maior número de partes corporais do menino. Ela, mesmo em tempos de escassez alimentar, faz-se presente diariamente, ou em forma líquida, a chicha, ou sólida, beiju, uma espécie de pão circular, assado no borralho das cinzas de suas fogueiras que pode ser misturado à carne de caça, pássaros e peixe moqueados, gafanhotos torrados e também à massa de pequi, além de ser adicionado a várias espécies de larvas comestíveis.

Plantas Cultiváveis Tradicionais

Plantas (língua Nambiquara)	Plantas (língua portuguesa)	Partes do corpo
<i>Walins'ú</i>	mandioca	ossos da perna (que lembram os talos de mandioca) dedos (que lembram as folhas de mandioca) carne (que deu surgimento para a massa da mandioca) cérebro (que deu surgimento ao polvilho)
<i>qatyantisú</i>	feijão preto	costelas
<i>qâtsú</i>	feijão fava	ouvidos
<i>pêlhú</i>	abobrinha	olhos (que lembram sementes de abóbora)
<i>yalâusú</i>	araruta	espinha (que lembra raiz)
<i>hakkisú</i>	cará	testículos
<i>yap'ânsú</i>	taiá	fígado
<i>kayâtsú</i>	milho	dentes (que lembram sementes) estigmas (que lembram penugem)
<i>sanêsu</i>	pimenta	vesícula
<i>êtsú</i>	tabaco	lêndas (que lembram as sementes)
<i>walûtsú</i>	cabaça	crânio
<i>t'uhs'ú</i>	urucu	sangue

Fonte: PRICE, David. Real toads in imaginary gardens: Aspelin vs. Lévi-Strauss on Nambiquara nomadism. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 134, 1978, p. 151 (Tradução livre realizada por Anna Maria Ribeiro F. M. Costa e Odila Watzel).

Com referência a esse mesmo mito, Desidério Aytai registra a narrativa de Lourenço Kithãulhu, obtida em 1967, à época, morador da aldeia Serra Azul. Sua explicação quanto ao surgimento da agricultura difere daquela apresentada por Price,

quando apresenta nove plantas cultiváveis, portanto, um número inferior e, dentre elas, as espécies de taiá amarela, *Tānkisu* ou *talokalusakisu*, e branca, *yapxānsu*, e apenas uma de feijão, *kwātsu*. Mas, por outro lado, Lourenço associa a flauta de bambu ao corpo do menino e a sua melodia, à sua alma:

Plantas Úteis

Plantas	Parte da plantas	Partes do corpo
mandioca	espuma póvilho ramo massa raiz	espuma branca da chicha beiju coluna vertebral carne braço
milho	sementes	dentes
taiá 1		pênis
taiá 2		fígado
amendoim		unha
cabaça		cabeça
fumo	sementes	lêndeadas
araruta	osso	osso da perna canela
feijão	Não indicada	

Fonte: Tabela confeccionada com os dados AYTAI, Desidério. Um mito Nambikuara: a origem das plantas úteis. In: *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*. Paulínia, n. 6, p. 4-9, 1977, ao entrevistar Lourenço Kithãulhu.

O indigenista José Eduardo, ao elaborar um projeto de assistência aos grupos Nambikuara do Cerrado, no final da década de 1970, coletou informações sobre as plantas comestíveis e utilitárias existentes nas roças e quintais destes índios:

Plantas Úteis

Plantas	Partes da planta	Partes do corpo
mandioca	raiz rama folha massa polvilho raízes pequenas raízes grandes beiju	espuma da urina coluna vertebral mão carne miolos ossos da mão fêmur língua
milho	sementes cabelos	dente cabelos
cará	tubérculo	testículos
taioaba		joelho
araruta	tubérculo	tíbia
araruta redonda	tubérculo	coração
amendoim	sementes	unha olhos
cabaça	semente fruto	unha cabeça
urucum	sementes	sangue
açafraão		dedos
fumo	sementes	lêndeas do piolho
feijão	fava semente casca	costelas sobrancelhas orelhas
fel		pimenta

Fonte: COSTA, José Eduardo F. M. da Costa. Anotações de campo, 1979.

Orivaldo Kithãulhu também apresentou informações sobre as plantas cultiváveis nas roças de toco:

Plantas Úteis

Plantas	Partes da planta	Partes do corpo
mandioca	chicha folha	urina mãos
milho	sementes palha	dente cabelos
amendoim	sementes	unha dos pés
cabaça	recipiente	cabeça
fumo	lêndreas	sementes
araruta	tubérculo	ossos perna
feijão fava	fava	orelhas
feijão vara		costelas
algodão	plumas	sobrancelhas
abóbora	sementes	olhos
urucum	tintura	sangue
taioaba	raiz	fígado
cará	tubérculo	testículos

Fonte: COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. A flauta sagrada: índios Nambiquara. In: *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*. Paulínia, n. 49, 1991, p. 52-55.

Esse inventário arrola um número maior de plantas que o apresentado por Price e Aytai. Entretanto, outras vezes em que esse mesmo mito foi coletado, em momentos diferentes e com homens e mulheres de grupos Nambiquara distintos, percebe-se que o resultado é bastante flexível. Determinadas plantas foram omitidas por esquecimento, mas logo lembradas por alguém próximo que ouvia a conversa.

Mesmo que a narrativa com sua dimensão mitológica indique que o cultivo das plantas ofertadas pelo menino-flauta durante seu processo de transformação tenha ocorrido em uma única roça, isso não acontece nos dias atuais. Parece que esse fato encontra-se condicionado à possibilidade da troca que cria, conseqüentemente, as interdependências entre as famílias Nambiquara. Nas alianças, o plantio dá-se desde a escolha do local, a época propícia, as tarefas dos membros envolvidos, as espécies disponíveis e as que devem ser obtidas para a semeadura.

O espaço destinado para a roça, *haisxa*, localiza-se nas florestas de galeria, onde a agricultura torna-se viável pela maior fertilidade do solo. Aí colhem diversos produtos

como a mandioca brava, *walinitiesu*, base alimentar dos índios, milho¹⁹⁴, *kwayatsu*, em menor escala, duas espécies de feijões de corda, *kwãtsu*, cará, *haxkisu*, araruta comprida e redonda, *yalãusu* e *walxokkisu*, amendoim, *waikkisu*, e abóbora, *pitsu*, podendo ser incluídas as plantas utilitárias, como o urucum, *txusxu*, a flor de abril, a cabaça, *walutsu*, e o fumo, *etsu*, também cultivados na aldeia e nos pátios individuais das residências. Em algumas roças são plantadas cana-de-açúcar e banana, culturas inseridas aos costumes Nambiquara.

O trabalho agrícola tem início pela escolha do lugar onde serão semeados os vegetais. Após essa tarefa, em épocas propícias, vêm a derrubada, a queimada, o plantio e a colheita. As plantas cultiváveis são de ciclos longos, perenes e semi-perenes, adaptadas ao ecossistema da área e às exigências dos modos de viver dos Nambiquara, que preferem o cultivo de espécies que permitam mais de uma colheita anual. Essa totalidade de produtos cultiváveis entre os índios está distribuída pelas roças familiares e não é encontrada em uma única roça. A esse respeito, Busatto, que realizou pesquisas entre os Nambiquara da Terra Indígena Tirecatina, principalmente entre os Wakalitesu, afirmou que:

[...] não ocorreu o desaparecimento de nenhuma espécie ou variedade vegetal utilizada tradicionalmente na sua agricultura. [...] e que nenhuma aldeia sozinha planta todas as variedades agrícolas de que dispõe essa sociedade, porém são raras as aldeias que não mantêm todas as espécies agrícolas consideradas patrimônio do próprio povo¹⁹⁵.

As sementes de qualquer espécie exercem enorme fascínio entre os Nambiquara. No momento propício ao plantio, não possuem sementes de alguma espécie cultivável inseridas em um sistema de trocas que fortalece o trabalho coletivo, *haiohaka*, direcionado à produção de alimentos vegetais, bem como a maneira que eles se organizam em sua sociedade. O trabalho coletivo indica não somente aquele direcionado à agricultura, mas a

¹⁹⁴ Orivaldo Halotesu contou que os Nambiquara de ambos os sexos mascam sabugo de milho e milho verde, depois cospem a massa na chicha de milho, *yawasayausu*, para fermentar. Jaime Halotesu acrescentou que “[...] esse tipo de alimento a gente faz na hora. Elas fazem mingau de milho e tem milho, massa de milho, como borralho de beiju da mandioca. Ela assa a massa embrulhada com folha de palmeira. Embrulha, ela assa. Depois, tira pozinho e pode comer. Pega areia do rio para limpar a boca, os dentes, tudo, tudo, tudo... Aquelas pessoas que limpam a boca, seis, sete mulheres que estão com a boca limpa, pegam a massa de milho mastigado e joga dentro do mingau de milho: jogando, jogando, jogando... Misturam o mingau mastigado no mingau de milho. Cada uma [das mulheres] tem sua cuia de cabaça com a massa mastigada. Cuiabá, 07.10.2007. Entrevista.

¹⁹⁵ BUSATTO, Ivar Luiz Vendruscolo. Idem, p. 96.

todas aquelas que devem ser praticadas em grupo, até mesmo a incursão pela mata em perseguição a um espírito maléfico, *atasu*.

A horticultura Nambiquara exige de certa forma pouco cuidado, mas muito esforço coletivo. Não revolvem a terra, afogam os torrões, podam brotos inúteis, regam ou protegem as mudas. O cuidado com o solo dá-se logo após a queima da mata, quando reúnem tocos pouco incinerados para, novamente queimá-los e, a seguir, aproveitam as cinzas para o plantio de alguns vegetais. Quanto à luta contra os parasitas, pode-se dizer que não há, pois desconhecem mecanismos para debelá-los. Além dos insetos, os animais são freqüentes visitantes nas plantações, momento em que são caçados:

Cateto é feroz, uma praga! Come folha e raiz de cará, araruta. A anta gosta de banana, abacaxi, folha verde de mandioca. Paca come só raiz, raiz de mandioca, e cutia também, só raiz. Veado mateiro só come folha da mandioca. Agora, formiga? Formiga gosta de feijão fava, cana, folha de mandioca, banana. A larva come folha de cará; besouro, feijão fava¹⁹⁶.

Mesmo que cutias, *txulhxu*, e pacas, *walutsu*, sejam as mais assíduas entre esses escavadores noturnos que freqüentam roças em busca de sua ração de raízes, a caça consiste no único meio de capturá-las. Por outro lado, os tatus, *walulatasu*, além de serem caçados, são pegos em armadilhas eficazes, quando colocadas bem próximas às suas covas-moradas, cobertas com folhas secas para despistá-los. Roedores do campo, *aluatasu*, também são apreciados na dieta alimentar dos índios. Sua caça associa-se ao jogo da peteca, quando homens, com muita destreza, confeccionam-na com palhas secas do milho. Jogar peteca antes de sair para a caça de roedores estimula a vontade do beneficiário¹⁹⁷.

Mas dentre todos os alimentos disponíveis aos Nambiquara do Cerrado, é a mandioca, *walinsxu*, com inúmeras variedades¹⁹⁸, que constitui sua base da alimentação

¹⁹⁶ Jaime Halotesu, Cuiabá, 10.10.2007. Entrevista.

¹⁹⁷ Os Bororo, índios do Mato Grosso, a sudoeste da Terra Indígena Nambikwara, também confeccionam petecas, *paopáo*, com palhas de espiga de milho e com retrizes de arara. Sobre a peteca Nambiquara, COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. *Nambiquara do Cerrado: cultura material*. Cuiabá: Artíndia/FUNAI/Museu Rondon/UFMT. Registrado no Escritório de Direitos Autorais da Fundação Biblioteca Nacional, Secretaria de Cultura da Presidência da República. Rio de Janeiro, 1993, p. 185 (digitado).

¹⁹⁸ Mané Manduca enumerou onze variedades de mandioca cultivadas entre os Nambiquara do Cerrado: *walxinyalahatasu*, *walxinwensu*, *walxinsinunsu*, *walxintautsu*, *walxinhantisu*, *walxintakakairu*, *walinkadausu*, *walxindulhu*, *walxinunkitulisu*, *walxinsawitisu*, *walxinyakalhu*. Dentre elas, destacou a *walxinwensu* e a *walxindadausu* por serem as mais saborosas. Cuiabá, 06.12.2007. Entrevista.

cotidiana, ao contrário dos grupos do Vale do Guaporé, que tem o milho, *kwayatsu*, como a espécie mais freqüente em sua dieta.

Cada rebento de mandioca fornece entre dois a cinco quilos de raiz, bastando uma pressão com o facão para desenterrá-la. Uma vez colhido, dois cortes permitem retalhar o caule num pauzinho que, enfiado na terra, em poucos dias estará coberto de folhas e dará um novo lote de raízes, em 6 meses (se plantadas no mês de outubro, ou seja, logo no início das águas). O milho “[...] tem quase idade com mandioca”, isto é, leva de 4 a 5 meses para colher. Não é toda região que dá milho. Tem alguns lugares. Ele dá mais na mata bruta, terra fértil, *unhensu*, para plantio de milho fofo, cará, onde dá muita mandioca d’água, *walinkonsu*. Fica próxima das matas dos córregos, principalmente a cabeceira”¹⁹⁹.

As raízes de mandioca, após o período de maturação, podem ser levadas até a aldeia e, caso as mulheres não queiram cozinhá-la, acomodam-nas em covas relativamente rasas, cobrem-nas de terra para durar até uma semana. Ao contrário, a araruta e cará não podem ser estocados por esse processo, pois, quando enterradas, brotam. A estocagem de alimentos torna-se, portanto, inútil para a maioria dos vegetais cultivados na roça. O melhor é deixá-los no local onde são plantados, em seus próprios pés, pois ela é uma reserva de feculentos, onde se pode, durante praticamente todo ano, apanhar o suficiente para suprir as necessidades alimentícias.

Entre os Nambiquara, a atividade da agricultura nos anos de 2005 e 2007, apresentou uma situação extremamente distante das suas práticas agrícolas. A FUNAI, em parceria com a prefeitura de Comodoro, cidade localizada do outro lado da BR-364, propiciou aos índios experimentarem a roça mecanizada de arroz, em uma área de 27 ha, próxima à aldeia Novo Chefão e liderada por Orivaldo Halotesu, às margens da rodovia²⁰⁰.

¹⁹⁹ Mané Manduca, 06.12.2007, Cuiabá. Entrevista.

²⁰⁰ Desidério Aytai faz uma brevíssima referência ao plantio de arroz entre os Halotesu, grupo Nambiquara do Cerrado: “Os Nambikuara da Serra Azul também conhecem a cana, o arroz (plantado, pela primeira vez, em 1966, com bons resultados), e pedem também sementes de outras plantas dos civilizados”. AYTAI, Desidério. As flautas rituais dos Nambikuara. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: Separata do v. 15 e 16, 1967-68, p. 74-75. Em outro estudo, de sua autoria, afirma que em “[...] 11 de julho [1967]: encontramos na roça: mandioca, milho, banana, amendoim, fumo. Este ano, pela primeira vez, experimentaram o plantio do arroz que deu bom resultado”. AYTAI, Desidério. Apontamentos sobre o dualismo econômico dos índios Nambikwara. In: *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*. Paulínia, n. 15, Paulínia, 1981, p. 23. Nos idos de 1979/1980, o Projeto Nambiquara, também desenvolvido pela FUNAI, tentou, sem o sucesso esperado, implantar a roça mecanizada em algumas aldeias dos grupos do cerrado, direcionada ao plantio do arroz. Em decorrência das dificuldades de aquisição de insumos, manutenção de maquinaria, do pouco

A experiência não teve o sucesso esperado porque os índios não foram preparados para essa nova situação. À medida que os problemas surgiam, não sabiam como resolvê-los de imediato. O arroz, depois de colhido, foi transportado para Vilhena, Rondônia, a pouco mais de cem quilômetros do local da plantação, por um caminhão, cedido pela prefeitura de Comodoro. Os 35.000 quilos de arroz, depois de descascados, permaneceram no silo durante vários meses, até que os índios decidissem os critérios de divisão.

O proprietário do armazém, que precisou do espaço ocupado pelo “arroz dos índios”, queixou-se à FUNAI porque os índios não definiam o que fazer com a produção. Diante da possibilidade de perder a produção, resolveram retirar o arroz do armazém, já que o proprietário, que levou boa parte da colheita por descascar e armazenar o produto, mostrou-se extremamente irritado.

Na aldeia o arroz continuou a causar problemas. Agora era saber quem usufruiria da produção, já que o plantio foi executado por uma máquina; com que frequência seria feita a redistribuição e como deveria ser a quantidade destinada a cada uma das famílias? Depois de muita discussão, que contou com a intermediação do Chefe de Posto, Loike Kalapalo, conseguiram chegar a um acordo: cada núcleo familiar teve o direito a uma cota mensal. Logo surgiu outro contratempo em relação ao peso merecido, pois as famílias possuíam um número diferenciado de integrantes. No final, cada uma recebeu uma cota de quinze quilos por mês.

Na sociedade Nambiquara não existe a especialização profissional. Cada homem, *intxisu*, e cada mulher, *txusu*, sabem desempenhar as tarefas que lhes são atribuídas e destacam-se por executar determinada atividade com mais esmero do que outros e por isso são lembrados. Todos trabalham, até mesmo as crianças, *wēhalxisu*. Essa cooperação é regida pelos padrões estabelecidos por sua sociedade e aqueles que lidam merecerão usufruir do produto final da roça. Laços de parentesco selam o compromisso.

Anualmente, os homens se reúnem para a prática das atividades agrícolas. Cada aldeia recebe a visita de outros homens, seus parentes, a fim de cooperar com o trabalho de derrubada, mais tarde, da queimada e, logo em seguida, com a proximidade das chuvas, o plantio, momento em que a terra ainda conserva o calor da queima e envolve as sementes,

interesse dos próprios índios e na grande concentração de famílias nas imediações do Posto Indígena, na expectativa de colherem o benefício da dádiva.

livrando-as de algumas pragas. Depois, aqueles que receberam ajuda, deixam sua aldeia para participarem das atividades na nova roça. Tudo se partilha, até os esforços do trabalho. O período apropriado para cada uma dessas atividades está relacionado a um determinado sinal emitido pela natureza. A época da queimada, por exemplo, é também indicada pela posição da constelação das Plêiades ou Sete Estrelas, formada por crianças que fugiram para o céu após matar um casal maléfico de espíritos sobrenaturais, de hábitos antropofágicos:

[...] que aparece no rumo das dez horas; quando Sete Estrelas fica no rumo da meia-noite às duas horas já é sinal de tacar fogo no mato. Outro sinal para queimar é sinal de curiango, que canta no mês de agosto. O curiango tem dono! Ele manda para produzir seu filhote para encontrar seu chefe. Mas, se curiango não traz produção, geração, dono dele mata ele²⁰¹.

A atividade agrícola, em 2006, assistiu a experiência de uma roça mecanizada de arroz, na aldeia Novo Chefão, que não obedeceu às regras que permeiam aquelas da roça de toco, dos Nambiquara. As representações simbólicas e míticas que envolvem o ato de plantar, por serem distintas ao costume da roça de toco e à homenagem que anualmente fazem ao menino que se metamorfoseou em plantas comestíveis e utilitárias, não existiram. O conflito se instaurou em consequência da não reciprocidade dos trabalhos. Mesmo com a fartura de arroz²⁰² naquele ano, os Nambiquara não repetiram a experiência porque não dispuseram de insumos necessários à sua renovação. Mas, no final de 2007, o cerrado recebeu novamente a semeadura do arroz. Os índios aguardaram, com expectativa, a colheitadeira a ser fornecida pela prefeitura de Comodoro.

A FUNAI retomou a experiência da roça mecanizada em virtude da insistência importuna dos sojicultores do município de Comodoro, que protestam contra a “ociosidade” das terras indígenas, sendo este argumento utilizado como estratégia de convencimento aos índios em não atenderem aos incessantes apelos dos agricultores, desejosos de arrendar suas terras. Como a plantação foi realizada em apenas uma área contínua, esta próxima à BR-364, atraiu diversas famílias das aldeias do interior da Terra

²⁰¹ Jaime Halotesu, Cuiabá, 05.10.2007. Entrevista.

²⁰² Em virtude de os Nambiquara não terem o hábito de usar talheres, preferem cozinhar bastante o arroz até se tornar uma papa, para que possa ser servido com as mãos.

Indígena Nambikwara, concentrando-a em um único local. Esse fato comprometeu a capacidade de suporte de caça e coleta dessa área e, de certa forma, cria “vazios” em outras, o que fortaleceu o discurso de “ociosidade” territorial proferido pela população de Comodoro e outros municípios vizinhos.

Dar e trocar: a vida em comunidade

Para os Nambiquara, o dia tem início antes mesmo dos primeiros raios de sol, acompanhados de burburinhos. No chão ou em camas de tablados suspensos, corpos unidos e ainda meio adormecidos acham-se ao redor do fogo²⁰³, atiçado com abano e pelos sopros longos e lentos. Logo cedo os índios saem pelos campos, *halosu*, em busca de plantas medicinais (saber botânico pacientemente acumulado desde a infância), matérias-primas para seus artefatos, insetos, tubérculos e frutos da época. A atividade de coleta é marcada por momentos divertidos e ao mesmo tempo extremamente enriquecedores. As mulheres, enquanto colhem espécies medicinais nativas, explicam ao grupo sua serventia, modo de preparo e posologia, além de alertar às crianças sobre a existência de ervas venenosas, muito presentes nos campos, dentre elas, *Strychnos*, destinada ao preparo do curare, *tantayesu*. Os Nambiquara têm conhecimentos toxicológicos:

Fabricam curare para as flechas com o a infusão da película vermelha que reveste a raiz de certas *strychnos*, que fazem evaporar ao fogo até que a mistura tenha adquirido uma consistência pastosa; empregam outros venenos vegetais que cada um transporta consigo, em forma de pós,

²⁰³ Nos dias de hoje, na aldeia, fósforos praticamente substituem os paus igníferos. Somente em ocasiões especiais, como por exemplo, para acender o fogo que atenderá um índio acometido por grave enfermidade, seja para o preparo de alimento, seja para aquecê-lo. Os índios acreditam que o fogo proveniente do atrito dessas duas varetas é mais forte do que o dos fósforos. Sobre paus igníferos dos Nambiquara, consultar COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. *Nambiquara do Cerrado: cultura material*. Cuiabá: Artíndia/FUNAI/Museu Rondon/UFMT. Registrado no Escritório de Direitos Autorais da Fundação Biblioteca Nacional, Secretaria de Cultura da Presidência da República. Rio de Janeiro, 1993, p. 141-143 (digitado).

encerrados em tubos de pluma ou de bambu rodeados com fio de algodão ou com cascas²⁰⁴.

Em relação a essa técnica, Jehan Vellard, médico naturalista do Instituto de Biologia de Pernambuco que integrou a expedição científica chefiada por Lévi-Strauss, afirmou que:

[...] o preparo desse veneno envolve-se a cada passo de maior mistério. Todos os Nambikwaras compõem o curare da mesma forma, mas o seu modo de preparação varia conforme os grupos. [...] Entre os Nambikwaras, os mais afastados, os da margem direita do Rio Jurueña, cuja cultura material é de uma pobreza extrema e que não possuem feiticeiros, todos os homens sabem preparar o curare²⁰⁵.

Faria, que também fez parte da mesma expedição, em 1938, trouxe referências em seu diário de campo sobre o curare e de um experimento com um cão, realizado por Vellard:

O Dr. Vellard convidou-me para o auxiliar na experiência que resolve fazer com o veneno das flechas nambiquaras. Tinha conseguido um cachorro e uma ponta de flecha envenenada, e queria proceder a experimentação 'in loco'. Resultado positivo. Descoberto um músculo da perna esquerda traseira foi introduzida a ponta de flecha (quatro centímetros e meio). Depois de passados cinco minutos foi retirada, tendo o animal apresentado sintomas normais de intoxicação, com grande diminuição da sensibilidade, e total anestesia da parte ferida. Quinze minutos depois foi novamente introduzida a ponta da flecha; os sintomas já verificados reapareceram, e em pouco mais o animal morria por asfixia. Feita autópsia notou-se um congestionamento geral dos órgãos e do sistema periférico²⁰⁶.

Ainda sobre o curare, o viajante alemão Otto Willi Ulrich, que esteve entre vários povos indígenas, entre eles os Nambiquara, afirmou que eles

[...] usam uma mistura de *Curare*, muito fraca, que não chega a matar, e empregam principalmente na caçada, em que queiram aprisionar o animal, ainda com vida. Pincelam as pontas das flechas, especialmente preparadas

²⁰⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Perspectivas do Homem, 1979, p. 287 (Edições 70).

²⁰⁵ VELLARD, Jehan. A preparação do curare pelos Nambikwaras. In: *Revista do Arquivo Municipal*. Rio de Janeiro: Departamento de Cultura. Sociedade de Etnografia e Folclore, Ano V, v. LIX, Clichês de Lastri & Heikau, 1939, p. 7.

²⁰⁶ FARIA, Luiz de Castro. *Um outro olhar: diário da expedição à Serra do Norte*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2001, p. 88.

para esse fim, com a mistura branda de *Curare*, que atiram sobre os animais, do mesmo modo como fazem com as setas com peçonha de ofídios. Apesar da ferida ser de tamanho mínimo, os animais caem imediatamente como se tivessem recebido uma injeção, à distância, de tóxico. Esse curare, de efeito atenuado, não ultrapassa mais de duas horas sua ação, a qual, uma vez passada, não deixa perturbação alguma²⁰⁷.

Jaime Halotesu, mesmo não tendo presenciado a obtenção e utilização da flecha-curabi farpada²⁰⁸ untada com o veneno, *hautatantisu*, sabe que animais abatidos por ele podem ser moqueados e ingeridos em pequenas proporções, caso seu preparo seja imediato:

Esse *tantayesu* pode atingir, afetar toda a carne e se demorar muito, atinge toda carne, apodrece muito rápido. Tem que preparar logo a carne. Também não é aconselhável de consumir muito. Só mata animal grande, por exemplo, anta. É difícil de errar, não sei o segredo dela, mas a pessoa mira para acertar, atira para matar, nunca atira para errar. Pequeno segredo dele. É uma coisa misteriosa²⁰⁹.

Cruls indicou outro conhecimento toxicológico entre os Nambiquara, estudado por Hoehne, “[...] o erivã, também dos Nambiquaras e Parecis, do Juruena, que pede nada menos de nove plantas diferentes, na sua composição”²¹⁰. A técnica do curare, segundo os índios, foi outrora muito empregada pelos homens adultos durante as expedições de caça de animais de médio e de pequeno porte. Com o advento da arma de fogo, a “chumbeira”, *hukxensu*, passou a ser largamente utilizada pelos índios. Entretanto, vez por outra, os mais velhos se reúnem no pátio da aldeia para preparar o curare na frente dos rapazes, quando

²⁰⁷ ULRICH, Otto Willi. *Índios: história duma nação*. Primeira Parte. Tradução Francisco Mueller. Rio de Janeiro: Typographia Germânia, 1938, p. 62.

²⁰⁸ Berta G. Ribeiro propõe uma nomenclatura para coleções etnográficas, a fim de normalizar a terminologia dos produtos de cultura material indígena. Assim, “[...] as pontas dos curabis são farpadas uni ou bilateralmente, ou providas de físga e cobertas com estojos individuais de taquara, ou reunidas em grupos de três ou quatro no mesmo invólucro protetor. Encontradas entre os Nambikuára para a caça a pássaros, macacos, veados. RIBEIRO, Berta G. *Dicionário do artesanato indígena*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 225. Sobre essa arma perfurante usada como projétil do arco, ver ainda COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. *Nambiquara do Cerrado: cultura material*. Cuiabá: Artíndia/FUNAI; Museu Rondon/UFMT, 1993, p. 131-135 e ilustração na p. 133. Registrado no Escritório de Direitos Autorais da Secretaria da Cultura da Presidência da República, da Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 1993, Livro 075, folha 110, 231 p. (datilografado).

²⁰⁹ Jaime Halotesu, Cuiabá, 2006. Entrevista.

²¹⁰ CRULS, Gastão. *Hiléia amazônica*. Aspectos da flora, fauna, arqueologia e etnografia indígenas. 3. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1958, p. 308 (Coleção Documentos Brasileiros, 101).

coletam apenas uma espécie de vegetal, a fim de que não esqueçam o “costume de antigamente”.

À tardinha, satisfeitos com o resultado da coleta, retornam à aldeia. As mulheres, enfileiradas, têm o costume de andar com os pés enviesados, com os dedos polegares dos pés quase a se encontrar e, ao contrário, os calcanhares afastados, a fim de manter o equilíbrio necessário diante à tarefa de transportar cestos-cargueiros, pendentes à cabeça por uma tira de cipó embira. Essa cena reporta a uma passagem de *Tristes Trópicos*, quando Lévi-Strauss compara as mulheres à “[...] coluna de formigas que os Nambiquara fazem pensar, andando em fila pelo matagal alto, cada mulher atrapalhada com a sua cesta de vime claro, como as formigas ficam às vezes com seus ovos”²¹¹.

Antes do crepúsculo, as mulheres buscam água no rio, quase sempre após o último banho do dia, reservando um tempo para pegar lenha nas proximidades da aldeia, quando retornam com o peso de seus cestos-cargueiros, *hatisu*, às costas, suspensos por uma tira de embira na cabeça e retilíneo às costas. A distribuição das tarefas é aceita, mesmo que façam algumas reclamações aos seus maridos. Desde pequeninas são preparadas para os inúmeros afazeres que terão que executar num futuro bem próximo, já que se casam muito novas. Grande parte do trabalho doméstico feminino é praticada no espaço da aldeia. Fora dele, a coleta de matéria-prima, frutos, insetos, colheita da roça, preparo e armazenagem dos alimentos e confecção de vários artefatos constituem tarefas femininas. Uma mulher é também cobiçada pelos homens pelo modo como as qualidades constitutivas da condição feminina se manifestam no resultado de seu trabalho.

Além das atividades agrícolas, o dia também é utilizado para a confecção de diversos artefatos. Em dias quentes, o interior da casa de palha é o espaço ideal; no frescor da manhã, o pátio individual da casa, *sihayokatesu*, pode servir à execução dessa atividade, quando aproveitam a sombra projetada por ela. Ao redor das casas, comumente são encontradas algumas plantas utilitárias e comestíveis de que todos se servem (fumo, urucum, árvores frutíferas, abóbora, cabaça, algodão), pois são moradores de uma mesma aldeia e têm permissão para seu usufruto. Ao cultivo, misturam-se cascas de tubérculos, restos de cestos-cargueiros, lenha para aquecimento, desordenadamente empilhada, assim

²¹¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Tradução Rose Freire D’Aguiar. 3. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 261.

como relata Ramos: “Ao redor da habitação, estão ossos partidos, cocos quebrados, favas de jatobá, sabugos de milho, carvão, restos de comida, utensílios e artefatos inutilizados, tudo isso esparso ou amontoados”²¹².

Homens e mulheres manuseiam com habilidade utensílios de corte, alisamento e perfuração, como o formão, facas, lixas e furadores feitos com aro de bicicleta, com extremidade proximal pontiaguda e afiadíssima. Os homens trançam os cestos-cargueiros (os do Cerrado e da Serra do Norte, pois, no Vale do Guaporé essa atividade encontra-se sob a responsabilidade das mulheres)²¹³, fabricam suas armas. As mulheres preparam alimentos ou confeccionam colares de contas de tucum ou qualquer outro adorno, atividades que também são realizadas no interior da casa. Alguns artefatos caracterizam-se por ser de uso individual como, por exemplo, o colar de contas de tucum e de fabricação feminina. Os Nambiquara demonstram muito apreço por esse artefato. O trabalho divide-se em diversas fases e pode, a depender do tamanho das contas e do número de voltas, durar alguns meses. Ele se inicia com a coleta. Por vários dias, as mulheres, acompanhadas por seus filhos, até mesmo os de colo, suspensos em tipóias, caminham pelo campo cerrado, a buscar cocos acondicionados em seus cestos-cargueiros, acomodados às costas. Depois, passam a quebrá-los em muitos e muitos pedacinhos para, na próxima etapa, perfurá-los, um a um, centenas deles, e atravessar um cordão das fibras da palmeira do tucum, *alosu*, que pode tanto ser encontrada no cerrado como na mata.

As mulheres preferem os cocos provenientes do campo, porque são melhores para fazer colar de contas pequenas, *kahlenãnsu*. A época mais apropriada à coleta ocorre nos meses de setembro e outubro, quando estão mais maduros. Em seguida, uma das pontas do cordel, já com os fragmentos do coco introduzidos em toda a sua dimensão, é enrolada ao dedão do pé e a outra, presa na mão direita, enquanto que a esquerda fica a brunir toda sua extensão com folhas de Lixeira do Campo, *kahlensãnsu*, ou fragmentos de madeira para dar

²¹² RAMOS, Arthur. *Introdução à Antropologia brasileira*. As culturas não-européias. 1º v. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1951, p. 194 (Coleção Estudos Brasileiros).

²¹³ Em 2005, Mané Manduca, às gargalhadas, contou que um índio do Vale do Guaporé, em visita ao município de Comodoro, comportou-se de maneira inadequada, após exceder-se na ingestão de bebida alcoólica. Como não era a primeira vez, o delegado resolveu aplicar-lhe uma sanção. Por desconhecer essa diferenciação cultural existente entre os grupos Nambiquara, pediu-lhe que confeccionasse trinta cestos-cargueiros. O índio não compreendeu porque o delegado precisaria de tantos cestos, mas, para livrar-se da cadeia, chegou à aldeia e pediu à esposa que trançasse os cestos para ele. E assim foi feito. Cumprido o prazo determinado, encarregou-se de entregá-los.

brilho às peças, *sawisakalos*, ou mesmo a industrializada, de papel abrasivo. No vai-e-vem desse movimento, de extremidade a extremidade, passam horas a fio a dar forma às contas pretas, até que fiquem lisas e um tanto quanto homogêneas. O ruído contínuo dessa etapa preenche o momento, intercala-se aos burburinhos, faz as crianças de colo adormecer. Essa tarefa, que pode durar vários meses, caso se queira com muitas voltas, finaliza-se com o arremate que, ao adornar o pescoço, deve ficar atrás, na altura da nuca.

Esses colares, muito apreciados pelos Nambiquara e também pelos *kwajantisu*, são comercializados pelos índios quando em visitas às cidades e nas lojas da FUNAI. A outra parte dessa produção circula na aldeia. Cocos inteiros ou já quebradiços podem ser trocados ou presenteados pelas mulheres. Quando prontos, tornar-se-ão brilhosos com o uso constante. As artesãs responsabilizam-se em presentear seus maridos e filhos e, nesses casos, passam a ter uma valoração diferenciada, repleta de sentimentalismo. Nessas circunstâncias, dificilmente são comercializados. Todas as mulheres, mesmo adolescentes, sabem elaborar adornos e muitas são lembradas por ter maior habilidade. Naurinda Halotesu, esposa de Samuel Kithãulhu, por exemplo, destaca-se por seu trabalho exímio, caprichoso e por impor à peça novas criações artísticas.

Em relação ao arco e flecha, *akolhu*, Eutímio Kithãulhu informa que “[...] dependendo da necessidade, os homens Nambiquara fazem por ano um arco e trinta flechas, mais ou menos. O arco vermelho dura mais tempo e o arco preto é do Vale do Guaporé”²¹⁴. Outros, como o abano trançado, escumadeira, cesto-cargueiro, cuias de cabaça, pente, dentre outros, nada há que impeça de serem cedidos temporariamente. Contudo, é conveniente que cada um tenha aquilo de que necessita. A tralha doméstica Nambiquara compõe-se de diversas peças distribuídas nas categorias de cerâmica²¹⁵, esta em desuso, cordões e tecidos, trançados, plumária, instrumentos musicais, armas, adornos, utensílios, implementos e objetos rituais mágicos e lúdicos. Cada família, *ayutsu*, tem sua própria casa e ali

²¹⁴ Eutímio Kithãulhu, Cuiabá, 10.10.2007. Entrevista.

²¹⁵ A arte oleira, em especial as panelas de barro, não está entre as práticas atuais dos Nambiquara. Os caldeirões de alumínio, que exercem grande fascínio entre as mulheres, por não serem quebráveis, leves e fáceis de manusear, são tão apreciados quanto os cortes de tecidos coloridos.

[...] toda sua rica mobília e toda sua fortuna! Consistem estas no indispensável samburá com alça, que a mulher carrega, passando a alça na testa. Neste samburá acondiciona o machado (outrora de pedra), a cabaça de fumo, a d'água, a do mel, a de contas de enfiar, paus de tirar fogo, resina, panela de barro, pilão e mão de pilão. E ainda o beiju de mandioca, espigas de milho, as frutas que for encontrando e toda a caça que o homem matar em viagem. Com essa pesada carga e mais o filhinho de peito (quando o tem) a tiracolo, a pobre mulher anda o dia inteiro, muitas vezes, pelo mato ou pelo emaranhado charravascal; corre e trepa, com admirável agilidade, em qualquer árvore²¹⁶.

Durante os anos de 1982 a 1988, realizei um levantamento das peças que compõem a cultura material desses índios, até mesmo daquelas em desuso e as que foram criadas e adaptadas em decorrência do contato com a sociedade não-indígena. São aproximadamente cem artefatos, descritos e desenhados a bico de pena sobre papel vegetal. Nesse estudo, até recentemente, são acrescentadas informações que adquiro em viagens de campo. Esses dados adicionais não consistem especificamente na inserção de novos artefatos, mas em maiores informações sobre aquelas peças anteriormente descritas. A cada viagem, ou pela narrativa indígena ou pela observação, novas histórias são acrescentadas ao sistema de objetos, revelando as particularidades de sua vida cotidiana.

Por mais que a cultura material Nambiquara seja numericamente representativa, isso não significa que pode ser encontrado em uma única casa todos os itens que a compõem. Nem mesmo a totalidade das residências disporia da coleção completa. Mas, em consonância com os costumes, a confecção de determinado artefato só ocorre no momento em que será utilizado, seja ele de que natureza for. Ao mesmo tempo, tudo que produzem é perecível, até mesmo a casa tradicional, ou pelo desgaste da matéria-prima, pelo desinteresse de possuí-la, ou pelo falecimento de algum morador. O desapego atribuído aos artefatos que começam a se deteriorar, bem como àqueles que já cumpriram sua função, de certa maneira, é transferido, nos dias atuais, para os bens industrializados, como canecas, roupas, caldeirões, panelas, garrafas térmicas adquiridos pela compra, doação ou troca.

Entre os índios, a inserção da moeda em suas transações acontece exclusivamente com produtos industrializados. O excedente de alguns vegetais produzidos na roça, *haisxa*, da massa de mandioca, *walinnũnsu*, dos frutos, *yãwxĩkitesu* e insetos, *alxusu*, coletados

²¹⁶ SOUZA, Antonio Pyreneus de. Notas sobre os costumes dos índios Nambiquaras. *Informação Goiânia*. S/I, 1919, p. 5-6.

durante o dia, da carne de caça, *kaxyuhsu*, e dos artefatos não é vendido. No espaço aldeão todos têm noção do valor dos objetos de troca. Entretanto, aquele que se sentir ludibriado durante o ato da retribuição deverá guardar para si a insatisfação, porque na lista das boas maneiras de ser um Nambiquara está a de não reivindicar o ressarcimento de seu prejuízo, seja de que natureza for. Price registrou a dificuldade desse grupo indígena de negociar com membros não-indígenas, encontrando-se quase sempre em considerável desvantagem, quando um homem Nambiquara deseja vender periquitos à margem da estrada.

Ele tinha estado na escola da missão e falava razoavelmente o português, até mesmo a lidar com a matemática simples. Ele me contou que os periquitos valiam CR\$ 15,00 cada, e quando perguntei quanto ele poderia obter pelos cinco, ele veio com a resposta certa. Quando nós chegamos até à loja, esperei do lado de fora e deixei-o lidar com a transação. O lojista ofereceu para comprar todos os periquitos por Cr\$ 3,00 cada, e ele aceitou isso sem murmúrio. Depois que ele tinha feito algumas compras, ele saiu e voltou ao jipe. Enquanto nós íamos embora, ele lamentou amargamente pelo baixo preço que ele tinha recebido. “Por que você não pediu por mais dinheiro?” Perguntei. “Eu não pude. Terei que negociar com esse homem novamente, no futuro, e eu não quero ofendê-lo”. Respondeu-me²¹⁷.

Price explicou que a troca entre “bens móveis” dá-se de conformidade com o costume desses índios, por uma reciprocidade contínua:

El hombre de afuera pide al de adentro, por ejemplo, su collar. Este no puede recusarse a darlo; se lo quita y lo entrega sin comentarios. Sin embargo espera la ocasión de otro encuentro para pedir al de fuera alguna cosa, que éste se verá igualmente obligado a entregarle. Com el transcurso del tiempo, los trueques potencialmente se equilibran, pero cualquier tentativa de equilibrarlos inmediatamente es en rigor, evitada. Esto implicaría en una falta de confianza en la futura generosidad del visitante, lo que potencialmente conduciría a hostilidades. En vista de este riesgo, la

²¹⁷ Na versão original: He had been to a mission school, and spoke reasonable Portuguese. He could even handle simple arithmetic. He told me the parakeets were worth Cr\$ 15.00 apiece, and when I asked how much he would get for all five of them, he came up with the right answer. When we arrived at the store, I waited outside and let him handle the transaction himself. The shopkeeper offered to buy all the parakeets at Cr\$ 3.000 apiece, and he accepted this without a murmur. After he had made a few meager purchases, he came out and got back in the jeep. As we drove off, he complained bitterly at the low price he had received”. PRICE, Paul David. *Before the bulldozer: the nambiquara indians & the World Bank*. Washington, Seven Locks Press, 1989, p. 36. (Tradução livre realizada por Anna Maria Ribeiro F. M. Costa e Odila Watzel).

idea de que se pueda hacer estimativa, discutir o regatear, exigir o reclamar, les es totalmente extraña [...]²¹⁸.

A modalidade de comércio praticada pelos Nambiquara, portanto, consiste em uma maneira de obter mercadorias, conseguir um objeto particular. É exercida para solidificar uma afinidade entre os que trocam. A prática de presentear é exercida por meio e sob a forma de partilha, constituindo-se em importante fator de coesão social, responsável pela movimentação de bens, de serviços, de convites e de outras coisas possíveis de circularem. O ato de presentear produz vínculos sociais de solidariedade, de compromisso, de relações de reciprocidade que se manifestam nas diversas formas de troca e prestações, tal qual uma regra que elege a obrigação de dar, de receber e de retribuir. As famílias funcionam ao mesmo tempo como unidades de consumo e produção. Os principais bens, quando necessários à família, são de alguma forma socializados por empréstimo, permuta ou cessão espontânea.

Quando visitantes chegam e hospedam-se em casas de parentes afins, têm o direito de pedir aquilo que lhes agrada. Como excelentes anfitriões que sempre demonstram ser, esses pedidos jamais são negados. Entretanto, quanto oportuno, objetos que os índios não desejam partilhar, especialmente os de uso pessoal, são escondidos no espaço distante da aldeia, por entre a vegetação, a fim de que embaraços sejam evitados²¹⁹.

A chave do comércio entre os Nambiquara está justamente nessa espécie de desequilíbrio, ou seja, comercializar significa confiar, e entre partes distintas que mantêm uma relação de confiança, inexistente o conflito. A troca possibilita que as pessoas envolvidas se encontrem de novo; a manutenção do comércio desequilibrado solidifica o relacionamento e, principalmente para aqueles que vivem em aldeias distintas, consiste em uma maneira de manter laços sociais.

Viver em comunidade significa dar e trocar. E mais: saber distinguir os objetos passíveis de transação, daqueles que possuem uma dimensão emblemática maior, vistos

²¹⁸ Idem. Comercio y aculturación entre los nambiquara. *América Indígena*. México: Instituto Interamericano, v. XXXVII, n. 1, enero-marzo, 1977, p. 127.

²¹⁹ Quando os Nambiquara me presenteavam com vasilhas de cerâmica, sementes de urucum, cuias e recipientes de cabaça, cestos-cargueiros, carnes de animais de caça, frutos silvestres, dentre outros, sabia que, mais cedo ou mais tarde, esperavam de mim tecidos, miçangas, tesouras, agulhas.

como continuidade da pessoa que o possui, não podendo ser inseridos no esquema de negócios. A troca vai além da oportunidade de barganhar objetos e alimentos; é um mecanismo utilizado para obter apoio, quando laços de obrigações mútuas tecem-se e o objeto a ser permutado é envolvido de outros valores. Assim, a idéia de que o comércio se efetiva para manter as relações sociais, ao invés de adquirir raras mercadorias está firmemente fixado nas práticas dos índios.

Como não existem mobílias destinadas à acomodação das peças que produzem, os objetos podem ser encontrados no chão da casa, no pátio e que, por vezes, são transformados em brinquedos, até que voltem a ser usados. O moquém, *werakalosu*, construído com troncos finos, formando uma espécie de grelha, serve para defumar carnes de mamíferos e peixes, quando colocado sob o fogo, *hanxesu*. Quando fora de uso, tem também a serventia de guardar objetos variados, relativamente leves, como roupas, utensílios domésticos, fósforos, calçados e, até mesmo, massa de mandioca reservada para o preparo do beiju, ou e pedaços destes, ingeridos durante a última refeição.

É marcante entre os Nambiquara o desprendimento atribuído aos bens materiais. Para aquele estrangeiro não habituado a viver na aldeia, torna-se desconcertante. Em março de 2006, na aldeia do Zezinho Halotesu, havia um violão que fora comprado para agradar seu filho Irineu, deficiente físico e mental, que “gosta de tirar sons das cordas”. Zezinho chegou a queixar-se do preço que pagou pelo instrumento musical, de segunda mão, adquirido na cidade de Comodoro. Mas, quando fora de uso, sua neta, de mais ou menos três anos, levava-o ao pátio da aldeia e, com as cordas em contato com o chão, transformava-o em banco, expressando outra forma de utilização do objeto²²⁰.

Os Nambiquara não se preocupam em acumular bens materiais, sejam eles artesanais ou manufaturados. Têm por princípio possuir o estritamente necessário para prover suas necessidades imediatas. Antes do contato com os *kwajantisu*, os não-índigenas, a tralha doméstica era composta por pouquíssimos itens, o que proporcionava facilmente a

²²⁰ Atualmente há mais um violão na aldeia Central, de Inácio Halotesu, presenteado pelos missionário do Ami. Inácio concluiu o 1º Grau (Supletivo) e o Curso Bíblico do Centro de Treinamento Ami, na Chapada dos Guimarães, em funcionamento desde 1995. Segundo Mané Manduca, os alunos dessa instituição só recebem o certificado do 1º Grau após a conclusão do Curso Bíblico, de três anos, destinado a obreiros indígenas. “O nome Ami foi extraído do livro de Oséias, no Antigo Testamento, e é um vocábulo de origem hebraica que significa ‘meu povo’”. OLIVEIRA, Paulo César Duarte de. *Educação Teológica no Centro Oeste do Brasil*. Dissertação de Mestrado em Divindade. Faculdade Teológica Sul Londrina, 2006, p. 15.

sua acomodação em um único cesto-cargueiro, *hatisu*, bem como seu transporte nas longas caminhadas no período da estiagem.

Em relação à matéria-prima propícia à confecção dos artefatos, Lévi-Strauss comenta que “[...] apresenta um aspecto tão informe que o colecionador sente-se desanimado com o mostruário que parece resultar menos da indústria humana que da atividade, observada com lupa, de uma raça gigante de formigas”²²¹. E, em observação à simplicidade dos artefatos, em tom de indignação, afirma que são

[...] rústicos mal merecem o nome de objetos manufaturados. A cesta nambiquara contém, sobretudo, matérias-primas com que se fabricam os objetos na medida das necessidades: madeiras variadas, em especial as que servem para fazer fogo por fricção, blocos de cera ou resina, novelos de fibras vegetais, osso, dentes e unhas de animais, pedaços de pele de bichos, penas, espinhos de ouriço-cacheiro, cascas de cocos e conchas fluviais, pedras, algodão e sementes²²².

Lê-se, também, nos estudos de Jehan Vellard, que entre os Nambiquara do rio Juruena a “[...] cultura material é de uma pobreza extrema”²²³. Esses objetos básicos, necessários às atividades cotidianas da vida doméstica, cabem dentro de seu cesto-cargueiro, *hatisu*. Acreditam que só podem possuir os bens materiais que caibam dentro dele, imbuído de grande significação, é explicado na sua mitologia pela interferência do tatu-galinha e do tatu-peludo, que se tornaram responsáveis por sua existência:

O tatu-galinha estava fazendo um xire [*hatisu*] e o tatu-peludo olhando de lado. O tatu-galinha fez um bom pedaço e o tatu peludo pediu para acabar de fazer. O tatu-galinha deu e virou o rosto para o outro lado. Quando foi ver, o trançado estava diferente. Então o tatu-galinha pegou o xire e continuou fazendo do seu jeito até o fim. Hoje em dia, o xire é como o casco grande do tatu-galinha; no meio, é como o casco pequeno e redondinho do tatu-peludo; em cima, é de novo como embaixo²²⁴.

²²¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. Idem, p. 261.

²²² Idem, p. 261.

²²³ VELLARD, Jehan. A preparação do curare pelos Nambikwaras. In: *Revista do Arquivo Municipal*. Rio de Janeiro: Departamento de Cultura. Sociedade de Etnografia e Folclore, Ano V, v. LIX, Clichês de Lastri & Heikaus, 1939, p. 7.

²²⁴ PEREIRA, Adalberto Holanda. A origem do Nambikwára. O pensamento mítico dos Nambikwára. *Pesquisas*. São Leopoldo: Gráfica Unisinos, 1983, p. 86 (Antropologia, 36). Ver também: RONDON, Cândido Mariano da Silva. Índios Nambiquara. *História natural: etnografia*. Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao

O significado do *hatisu* na vida Nambiquara extrapola a sua serventia. Orivaldo Halotesu notificou alegremente o casamento entre João Cardoso com a índia Moacir, ambos Halotesu, viúvos e com idade avançada, da seguinte maneira:

Você sabe o João Cardoso? Você sabe a Moacir? Pois é. João Cardoso tem balaio, mas não tem ninguém para carregar. Coitadinho dele! Moacir? Coitadinho[a], ele [ela] não tem balaio. Então, os dois resolveram juntar balaio. Eles tão casado. Agora tudo feliz!²²⁵

Na sociedade Nambiquara a viuvez, em geral, é vista como um problema, se por ventura o cônjuge tem muita idade, pois tenderá, de certa maneira, a viver afastado da movimentação da aldeia. Comumente viúvos casam-se, a fim de não permanecerem sós. Essa união é bem vista na comunidade, principalmente pelos familiares, pois oportunizar uma vivência em comum, sem que, contudo, signifique obrigatoriamente uma intimidade sexual.

Em geral o casamento ocorre quando os cônjuges são ainda jovens e em seguida ao término do ritual de iniciação à puberdade feminina²²⁶. Logo que alcançam a puberdade, rapazes e moças gozam de liberdade sexual. Essas uniões ocorrem com frequência e cada um procura seu parceiro de aventuras amorosas entre os solteiros e, às vezes, também no

Amazonas (Comissão Rondon). 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947, p. 41-54 (Anexo 5); LÉVI-STRAUSS, Claude. Idem. COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. *Hatisu: lembranças que viraram histórias*. Cuiabá: Tanta Tinta, 2004, p. 26-27. Da mesma autora, *Nambiquara do cerrado: cultura material*. Cuiabá: Artíndia/FUNAI e Museu Rondon/UFMT. Registrado no Escritório de Direitos Autorais da Fundação Biblioteca Nacional. Secretaria de Cultura da Presidência da República. Rio de Janeiro, 1993, 231 p. (digitado).

²²⁵ Orivaldo Halotesu, aldeia Sapezal, hoje Central, 1999. Entrevista.

²²⁶ Até hoje, tenho conhecimento de que apenas uma menina não passou pelo período de reclusão. Indaguei ao seu pai porque não haviam edificado uma casa específica para ela, bem como organizado expedições de caça e demais preparativos. Respondeu-me que, por ser gêmea e não falar, era desnecessário. David Price teve notícias de que duas moças não tiveram sua festividade. Uma delas deu-se em virtude da proibição dos Kismans, casal de missionários; a outra, não indicou o motivo. Mas, ambas sofreram consequências, conforme os índios relataram ao antropólogo: depressão pós-parto na primeira gravidez e abortos e natimortos, respectivamente. Ver PRICE, David. *Nambikwara society*. A dissertation submitted to the faculty of the Division of the Social Sciences in candidacy for the degree of doctor of Philosophy. Department of Anthropology. Chicago, Illinois, 1972, e *External articulation and domestic production: the artifact trade of the Mamaindê of northwestern Mato Grosso, Brazil*. A thesis presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University for the degree of doctor of Philosophy, 1972, p. 205. No ano de 2005, Jaime Halotesu, professor contratado pela Secretaria Estadual de Educação de Comodoro, estava muito preocupado porque a Secretaria de Educação, por causa das constantes interrupções durante o período letivo, havia sugerido que as festividades da menina-moça ocorressem nas férias escolares. Por mais que tentasse explicar que a festa ligase a uma série de situações, a secretária mostrou-se irredutível diante de suas explicações.

meio dos casados. Os pais têm o hábito de estar em constante vigília, a fim de que suas filhas não se envolvam com rapazes que não façam parte de seus interesses, já que após o casamento o casal permanece em sua casa e o genro passará a compartilhar de uma série de atividades. Há tempos, Daniel Wakalitesu queixava-se demasiadamente de sua filha mais velha, Eunice. Ela recusava a se casar com o homem escolhido por ele e sua esposa, mesmo que ela continuasse a morar em sua casa e já ter um filho com Jaime, homem pelo qual se apaixonou. Daniel argumentava que não permitiria a união porque seu suposto genro recusava-se a trabalhar. Eunice e Jaime continuavam a namorar, sempre às escondidas, até que um dia a família foi notificada de que construiriam uma casa para morar²²⁷. Jaime e Eunice estão juntos até hoje.

Não há uma determinação para que a união conjugal aconteça dentro ou fora de um grupo. Contudo, nesses dois arranjos, as regras matrimoniais diferem umas das outras. Nos enlances endógamos não são exigidas reciprocidades tão imediatas e restritas quanto os exógamos. A endogamia, a preferível entre os Nambiquara, indica que os recém-casados são pertencentes ao seu próprio grupo e a sua força de trabalho não será esvaziada. Melatti referencia como ideal esse tipo de união matrimonial, mas verifica que “[...] a aldeia não pode evitar relações com outras, que se fazem pelos casamentos, disputas, comércio e ritual. Os casamentos entre aldeias são inevitáveis uma vez que é quase impossível que todos os seus moradores encontrem parceiros matrimoniais na idade e relação social adequadas”²²⁸. Pais se vangloriam quando seus filhos, mesmo casados, não deixam suas aldeias de origem.

O padrão de residência é matrilocal e o novo casal constitui numa nova unidade familiar e, por isso, mantém um fogo separado, exclusivamente para ele. Após o nascimento do primeiro filho, em geral, pode construir sua própria casa, próxima à dos pais da esposa. Entretanto, a saída do casal não pressupõe rompimento da colaboração até então existente.

²²⁷ Hoje, Jaime é professor de alfabetização em língua Nambiquara escola da aldeia Central, contratado pela prefeitura de Comodoro. Continua casado com Eunice e, há uns dois anos, casou-se também com uma índia Nambiquara do grupo Negarotê, do Vale do Guaporé. Sua primeira esposa não aceitou a união e, no espaço doméstico, Jaime disse que, por ser mais nova, a trata como uma “empregada doméstica”, colocando-a para desempenhar inúmeras atividades. Ao final, emitiu sonoras gargalhadas.

²²⁸ MELATTI, Júlio Cezar. *Índios da América do Sul*. Áreas etnográficas, v. 1. Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília, 1997, p. 18 (digitado).

A separação de casais é comum na sociedade Nambiquara e, entre os jovens, torna-se ainda mais freqüente. Quase sempre o motivo da separação ocorre pelo interesse de um dos cônjuges de unir-se a outra pessoa. O pai tem o direito de separar um casal quando percebe que sua filha não recebe a devida atenção de seu marido, mesmo a contragosto de ambos. Também pode acontecer quando um deles possui grande diferença de idade. Nesse caso, o habitual dá-se quando o homem, ao sair em expedições de caça ou em viagens à cidade para tratar-se da saúde, ou qualquer outro motivo, ao retornar, não encontre sua jovem esposa à sua espera. Uma mulher desacompanhada de seu marido torna-se vulnerável às investidas masculinas. Quanto à família que se constitui, poderá permanecer na mesma aldeia e construir um novo lar.

De certa maneira, a disposição das casas na aldeia segue um arranjo com os laços de parentesco. Segundo o costume, o acesso à casa não é restrito aos demais moradores de uma mesma aldeia. As famílias permanecem em estreita cooperação nas atividades do dia a dia, na construção de casas, bem como nos trabalhos agrícolas e também por ocasião das expedições na época da seca.

Na aldeia Central, a pouco mais de 30 km da BR-364, as casas apresentam uma disposição que, de certa forma, obedece aos padrões encontrados antes do contato com os não-indígenas. Inexiste um único círculo onde as residências se alinham e um pátio central que reúne todas as sepulturas, *kwākxa*, ali existentes. Todos têm a incumbência de manter o pátio central, *herawitsu*, limpo.

A aldeia tradicional²²⁹, formada por poucas casas habitacionais, dá lugar a várias pequenas aldeias, cada uma delas, com seu pátio e túmulos subterrâneos de seus familiares. Essa nova disposição espacial ocorre pelo desejo dos índios em usufruir benefícios que essa aldeia, há décadas, oferta aos seus habitantes: morada do Chefe de Posto e dos professores *kwajantisu* contratados pela Prefeitura de Comodoro, viatura, caixa d'água e torneiras próximas às casas.

²²⁹ Este estudo adota o conceito de tradição proposto por Damatta. Para o antropólogo, a tradição “[...] é um fato da consciência porque toda tradição nos diz o que deve ser lembrado (e, quase sempre, quando e com que intensidade) e o que deve ser esquecido. [...] Ela é também uma seleção, porque uma tradição implica distinções (e investimentos) num quadro infinito de possibilidades sociais e experiências históricas.” DAMATTA, Roberto. *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, p. 129.

Esse espaço, agora com dimensões bem maiores, representa o lugar social, onde diversas atividades cotidianas são desenvolvidas, desde as mais corriqueiras, até as mais complexas, como os rituais fúnebres, de cura, de alegria, de iniciação à puberdade feminina e de perfuração do septo nasal e do lábio superior, quando os meninos passam a usar dois adereços distintivos de taquara. Essa cerimônia “[...] acontece na puberdade. Todos apontam que é muito importante que o furo seja feito no tempo certo (por volta dos 10 anos) e seu efeito é fazer com que o menino cresça rapidamente e se torne um homem”²³⁰. O engenheiro militar, Pyreneus de Souza, em suas notas, tomadas em 1911, durante os serviços da “Comissão Rondon”, informou que os “[...] homens furam o nariz e o lábio superior, onde colocam um enfeite ou um pedaço de pau; [...] este enfeite consiste numa taquarinha – de 8 a 18 centímetros de comprimento – tendo engastado em uma das pontas um penacho de penas de periquito ou uma grande pena de arara”²³¹.

Até a total cicatrização dos orifícios do lábio superior e do septo nasal, os meninos evitam a ingestão de carne de paca e de cutia, especialmente, porque são mamíferos roedores. Também não podem exercer atividades que lhes exijam muito esforço. Ainda com referência aos cuidados que devem tomar, Jaime Halotesu explicou que “[...] tem remédio do cerrado, *kau*, tipo de cipó, usado para cicatrizar os furos do nariz e da parte de cima da boca. Enquanto não cicatrizar, devem evitar comer caça de dente, como por exemplo paca, cutia, ouriço. Não pode comer, senão faz mal, ele [o animal] fica roendo e não cicatriza”²³². Há também a cerimônia de iniciação à puberdade feminina, que ocorre por ocasião da menarca. Esses dois últimos rituais marcam a entrada dos jovens na sociedade de adultos, ou numa classe etária de atividades, de conhecimentos distintos.

Não há um ritual que marque a passagem do indivíduo para a velhice, *yxetahxailaki*, que pode ser traduzido para a língua portuguesa como “pescoço cansado”, aquele que “não

²³⁰ VALADÃO, Virgínia Marcos. *Perícia antropológica referente à Ação de Interdito Proibitório que Hélio Pereira de Moraes e mulher movem contra a Fundação Nacional do Índio (FUNAI)*. Justiça Federal, Mato Grosso. Processo n. 15.663/85-V. São Paulo, nov. de 1988, p. 29.

²³¹ SOUZA, Antonio Pyreneus de. Notas sobre os costumes dos índios Nhambiquaras. In: *Informação Goiânia*. S/l, 1919, p. 4. Este estudo também foi publicado posteriormente na Revista do Museu Paulista, v. XII. São Paulo, 1920, p. 391-410.

²³² Jaime Halotesu, aldeia Central, antiga Sapezal, 10.10.2007. Entrevista.

agüenta mais o peso do balaio cheio”²³³. Aqueles com mais idade, que não conseguem mesmo prover sozinhos o seu próprio sustento, ou quando incapazes de executar as atividades mais elementares tendem a viver à parte da vida da aldeia. Nota-se, nesses casos, certo descuido por parte da comunidade. Price registrou casos em que os velhos deixaram a convivência de sua família para viverem afastados, em uma casa edificada exclusivamente para esse fim, nos arredores da aldeia.

Aquelas crianças portadoras de deficiência física, *wēkulatisu*, ocorrência bastante rara, padecem desse mesmo descuido por parte do grupo. Quando a deficiência é percebida logo nos primeiros dias do nascimento, as mães costumam diminuir o aleitamento e oferecem o seio poucas vezes ao dia, até que o recém-nascido sofra de inanição e venha falecer. As crianças gêmeas, em geral, não são aceitas entre os Nambiquara, pois eles acreditam que apenas um deles sobreviverá, porque um “rouba a força do outro”²³⁴.

²³³ KROEKER, Menno. *Txa²wā¹wān³txa² kwa³jan³txa² wān³txa² hau³hau³kon³nha²jau³su²*. Dicionário escolar bilingüe Nambikuara-português português-Nambikuara. Porto Velho: Sociedade Internacional de Linguística, s/d., p. 159. Disponível em www.sil.org/americas/BRASIL/PUBLICNS/DICTGRAM/NBDIC.pdf.

²³⁴ São raros os casos de gêmeos entre os Nambiquara do cerrado. Fiorini informa que “[...] a objeção ao ‘duplo’ ou ‘duplicação’ está ligado à crença dos Nambiquara da não reprodução do indivíduo. [...] Tradicionalmente, não era permitido aos gêmeos coexistirem (o último a nascer não era normalmente alimentado) e ainda são tratados com a mesma reserva, até mesmo nas aldeias onde, devido à interferência do governo ou missionária, eles têm conseguido sobreviver”. Na versão original, lê-se: “[...] the objection to ‘double’ or ‘duplicate’ is linked to the Nambiquara belief in the irreproducibility of the individual. [...] Traditionally not allowed to coexist (the last one to be born was usually not fed) and are still treated with the same reserve even in the villages where, due to missionary or government interference, they have managed to survive.” FIORINI, Marcelo Oppido. *Embodied names: construing Nambiquara personhood through naming practices*. A thesis in the Department of Anthropology submitted to the faculty of the Graduate School of Arts and Science in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts at New York University, 1997, p. 11 e 72 (Tradução livre realizada por Anna Maria Ribeiro F. M. Costa e Odila Watzel). Presenciei, de 1982 a 1988, apenas um parto de gêmeos. No ano de 1983, Carlinda Halotesu, esposa de Eutímio Kithãulhu, deu à luz a uma menina, no pátio da aldeia Sapezal, hoje Central. Após alguns minutos, sua mãe, Estela, notificou a todos que havia outra criança para nascer. As contrações da parturiente cessaram totalmente e o cordão umbilical continuava a ligar mãe e filha. Os índios, preocupados, pediram-me para que eu procedesse ao corte. Apavorada, tentei convencê-los de que seria impossível, pois não possuía conhecimentos para tal. Lembrei do horário do rádio-amador, quando todos os Postos Indígenas entravam em contato com a sede da FUNAI, em Vilhena. Relatei ao operador do rádio o que havia acontecido e logo o hospital indígena dessa cidade foi notificado. Uma Atendente de Enfermagem passou a orientar-me, via rádio, os procedimentos necessários, desde a altura do corte, os instrumentos cirúrgicos adequados ao corte e amarra do cordão, até o soro intravenoso. Assim, no pátio, após os índios paramentarem-me com colares de coco de tucum cruzados no peito, realizei o corte e a aplicação do soro intravenoso na parturiente. Somente no final da tarde é que o avião desceu na pista de pouso da aldeia (aberta pelo DNER). Quase desfalecida, Carlinda foi levada à cidade onde somente no dia seguinte, nasceu a criança, do sexo masculino, de parto induzido por medicamentos. Com pouco mais de um ano de idade, os pais perceberam que a menina não conseguia falar. Os índios explicam que a cultura Nambiquara não permite que um dos irmãos gêmeos sobreviva.

À noite, quando os sons se abafam, a atmosfera da aldeia é outra. Com as crianças adormecidas, o choro, a correria e a brincadeira desaparecem. Às primeiras horas, os casais enroscados reservam para conversar. Nessa parte do dia o silêncio vai ocupando, pouco a pouco, o espaço da casa, onde se poderá ouvir apenas o tilintar do fogo que arde nas fogueiras que os aquecem, muitas vezes, a substituir o cobertor. Mas isso não significa que essa ambientação permanecerá assim até o amanhecer. Principalmente os homens adultos se levantam diversas vezes para observar o movimento da aldeia, fumar e até mesmo comer.

Em suas casas ou nos acampamentos provisórios edificadas na grandeza do cerrado, ainda ampliada pela escuridão das noites de Lua Nova, *ãsikanxah*, a vivência desse universo se estende nas conversas dos mais velhos, *yahlosu*, quando registram pela oralidade suas histórias de vida. Ao reunirem inumeráveis detalhes, fragmentos, símbolos dão sustentação à composição tecida pelas práticas cotidianas, alinhavadas com teias aparentemente invisíveis, responsáveis pela reaprendizagem, pelo redirecionamento dos seus olhares.

Para um homem Nambiquara, *intxisu*, cada dia de sua existência precisa ser vivido e experimentado com alegria. Ser feliz, no sentido mais amplo que essa palavra carrega em si, indica que goza de uma vida boa, têm bens, dispõe de comida em abundância e possui uma esposa. Para isso, costumam dizer: sou um homem *asĩwijutsu*.

Capítulo II

A andorinha da mata e a distribuição da população

Circularidade territorial

A distribuição da população Nambiquara obedece aos costumes dos grupos, independentemente se são os da Serra do Norte, Chapada dos Parecis ou Vale do Guaporé. Relatam os índios que, na idade mítica²³⁵, todos os Nambiquara do Cerrado habitavam o interior de uma grande montanha de pedra, *Talensu*. A mitologia, associada às narrativas dos índios, indica que no decorrer de uma intempérie da natureza ocasionada pela interferência de *Waluru*, um espírito malfeitor provocou uma grande inundação, quando as águas dos rios se juntaram, destruindo o mundo.

Depois de um tempo, o sol, *iraladndekisu*, e a lua, *ilakisu*, reapareceram, mas já não existiam seres humanos, somente animais. No interior de uma pedra, *txahlxisu*, incólume ao dilúvio, de formato semelhante a um “urubu de chifre”, conforme associam os índios, passou a viver o povo Nambiquara. Ali eram propagadas a alegria, a saúde, a beleza e a eternidade. Do lado de fora, pássaros, mamíferos, répteis, insetos e outras espécies de seres vivos grassavam nos campos e matas. Bem próximo a essa elevação, expressões eram espremididas em algaravia e ouvidas pelo macaco japuçu, *hosxasitisu*, também conhecido por

²³⁵ A idade mítica, para os Nambiquara, “tempo de antigamente”, é concebida na dimensão de um tempo imaginado, no início do universo, e que representa períodos de felicidade, de realizações e de catástrofes, de degradação das condições da vida natural e moral. Consultar LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. In: *Antropologia estrutural*. Tradução Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 237-265 (Biblioteca Tempo Universitário, 7). Um importante estudo acerca da concepção mítica do tempo encontra-se em LE GOFF, Jacques. Idades míticas. In: *Enciclopédia Einaudi*. 1. Memória-História. Porto: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1984, p. 311-337. Na edição nacional, ver: Idades míticas. In: *História e memória*. Tradução Bernardo Leitão et al. 4. ed. Campinas: UNICAMP, 1996, p. 283-323.

guigó, zogue-zogue ou sauá, hábil saltador que raramente desce ao solo e possui uma vocalização característica que permite sua rápida localização no ambiente. Muito curioso, passava a maior parte do tempo a esperar que alguém resolvesse sair. Sol a sol, ali permanecia de tal maneira que a pelagem de seu lombo chegou a ficar avermelhada. Pediu à cutia para roer a pedra com seus dentes afiados, que não resistiram à sua solidez. Chamou a anta que tentou, inutilmente, quebrá-la. Veio o tatu canastra, com a aspereza de seu casco, lixá-la, e saiu ferido. O urubu dava vôos em direção à montanha para perfurá-la com seu bico, mas essas tentativas foram em vão. Prestes a desistirem, a andorinha da mata, *kualihahaitalisu*²³⁶

[...] se aproximou daquele alvoroço para ver o que estava acontecendo. Também curiosa em saber quem estava dentro da pedra, tomou à frente, com uma lança. Os animais que ali estavam resolveram se afastar um pouco, receosos do resultado. Voou longe, longe para pegar embalo e adquirir grande velocidade. Rachada em duas partes, bem no centro, para a surpresa daqueles que estavam do lado de fora, pessoas saíram do interior da pedra. A andorinha da mata retirou um casal e apontou-lhe um lugar para morar, constituir família; chamou outro casal e encaminhou-o para outra direção. E fez assim com muitos casais²³⁷.

Talensu, na concepção dos índios, não se encontra no passado, está lá e está aqui, faz parte de uma concepção mítica de um tempo não localizável e que se encontra ainda no presente. Acreditam os índios que até hoje existem Nambiquara em seu interior e que o pajé, *wanintesu*, em visitas esporádicas a essa montanha, consegue vê-los e escutar suas vozes. Assim, graças à curiosidade do macaco japuá, *hosxasitisu*, muitos índios passaram a ocupar áreas distintas dos campos cerrados, fato que levou ao surgimento de diversas pequenas aldeias.

Contam os índios que houve uma época em que somente o cunauaru, *kwalhu*, no vão de paus, conseguia armazenar água. O cunauaru é um pequeno anfíbio de cor

²³⁶ A andorinha da mata, *kualihahaitalisu*, “[...] bate suas asas forte, suas asas na mata e deixa o lugar durinho. Nem homem, nem mulher podem pisar. Se mulher pisar, nunca vai conseguir ter filhos, sempre vai abortar”. Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

²³⁷ COSTA, Anna Maria R. F. M. da. *Senhores da memória: uma história do Nambiquara do cerrado*. Cuiabá: UNICEN Publicações, 2002, p. 19-20 (Coleção Tibanaré, 3). Consultar, da mesma autora, *Hatisu: lembranças que viraram histórias*. Cuiabá: Tanta Tinta, 2005, p. 13-14. PEREIRA, Adalberto Holanda. A origem do Nambikwára. O pensamento mítico dos Nambikwára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Gráfica Unisinos, 1983, p. 7-13 (Antropologia, 36).

acinzentada, olhos vermelhos, cujo coaxar, repetido em triste melodia, soa *cu-nau, cu-nau*. Tem o costume de nidificar geralmente no oco do arbusto da almecegueira, ou aroeira-do-campo, produzindo uma espécie de resina.

Assim, toda vez que os índios precisavam de água iam atrás do cunauaru que, comedidamente, cedia-lhes apenas uma cuia, *katesu*. Por ser essa quantia insuficiente para abastecer as aldeias, os Nambiquara resolveram matá-lo, já que não havia jeito de roubar a água de seu reservatório. Mas a sua morte não solucionou tal problema, pois a água acabou de vez, porque não aprenderam como o anfíbio mantinha abastecido o oco dos paus.

Quando uma anta, *alüsu*, se aproximou de uma lagoa seca, a fim de fazer suas necessidades, defecou e urinou naquele lugar. Estranhamente, como sua urina não foi recolhida pelas areias, aproveitou-a para tomar banho ali mesmo. *Dawasununsu*, ser supremo dos Nambiquara, que observou aquele procedimento lá de cima,

[...] pegou uma folha da figueira-silvestre de cima e terra da cabeceira de cima e foi esfregando a folha e a terra com as mãos e fez a água de novo. Os Nambikwára estavam aqui embaixo na terra esperando com as cabaças. Quando *Dawasununsu* acabou de fazer a água, disse para os Nambikwára: – bebam e tomem banho na água. Não podem ficar dentro, porque perdem o fôlego. Não podem fazer fogo dentro da água, porque não há jeito²³⁸.

A anta falou aos índios sobre a abundância das águas em decorrência da ação de *Dawasununsu*, logo que urinou e defecou na lagoa seca. Por esse motivo, os Nambiquara, ainda hoje, não se importam que a anta suje com suas fezes e urina as águas dos rios, córregos, cacimbas e lagoas.

De conformidade com os relatos mitológicos, uma mulher-espírito, representada pela andorinha da mata, indicou a cada um dos casais a deixar *Talensu*, a montanha de pedra, para edificar sua aldeia em lugares distintos. Mané Manduca contou que:

[...] alguém tinha que estourar a caverna para tirar o povo de lá. Muitos, muitos milhões de anos atrás, vários tipos de pajelança foram feitos para estourar a caverna. A mulher tinha que descobrir quem estava lá dentro. A

²³⁸ PEREIRA, Adalberto Holanda. A origem do Nambikwára. O pensamento mítico dos Nambikwára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Gráfica Unisinos, 1983, p. 24-25 (Antropologia, 36).

andorinha da mata conseguiu usar a espada emprestada dessa mulher, com o mesmo poder dela. Ela emprestou o poder da espada à andorinha²³⁹.

Assim, a andorinha da mata possibilitou, com poderes mágicos emprestados da mulher-espírito, retirar grande parte dos Nambiquara, indicando-lhes o lugar apropriado para a edificação das aldeias. Quando muito populosa e com permanência prolongada na mesma área, esgotam os nutrientes da terra propícia à roça, bem como os demais recursos naturais existentes no entorno da aldeia: a caça de animais silvestres, assim como faz diminuir a coleta de frutos, pequenos répteis, insetos, larvas e tubérculos.

A aldeia e os outros espaços que a compreendem – a floresta, o campo, os rios, as montanhas – compõem o território Nambiquara e podem ser designados como espaços da memória, um patrimônio cultural que se expressa nos mitos e que, segundo Lévi-Strauss, estão “simultaneamente, na linguagem e além dela”²⁴⁰, e que velhos, jovens e crianças, com seus modos de viver, incorporam aos seus saberes à paisagem, tudo aquilo que faz parte dela, e mais o que é extrínseca a ela.

A relação que os Nambiquara mantêm com os espíritos ou seres da natureza não parece, contudo, depender de um conhecimento de sua gênese mítica, e sim do domínio de técnicas, tais como a interpretação de sonhos, os encantamentos mágicos ou o respeito e cumprimento aos tabus. Ninguém viu de fato o tatu cavoucar, mas o desmoronamento que ele causou naquela época ainda acontece às margens dos rios Camararé e Doze de Outubro, território dos Kithãulhu.

Os mitos Nambiquara se inserem ora num tempo linear, ora num tempo cíclico. Sucessões de eventos semelhantes podem se renovar em intervalos regulares, impondo uma ordem ao tempo pela divisão em períodos, a ressignificação do passado no presente e no futuro, assinalada pelas práticas cotidianas da bipolaridade anual: estiagem/chuva.

As casas temporárias se fazem mais presentes na estiagem, entretanto, isso não quer dizer que no período das águas elas inexistam. Para os Nambiquara não é somente a arquitetura das casas que indica as estações do ano; as mudanças que ocorrem na flora e na fauna os auxiliam a equacionar e dirigir suas atividades de subsistência. Em relação aos trabalhos agrícolas, Fuado Sawentesu, líder da aldeia Branca, informa que:

²³⁹ Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

²⁴⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. Idem, p. 240.

[...] quando quer começar época de chuva, dois, três dias, um Curiango começa cantar a noite toda, [chuva] está longe; quando dez cantam, aí vou plantar roça; quando quero fazer roça bem grande, aí começa flor do campo, que vocês chamam de Primavera, vou roçar pau fino. Quando roça, flor amarela. Curiango [canta] para queimar. Ele canta muito por causa de Aleluia²⁴¹, filhote de cupim, difícil catar. Quando saem voando, se alimentam de filhote de cupim. Marimbondó leva-o [filhote de cupim]. Dois, três meses leva filhote de Aleluia. [Nambiquara] Soca [filhote de Aleluia], faz farinha. É bem gostosa²⁴².

Assim, tanto o canto de um bando de curiangos, *kwayasu*, quanto à presença no cerrado de flores amarelas que brotam de um arbusto de troncos retorcidos indicam aos Nambiquara a etapa da atividade agrícola a ser desempenhada e o findar de um ciclo anual para o início de um novo.

O sol, *irakisu*, é referência na mensuração do tempo. Na designação das diferentes fases do dia apontam o braço direito para cima a fim de indicar a sua posição e estabelecer o momento de determinado compromisso, ou mesmo para relatar algum acontecimento. Para a contagem do tempo em meses se apropriam das fases da lua, *iraka kanātakisú*, o sol da noite, tem designações específicas. Primeiramente, o termo “daqui a uma lua” é empregado para denotar os aspectos apresentados durante uma lunação, e suas transformações sinódicas são denominadas de “Lua Perdida” (Nova), “Lua Pendurada” (Quarto Crescente), “Lua Redonda” (Cheia) e “Lua Incompleta” (Quarto Minguante).

Durante a Lua Cheia, *ākiwatāuki*, manchas escuras perceptíveis da Terra, de coloração acinzentada são explicadas pelos Nambiquara desde a “idade mítica”, quando o sol, representado por uma mulher, e a lua, por um homem, ocuparam a abóbada celestial e ali passaram namorar. Renê, um Nambiquara do grupo Kithãulhu, afirmou que toda vez que lua e sol faziam amor

[...] nasciam milhares de estrelas. Como namoravam todos os dias, nasceram milhares e milhares de estrelas, e a sol começou a ficar brava com o lua porque era muito trabalhoso ser mãe de tantas estrelinhas. No início, ela cuidava de suas estrelinhas dentro da casa, mas elas eram tantas

²⁴¹ Aleluia, designação comum aos exemplares alados (macho e fêmea), insetos isópteros ou cupins, que ao abandonarem o ninho para o vôo nupcial, as fêmeas fecundadas formarão novas colônias. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d., p. 65.

²⁴² Fuado Sawentesu, Cuiabá, 06.11.2006. Entrevista.

que começaram a se espalhar pelo céu. Então, a sol pensou: “Lua, você vai pagar muito caro por isso”. A sol saiu da casa, pegou um machado de pedra e uma cuia e foi para o campo à procura de uma mangabeira, *kadikisu*, que soltava um leite parecido com cola, que ela pretendia jogar na cara do lua. O lua, que não sabia de nada, ia só de noite à casa da sol. Então, ela deitou no chão, colocou a cabaça bem atrás do pescoço e ficou à espera do lua. Ela sabia que o lua vinha toda noite, porque ele não podia sair durante o dia. Então pensou: “Vou fazer fogo aqui na porta para não errar e não desperdiçar o leite da mangabeira”. Assim, ela fez o fogo e esticou-se toda, ficando deitada de barriga para cima ao lado da porta. Enquanto isso, o lua pensava: “Que bom, hoje vou dormir com a sol”. Ele se arrumou, penteou o cabelo e saiu, e assim que chegou à casa da sol disse: “Posso deitar com você?” “Claro!”, respondeu a sol. Ela sabia que ele ia se deitar em cima dela. Então pegou a cuia de leite de mangabeira e jogou no rosto dele, que ficou todo manchado. A lua ficou bravo com a sol. Até hoje, quando o lua está cheio, pode-se ver a cara dele toda manchada. Desse dia em diante, ele não foi mais à casa da sol, e assim não nasceram mais *iraka wêhalisu*, filhos do sol, as estrelas²⁴³.

Roquette-Pinto afirma que os Nambiquara

[...] não parecem distinguir as constelações; sempre deram os mesmos nomes para qualquer estrela que se lhes indicassem. *Tangrê* chamavam os *Tagnanis* [grupo Nambiquara da Serra do Norte], indiferentemente, à cintura do Orion, que esquematizavam no solo, e as estrelas maiores deste grupo excepcionalmente belo: Riegel [Beta] ou Belatrix [Gama]²⁴⁴.

Contudo, mesmo que os índios tenham suas concepções referentes ao universo, não chego a afirmar, como Roquette-Pinto o fez, que os Nambiquara praticam a astrolatria:

De sua religião apenas sabemos que é fetichista. Não conhecemos nada do seu culto, nem do seu regime; muito menos do seu dogma. Os grupos setentrionais parecem evoluir para a astrolatria. Tendo ameaçado a lua e as estrelas com uma flecha, preparada no arco, prestes a agressão, levantaram-se bruscamente muitos Tagnanis [Nambiquara da Serra do Norte] e sustaram o meu gesto, falando muito exaltados, repreendendo-me, tomando-me a arma, como si aquilo fosse um sacrilégio²⁴⁵.

²⁴³ KITHÄULU, Renê. *Iraka yekayaira iyaujausu*. A origem da mancha da lua. In: *Irakisu: o menino criador*. São Paulo: Peirópolis, 2000, p. 20-22 (Coleção Memórias Ancestrais: povo Nambikwara).

²⁴⁴ ROQUETTE-PINTO, Idem, p. 266.

²⁴⁵ Idem, p. 264-264.

Outro demarcador de tempo é o espaço de um dia, dividido em manhã, *alantisu*, tarde, *kxyyxesu*, e noite, *kanãtisú*. A mitologia dos grupos do cerrado também fundamenta o surgimento da noite. Um pajé, *wanintesu*, possuía duas cabaças, *walutsu*: uma branca e outra preta. Na cabaça branca ele guardava o dia e, na preta, a noite. Para iniciar cada uma destas partes do dia, destampava a cabaça correspondente. Mas um dia, incumbiu o pássaro Urutau, ou Bico para Cima, ou Mãe da lua, para realizar a tarefa. Foram-lhe entregues as duas cabaças e explicada sua significação, bem como a maneira correta de se proceder. A sós, a ave não resistiu à curiosidade e destampou a cabaça preta e a deixou aberta por muito tempo. A escuridão da noite tomou conta do céu e se espalhou pelo mundo, trazendo conseqüências desastrosas aos Nambiquara. Em desespero, tentou, em vão, tampá-la, mas não houve resposta. O *wanintesu*, ao retornar, avistou a escuridão aproximar-se²⁴⁶.

O problema causado por Mãe da Lua só foi solucionado pela ação de uma criança, o sol, *ujenakisu*, nascida de uma relação sexual incestuosa entre dois irmãos, *kaxyuhsontakalisxu*. No meio da noite, se sentou em direção ao sol e os dois irmãos, acompanhados de seus pais, começaram a ouvir o canto do sabiá, da seriema, do mutum, da perdiz, do nambu e de tantos outros pássaros, além de alguns grunhidos de outros animais. Foi quando decidiram untar o corpo da criança com urucum, pois

[...] queriam que o amanhecer e o entardecer ficassem com a cor avermelhada, que eles achavam muito bonita. *Alantisu*, o dia, começou a clarear, clarear... e nasceu o sol. Irakisu ficou ali sentado até o sol chegar no meio do céu – era ele que levava o sol até lá. Quando o sol chegou ao meio do céu, os pais de Irakisu viram o menino para o lado onde o sol se põe [...]. Quando o sol chega lá embaixo ele se apaga, tudo escurece. No dia seguinte, ele nasce outra vez. Irakisu já nasceu com o poder de

²⁴⁶ Segundo os Nambiquara, é por esse motivo que o Urutau, que fica de bico para cima à espera do sol nascente, é o pássaro chorão. Semelhante a uma casca de árvore, tem hábitos noturnos e canta sofrido durante o período da chuva. Há uma variante para esse mito. Segundo Renê Kithãulu, o responsável pela abertura indevida da cabaça da noite era também um *wanintesu* chamado *Sanerakisu* que só irá transformar-se em pássaro ao perceber a catástrofe que causou. Para saber mais sobre o surgimento da noite, consultar KITHÃULU, Renê. *Irakisu: o menino criador*. São Paulo: Peirópolis, 2000, p. 13-14 (Coleção Memórias ancestrais: povo Nambikwara). PEREIRA, Adalberto Holanda. A origem da noite. O pensamento mítico dos Nambikwára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas. 1983, p. 18-20 (Antropologia, 36). Pode-se perceber, na calamidade causada à vida Nambiquara diante da curiosidade do pássaro ao abrir a cabaça da noite inoportunamente, uma semelhança ao mito grego da deusa criada por Zeus, Pandora, que, em desobediência, não resiste à curiosidade e destampa uma caixa, em poder de Epmeteu, e deixa escapar a mentira, doença, inveja, velhice, discórdia e a morte. POUSADOUX, Claude. *Contos e lendas da mitologia grega*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

separar o dia e a noite. Foi assim que o tempo voltou a ser dividido, só que, daí em diante, em partes iguais: metade dia, metade noite²⁴⁷.

Ainda com referência aos conhecimentos astronômico dos Nambiquara, Adalberto Holanda Pereira, padre cearense e etnólogo que morou durante muitos anos entre diversos povos indígenas da Chapada dos Parecis, relatou que um moço, ao contemplar o firmamento, cobiçou duas moças-estrelas para serem suas mulheres. Elas, ao perceberem seu desejo, desceram até a aldeia e convenceram-no a subir. Ao chegarem à casa das moças-estrelas, seus irmãos o mataram durante um jogo de cabeça, *katikanakisu* ou *hairanakisu*, com bola de mangaba, como faziam com aqueles que pretendiam se casar com suas irmãs. Depois de cozinhá-lo, os irmãos o comeram. Tristes, as moças-estrelas saíram em direção ao campo, com seus cestos-cargueiros, cataram coco tucum-do-campo, *alokisu*, fruta de pau-de-tucano, *yalananulakisu*, e casca de perobinha-do-campo, *waukatsu*. Juntaram o resultado da coleta, cuspiram e sopraram para cima, transformando essa mistura em uma manada de porco queixada. Os irmãos, depois de informados sobre os animais, saíram em expedição de caça, mas perderam-se no caminho e morreram. As mulheres e as crianças dessa aldeia, uma a uma, sofreram acidentes que as levaram à morte. Sozinhas, as mulheres-estrelas, ao ouvirem o canto do urutau, receosas da solidão a que foram condenadas, resolveram morrer queimadas na fogueira. Os Nambiquara acreditam que a Nebulosa menor representa a irmã mais nova, *dawãyra* ou *kaundesu*, enquanto ardia no fogo²⁴⁸.

Haloa, o campo, é para os Halotesu, Wakalitesu, Sawentesu, Kithãulhu e Manduca o lugar apropriado ao estabelecimento de uma aldeia que deve estar relativamente distante do rio e da mata. Aí fazem suas moradas, trabalham, namoram, casam, criam seus filhos, envelhecem e enterram seus mortos. Vista de longe, do alto de pequenas elevações, as aldeias destoam do restante da paisagem. Abrem-se como clareira, refletida pela luz do sol que incide diretamente sobre a areia branca do pátio, rodeada pela vegetação rala do cerrado.

²⁴⁷ KITHÃULU, Renê. Idem, p. 16-17.

²⁴⁸ Consultar PEREIRA, Adalberto Holanda. Origem das nebulosas. O Pensamento Mítico dos Nambikwára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1983, p. 113-117 (Antropologia, 36).

Cândido Mariano da Silva Rondon fornece as primeiras informações a respeito de aldeias e casas, entre elas, uma casa destinada à guarda e ao aprendizado de um instrumento musical entoado pelos homens, a flauta de taquara, *katĩnsu*, importante para o plantio das roças:

Ao anoitecer de 21, Toloiri deu-me a notícia de haver encontrado duas aldeias Nhambiquaras, das quais uma acabava de ser abandonada. No dia seguinte, chegávamos a esta aldeia, que se compunha de um rancho grande, dois menores de forma de zimbório, e um aberto, de forma de setor esférico. Num dos ranchos pequenos encontramos quatro flautas de taquara, semelhantes às dos Parecis, e uma grande cabaça, aberta na parte inferior e ligada pela superior a um tubo comprido, de taquara, formando o conjunto um instrumento de música que emite sons profundos e soturnos. O rancho de forma de setor serve de abrigo às sentinelas da aldeia. O terreiro, de forma circular, achava-se irrepreensivelmente limpo, da mesma forma que o interior dos ranchos. No perímetro do terreiro acumulam-se os detritos da aldeia: caroços de cumaru, de pequi, castanhas de caju, cascas de tocary do cerrado, caroços de manacatá, bacaba²⁴⁹.

O ano Nambiquara possui duas estações: a seca, *kwénkisu*, e a chuvosa, *watetisu*. Nas palavras de Lévi-Strauss, apresenta “um modelo dual de subsistência”²⁵⁰ que dimensiona a vida dos índios em diversos aspectos:

Durante a estação chuvosa, de outubro a março, cada grupo estabelece-se numa pequena eminência, dominando o curso de um riacho; aí os indígenas constroem palhotas grosseiras com ramos e palmas²⁵¹.

Como percebeu primeiramente Lévi-Strauss, essa bipolaridade anual indica uma diferenciação na distribuição do trabalho entre os sexos e no ânimo dos índios. Contudo, contam os Kithãulhu que, ao término da estiagem, quando as chuvas estão próximas, os *wanintesu* se preparam para o controle mágico das condições atmosféricas que se dá com o

²⁴⁹ RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Conferências realizadas em 1910 no Rio de Janeiro e em S. Paulo*. Publicação n. 68. Comissão de Linhas Telegráficas Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1922, p. 32-33. No dia 21 de setembro de 1907, Toloiri anunciou ter encontrado duas aldeias Nambiquara. Toloiri foi um índio Paresi, da aldeia Macuatiáquerê, caçador e guia da Expedição de 1908, sob a chefia de Cândido Mariano da Silva Rondon, durante os trabalhos da instalação das Linhas Telegráficas.

²⁵⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. The Nambicuara. In: *Handbook of south american indians*. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143. The tropical forest tribes. Washington: United States Government Printing Office, v. 3, 1948, p. 362.

²⁵¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1979, p. 278 (Perspectivas do Homem).

enfrentamento de seres sobrenaturais maléficos que interferem nas condições do tempo: chuvas torrenciais e de granizo, trovões e ventos arrasadores²⁵². No ano de 2006, Benjamin Kithãulhu, pajé, *wanintesu*, que reside em Camararé, preocupou-se em iniciar novos *wanintesu* e reafirmar essa condição de novos pajés, pois estava à espera de chuvas fortes, acompanhadas de raios e trovões estrondosos:

Ele falou que estava preocupado em fazer novos pajés em tomar conta dos trabalhos que ele vem realizando há muito tempo e hoje ele está fraco. Ele está na tentativa de fazer novos pajés para fazer o trabalho de pajelança porque o tempo está mudando muito. No sistema dele, a água, o tempo está úmido. Todos os lugares estão acima da terra que nós estamos pisando está cheio de água. Enquanto não abaixar a água, não vai parar de chover. Sempre vai ter esse temporal forte. [...] existe um demônio, não só ele; existe outro tipo de demônio, que é mãe d'água, que é dono da água. Ele está sempre mergulhado de papo para o ar. A tendência é aumentar a chuva. Ele quer achar alguém que possa engrenar para ser o novo pajé²⁵³.

A bipolaridade na organização temporal e espacial – estiagem e chuva – está identificada na construção do tempo mítico, presente na mitologia Nambiquara. No “tempo de antigamente” as chuvas eram distribuídas com bastante irregularidade. Essa alteração meteorológica causava grandes transtornos à vida cotidiana, já que os impedia de executar diversas atividades como a coleta e a caça, principalmente, pois nesse caso não conseguiam seguir os rastros dos animais e atear fogo nos tocos derrubados para fazer roças.

Nesse tempo, as chuvas vinham de uma lagoa redonda existente no lugar chamado *Haluhalekisu*, morada de *Dauasununsu*, o ser supremo Nambiquara. Encarregados pelo *Dauasununsu*, os *Watitinsu*, desciam das árvores e, com os pés, agitavam as águas da lagoa para fazer chover no território dos Nambiquara. Mas, os *Watitinsu* não controlavam a quantidade da água e sempre provocavam muita chuva. Um dia, em virtude de uma incontrolável enchente, todos morreram, com exceção de um homem velho que, com o

²⁵² Sobre o tempo atmosférico, consultar AYOADE, J. O. *Introdução à climatologia para os trópicos*. 4. ed. Tradução Maria Juraci Zani dos Santos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996. Para a questão do controle mágico das condições atmosféricas, consultar a obra do antropólogo escocês, publicada em 1890, de FRAZER, James George. *O ramo de ouro*. São Paulo: Círculo do Livro, 1982. Sua análise evolucionista de que o pensamento humano vai do estágio mágico para o religioso e deste ao científico há muitos anos foi contestada, certamente. Contudo a distinção proposta para magia e religião ainda é adotada. Para Frazer, na magia, o utilizador tenta controlar mediante técnicas culturais específicas o mundo e os acontecimentos; na religião, ele busca o auxílio dos seres espirituais de diversas naturezas.

²⁵³ Mané Manduca, Cuiabá, 06.12.2007. Entrevista.

auxílio das almas, conseguiu subir até chegar à *Haluhalunekisu* e ensinar aos *Watintinsu* a reconhecer as florzinhas novas do capim, ouvir o estrondo dos trovões e os machos da cigarra, providos de órgãos musicais, a anunciar a chegada da chuva. E assim os *Watintinsu* aprenderam a distribuir a chuva regularmente em dois períodos, sem ocasionar perigo aos Nambiquara²⁵⁴.

Os períodos da estiagem e da chuva modificam fortemente a morfologia social²⁵⁵ desses índios. Tais variações sazonais permitem condições particulares e favoráveis ao modo pelo qual a natureza se expressa e afetam de maneira intensa as diferentes atividades do trabalho coletivo.

Anteriormente à presença do órgão indigenista oficial e de missões religiosas entre os Nambiquara, na estação seca as famílias deixavam por meses suas aldeias e, por várias semanas consecutivas, percorriam grandes extensões de seu território. Inverno e verão, portanto, significam a existência de duas formas distintas de organização social:

Para os Nambikwara, as relações entre mulheres e homens equiparam-se aos dois pólos, em torno dos quais se organiza a sua existência: por um lado, a vida sedentária e agrícola, baseada na dupla atividade masculina da construção das palhotas e do cultivo da terra, e, por outro lado, o período nômade, durante o qual a subsistência é principalmente garantida pela colheita e pela apanha femininas; uma representa a segurança e a euforia alimentar, a outra a aventura da fome. A essas duas formas de existência, invernal e estival, os Nambikwara reagem de maneira muito diferente. Falam da primeira com a melancolia que se liga à aceitação consciente e resignada da condição humana, à triste repetição de atos idênticos, enquanto que descrevem a outra com excitação e num tom exaltado de descoberta²⁵⁶.

A dualidade anual Nambiquara distingue as ações masculinas e femininas. O homem representa a vida sedentária, amorosa, doméstica, voltada à atividade agrícola

²⁵⁴ Ver também PEREIRA, Adalberto Holanda. O lugar de purificação das almas. A morte e a outra vida do Nambikuára. Lendas dos índios Nambikuára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1974, p. 4-6 (Antropologia, 26).

²⁵⁵ Mauss, que estudou os esquimós localizados na costa noroeste da Groenlândia, se propôs a descrever a maneira como essa sociedade se estabelece no ambiente e dedica-se, com especial atenção, à questão das variações periódicas nas diferentes estações do ano. MAUSS, Marcel. Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós. In: *Sociologia e antropologia*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 425-505.

²⁵⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. Nambikwara. In: *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1979, p. 285 (Perspectivas do Homem).

(preparo do terreno e plantio) e à construção das casas, proporcionando segurança à aldeia, em virtude da “euforia alimentar”. Os homens caçam, provendo sua família com o alimento animal. O estado chuvoso, que concentra as pessoas na aldeia, traz a melancolia diante da repetição das práticas direcionadas ao trabalho artesanal e ao da colheita de produtos vegetais nas roças. Em contrapartida, a mulher indica a estiagem, a dispersão, o campo aberto, quando a coleta de diversos produtos sobressai às demais atividades de subsistência, visto que se responsabilizam pelo alimento vegetal. Ela significa a “aventura da fome”, ou o fantasma da escassez de alimento. Assim, como as mulheres simbolizam o alimento vegetal, as mulheres-espíritos, seres sobrenaturais da natureza, também possuem, no plano espiritual, idêntica representação, quando, até mesmo são nominadas por Mulher Pequena, Mulher Mangaba, Mulher Fuso²⁵⁷.

A monotonia típica das águas dá lugar à excitação diante da descoberta. Nesse período, o “volume mental” coletivo do território ocupado é posto à prova, pois a dispersão exige conhecimento profundo de uma vasta área. Segundo Mauss, “volume mental” refere-se à área que os índios conseguem abarcar com o pensamento; é a extensão de seu conhecimento geográfico, fundamental à atividade da coleta e da caça que se distingue durante a estação das chuvas e da estiagem²⁵⁸. Os índios caçam animais, distribuídos em distintas categorias. São elas:

[...] *kadetesu*, animais que beliscam: tamanduá-mirim, tatu-peba, tatu-bola, arara, papagaio, gavião (que gosta de catar carrapato em anta); *waintesu*, animais que arranham: seriema, ema, tamanduá bandeira, onça (que gosta de arranhar suas unhas em determinadas espécies de árvores para afiar suas garras), tatu galinha, tatu quinze quilos e tatu canastra; *intesu*, animais que mordem: macaco, onça, queixada, caititu, papagaio, arara; *haloatesu*, animais do cerrado, aquele que é do campo (cerrado fechado, *sairu*): algumas espécies de cobra que ficam só no cerrado como a boipeba, coral, cascavel. Sucuri fica no cerrado só quando está caçando. Caninana, jararaca; *sawenatesu*, animais da mata: cobra coral, jararaca e

²⁵⁷ O fuso, um implemento de fiação, não representa um vegetal, mas tem a função de fiar o algodão, este sim um vegetal. Sobre o fuso Nambiquara, consultar COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. *Nambiquara do Cerrado: Cultura material*. Cuiabá: Artíndia/FUNAI; Museu Rondon/UFMT. Registrado no Escritório de Direitos Autorais da Secretaria da Cultura da Presidência da República, da Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 1993, livro 075, folha 110, p. 157 (Datilografada).

²⁵⁸ MAUSS, Marcel. Idem, p. 468-469.

caninana; *arrunlatesu*, animais do rio: arinha, lontra, peixe, bico de jaca, nas margens dos rios, no brejo, lugar fresco²⁵⁹.

Além de verificar uma diferenciação das atividades empreendidas e os sentimentos expressos pelos Nambiquara, característicos de cada uma das duas estações do ano, o período da estiagem é extremamente propício à transmissão dos conhecimentos pelos adultos aos mais novos, em viagens exploratórias. A época da chuva é agraciada, por vezes, com a presença inesperada do arco-íris, *dihatakelhu*, que explode em sete cores, fornecendo indícios da passagem da sucuri, já que representa sua urina, numa metamorfose celestial. Fiorini indica que “[...] enquanto para os Nambiquara em geral o arco-íris é produzido pela Grande Sucuri, *Tihatasu*, para os índios da bacia do rio Sararé ele é produzido pelo Guardião dos Sapos, *Tyatyalohru*”²⁶⁰.

Para os Rikbaktsa, localizados ao Noroeste de Mato Grosso,

[...] o arco-íris, *tsokmy*, também é associado à sucuri. Vicente foi pescar com Haroldo no Escondido [Terra Indígena], às cinco da tarde (o horário em que os *myhyrikoso* começam a andar). Veio o arco-íris e ele disse (Haroldo) que ia atirar nele. Foram perseguidos. Quando chegaram na margem, quase pegou eles. Veio grande onda. Se fosse no meio do rio tinham morrido. Aí afundou, a água ficou calma, veio o tempo, vento, chuva. Ficaram com medo de ir embora. Foram só depois da chuva. Aí que o arco-íris levantou, como fogo. É *i-hyrikoso*, a cobra mesmo fica no fundo, o arco-íris é como seu espectro. Vieram embora devagarzinho, com medo. Quando a sucuri está há muitos peixes. Ela gosta também de loca de Pedra²⁶¹.

Referindo-se aos povos com horticultura elementar, Carlos Fausto afirma que estão associados na literatura sul-americana à privação alimentar: “[...] nessa visão, caça e coleta são signos de insegurança e escassez, enquanto a agricultura, de estabilidade e fartura²⁶².

Para os Nambiquara do Cerrado,

²⁵⁹ Jaime Halotesu, Cuiabá, 08.10.2007. Entrevista.

²⁶⁰ FIORINI, Marcelo. *Terra Indígena Paukalihrahjgusu ou Piscina*. Laudo antropológico e relatório de identificação de delimitação. Fundação Nacional do Índio. Brasília, 2002, p. 80.

²⁶¹ ATHILA, Adriana Romano. *Arriscando corpos: permeabilidade, alteridade e as formas da sociabilidade entre os Rikbaktsa (Macro-Jê) do sudoeste amazônico*. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, 2006, p. 187-188.

²⁶² FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, p. 153.

[...] principalmente na época da coleta, que é mais animado, mais alegre. As mulheres que gostam de coletar frutas! Por exemplo, as mulheres quando vão fazer massa de pequi, não é fácil de encher, tirar massa do caroço por caroço, mas ficam animadas em sair, no dia seguinte, em busca de mais pequi. Elas são mais animadas no tempo do pequi²⁶³.

Alegremente, as crianças e jovens também saem em expedições na companhia de seus pais e são postos a apreender as trilhas, os ambientes vegetal e faunístico, os sinais venatórios que servem de advertência e que possibilitam conhecer, reconhecer ou prever alguma coisa. A brincadeira entre os Nambiquara é também um instrumento extremamente importante na aquisição de saberes. Ela, que extrapola o espaço da aldeia, se dá durante o período de maior circularidade pelos campos. Na perspectiva de Walter Benjamin, “[...] a essência do brincar não é um ‘fazer como se’, mas um ‘fazer sempre de novo’, transformação da experiência mais comovente em hábito”²⁶⁴.

Entretanto, ciclo seminômade testemunhado por Lévi-Strauss foi modificado pelo agrupamento das aldeias. Atualmente as famílias não deixam suas casas por semanas ou meses, a fim de percorrer extensas áreas em busca de alimentos, sejam eles de origem vegetal, animal ou entomológica. O que ocorre, e com idêntica frequência, é a saída de uma ou mais famílias de uma aldeia para outra, onde permanecem por longo período, quando chegam até mesmo a construir novas casas e passam a circular em um território delimitado oficialmente, bem menor que o tradicional. Os Postos Indígenas, com sua infraestrutura (enfermaria, escola, residências dos funcionários da FUNAI e da prefeitura) e a caixa d’água, por exemplo, fixam uma população numerosa, aquém da estabelecida por sua organização social.

A questão da circularidade territorial empreendida pelos grupos Nambiquara foi, na década de 1970, bastante discutida entre os antropólogos. Frente a frente, David Price coloca os argumentos de Claude Lévi-Strauss e de Paul Aspelin no artigo denominado “Real toads in imaginary gardens: Aspelin vs. Lévi-Strauss on Nambiquara nomadism”, que pode ser traduzido por “Sapos reais em roças imaginárias: Aspelin versus Lévi-Strauss

²⁶³ Mané Manduca, Cuiabá, 10.12.2005. Entrevista.

²⁶⁴ BENJAMIN, Walter. *Reflexões*. A criança, o brinquedo, a educação. São Paulo: Summus Editorial LTDA., s/d, p. 75. Consultar também, do mesmo autor, História cultural do brinquedo. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, v. 1. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 244-248.

no nomadismo Nambiquara”. À época, o artigo provocou polêmica porque Price, colocando-se ao lado de Aspelin, ao final, trouxe para a publicação a réplica de Lévi-Strauss e do próprio Aspelin.

O estudo de Paul Aspelin, realizado entre os Mamaindê, grupo Nambiquara do Vale do Guaporé, defendeu a tese de que os índios não são sazonalmente nômades e, em consequência, lançou dúvida em relação à estrutura inteira das oposições associadas, em termos dos quais Lévi-Strauss entendeu a vida Nambiquara²⁶⁵, afirmando que as diferenças entre seus relatos e os de Aspelin devem ser devido a uma diminuição no nomadismo, entre 1938 e 1968, ou a uma “inquietação política” incomum ocorrida no ano de 1938, ou ainda a uma diferença nos grupos estudados pelos dois etnógrafos.

Em 6 de janeiro de 1979, Desidério Aytai, após a leitura do artigo, encaminhou três cartas aos protagonistas da alteração, indicando mais uma possibilidade para a diferenciação da questão: que 1938 “[...] foi um ano especialmente seco, com estiagem total de 3 meses, o que não ocorre nenhuma outra vez no período de 5 anos anteriores a 1938, nem durante os 5 anos posteriores a 1938”²⁶⁶.

Em relação ao nomadismo, Roquette-Pinto afirmou que os Nambiquara

[...] freqüentemente mudam o local do domicílio. Seguindo o trilho que nos levou à maloca do Juína, onde pernoitamos, passamos por diferentes áreas onde havia estado a aldeia. Não é ainda conhecida a causa determinante das mudanças para locais tão próximos; talvez a morte de um índio ou a ocorrência de alguma desgraça comum. Não é possível invocar motivos derivados de ação mesológica de importância, dado que se afastam pouco do primitivo sítio²⁶⁷.

Durante as pesquisas de campo direcionadas a este estudo, entremeada a outros assuntos, surgiu a questão do nomadismo entre os Nambiquara. Natan Sawentesu explicou: “[...] Antigamente, antes do branco chegar, a aldeia de Nambiquara não tinha estrutura: não tinha escola, não tinha FUNASA, não tinha criação.” E Orivaldo Halotesu acrescentou: “[...] criação dele só tatu, macaco, que carrega debaixo do sovaco”. E Eutímio Kithãulhu

²⁶⁵ ASPELIN, Paul Leslie. *External articulation and domestic production: the artifact trade of the Mamaindê of northwestern Mato Grosso, Brazil*. A thesis presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University for the Degree of Doctor of Philosophy. Cornell University, 1975.

²⁶⁶ AYTAI, Desidério. Apontamentos sobre o dualismo econômico dos índios Nambikwara. In: *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*. Paulínia, n. 15, 1981, p. 28-29.

²⁶⁷ ROQUETTE-PINTO, Edgard. *Rondônia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919, p. 235.

afirmou que “[...] na época da seca, período que Nambiquara anda mais, ele andava muito atrás de fruta, coró. Passava uma semana, um mês. Depois voltava. Na época da seca, nem casa fazia! Ia de um lugar para outro”. E Natan finalizou: “[...] quando acabava mel, ia para outro lugar. Hoje não. FUNASA não aprova projeto para aldeia de pessoal que anda muito”²⁶⁸.

Lopes da Silva, ao estudar os índios A’uwe (mais conhecidos como Xavante), habitantes de onze Terras Indígenas localizadas no Leste de Mato Grosso, antes do contato mais freqüente com os não-índigenas (intensificado no final da década de 1940), nas longas expedições de caça e coleta, andavam “com a casa nas costas”, em virtude do caráter da vida seminômade:

Viviam em suas aldeias apenas poucos meses por ano. No resto do tempo percorriam o seu território, em grandes grupos, fazendo expedições de caça e coleta. Nessas ocasiões, andavam de dia e acampavam antes do pôr-do-sol. Sua relação com suas casas era, portanto, bastante diversa daquela que os povos sedentários costumam manter com o lugar onde vivem²⁶⁹.

Atualmente, em virtude da diminuição de sua área tradicional e de uma série de mudanças levada à vida tribal (instalações de Postos do SPI e da FUNAI, escolas, enfermarias, caixas d’água, viatura), a circularidade territorial percebida por Lévi-Strauss em 1938, e posteriormente por outros estudiosos que trouxeram informações mais precisas sobre os Nambiquara, desde o início até a primeira metade do século XX, mostra-se contemporaneamente diferenciada. Mesmo que não percorram grandes extensões como outrora, no período da seca a atividade da coleta continua a mais intensa, quando, pelos campos, saem em expedição em busca de pequenos animais, frutos da época, tubérculos, plantas critógamas parasitas e insetos.

Degustar corós e insetos é um costume muito comum entre os Nambiquara. No período da estiagem, saem à cata da

²⁶⁸ Natan Sawentesu, Orivaldo Halotesu e Eutímio Kithãulhu, aldeia Novo Chefão, 27.06.2007. Entrevista.

²⁶⁹ SILVA, Aracy Lopes da. Xavante: casa, aldeia, chão, terra, vida. In: NOVAES, Sylvia Caiuby (Org.). *Habitações indígenas*. São Paulo: Nobel : Editora da Universidade de São Paulo, 1983, p. 43.

[...] formiga tanajura, *sauankisu*, que sai mais no mês de outubro. Formiga, *kairu*, tem um monte de terra, não é cortadeira. Ela só come terra. Coró das árvores do mato, *katulanausu*. Gafanhoto, tanto faz. *kwakātakisú*. *Takatasu*, gafanhoto que anda em bando. *Kalosatisu*, gafanhoto de cor preta, pintado de amarelo. Se ele come as folhas de uma espécie de uma árvore, ele fica amargo, todos eles ficam amargos. Lugar que não tem essas árvores, sabor dele não é amargo, é gostoso. Formiga cortadeira ou saúva, *sawansu* (que dá o tempo todo)²⁷⁰.

Roquette-Pinto faz referência aos alimentos ingeridos durante o tempo seco, dentre eles, a “[...] *katununzú*, terra dos formigueiros, argila que também comem”²⁷¹. A prática da geofagia também é apontada por Campos: comem a “[...] terra fina acumulada à entrada dos formigueiros”²⁷². E homens e mulheres

[...] têm o hábito de comer terra. Quando a mulher come essa terra e está grávida, a criança nasce corada. Ela é cheirosa! É terra da formiga bem fininha, não é carregadora. É mijo de besouro, besouro bom. Não é besouro que rola na bosta. Não pode comer muito essa terra porque vicia. Fica viciado. E se comer muito, as fezes saem duras. Demora para cagar. Até hoje a gente come [risos]²⁷³.

Em expedição de coleta, uma espécie de coró, *katisanãusu*, em particular, de formato cumprido, habitante de troncos de árvores, é bastante procurado pelos índios. Lagartas e larvas encontram no broto terminal das palmas do buriti o nicho ideal para morar e se multiplicar. De paladar valorizado, fazem parte da dieta alimentar dos índios, ingeridas cruas ou cozidas. Em face das inúmeras ofertas da palmeira do buriti, *helanekisu*, sua generosidade continua.

Gostam muito de um coró branco, grande, encontrado no tronco do buriti podre. [...] Este pitêu – coró – é muito apreciado e procurado com grande avidez e por ele desprezam qualquer outro. Tendo levado ao meu acampamento, para medicar-se, um menino *annonzè*, no fim de oito dias,

²⁷⁰ Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2006. Entrevista. As informações que se seguem sobre frutos, cogumelos e tubérculos são todas de Mané Manduca.

²⁷¹ ROQUETTE-PINTO, Edgard. *Rondônia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919, p. 280.

²⁷² CAMPOS. Murillo de. *Interior do Brasil*. Notas medicas e ethnographicas. Rio de Janeiro: Borsoi & Cia, 1936, p. 48.

²⁷³ Eutímio Kithãulhu, aldeia Novo Chefão, 27.06.2007. Entrevista.

ele fugiu, por não haver eu permitido que comesse um coró trazido por seu pai²⁷⁴.

Desde o plantio intensivo de soja e arroz no entorno do território dos Nambiquara do Cerrado, a tucura ou gafanhoto, *takisu*, importante fonte protéica, vem deixando de integrar a dieta alimentar dos índios. O emprego abusivo de agrotóxicos, aspergidos nas grandes lavouras por pequenos aviões, é o responsável pela drástica diminuição desse inseto na área. Existem insetos comestíveis do período da chuva: “[...] coró de buriti, *henausú*. Nesse tempo das águas, derrubamos do pé de buriti, fura, faz buraco. Existe um besouro que vai chegar e enxertar, desovar, despeja o vinho dele e produz o coró. Tem que derrubar o buriti”²⁷⁵.

As palmeiras da guariroba, *Kwãlhisane kisu*, e do buriti, *helanekisu*, por exemplo, também oferecem frutos muito apreciados quando preparados como bebidas: suas bagas escamosas, com a polpa vermelho-amarelada que envolve a amêndoa oleaginosa, feculenta e adocicada, após seu cozimento são servidas à maneira de bebida. Essa parte carnosa do fruto pode ser conservada por alguns meses, se extraído o líquido e transformada em pasta que, depois de amolecida com água fria ou quente, possibilita seu consumo em épocas de entressafra²⁷⁶.

Também durante a estiagem, coletam diversas espécies de frutos que podem ser ingeridas no local ou levadas em cestos-cargueiros para a aldeia e lá transformadas em chicha, adocicada com mel, *tusu*, ou açúcar refinado, *akãinĩxa*:

Marmelo do cerrado, *thãulhu*. É grande, tem forma do tamanho da bola de sinuca, com casca dura; marmelo, de casca mole, quando fica madura, fica molinha, *tãuyalitsu*; marmelo do cerrado, bem pequeninho, *yalitsu*, bem docinho; *katunainsu*, barriga d’água, docinho, com cheiro saboroso; *satausu*, figo do campo, doce, doce. Não faz chicha; yawhaikisu, samaneira do campo, frutinha pequena, amarelinha, faz suco, tão delícia!

²⁷⁴ SOUZA, Pyreneus de. Notas sobre os índios Nambiquaras. In: *Revista do Museu Paulista*, v. XII. São Paulo, 1920, p. 393 e 395.

²⁷⁵ Mané Manduca, Cuiabá, 12.06.2007. Entrevista.

²⁷⁶ Para saber mais sobre as diversas espécies da família *Mauritia vinífera* M., consultar CORRÊA, Manuel Pio. *Dicionário das plantas úteis do Brasil e das exóticas cultivadas*. Ministério da Agricultura. Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1984, p. 338-340.

Jatobá do mato, *manduca* – *wayalhu*. Faz chicha. Halotesu fala *kaukisu*; Jatobá do cerrado, *wayalhu*²⁷⁷.

E existem aquelas que amadurecem durante as chuvas:

Tautisu, fruto de pomba. Faz chicha. Fica igual acerola; pé de cachorro, *kasolhu*, só come. Doce, parece pé de cachorro, por isso pessoal fala pé de cachorro; caju do mato, *ehru*, faz chicha. Às vezes tem doce, às vezes amargo. Buriti, que faz chicha. Ingá do mato, fruta do papagaio, *yahalulasasu*; bananeira do mato, *hikatasu*. Chicha e para comer. É tão macia, tem cheiro bom, só carne, caroço só pequeno²⁷⁸.

Dentre os produtos comestíveis coletados encontram-se os cogumelos. Mané Manduca explica que “[...] só os Sabanê, Manduca, Tawande os comem. Alguns Kithãulhu que conviveram com os Manduca é que aprenderam a comer cogumelo. Embrulha com pacoba e assa. É tão gostoso. É ardido, parece um pouco de pimenta”²⁷⁹.

Além dos tubérculos cultiváveis nas roças como a mandioca, cará, araruta, apreciam aquelas espécies nativas coletadas no período da seca:

[...] a araruta, *yalausu*, brota na chuva e coleta na seca; cará, *hakisu*, mesma coisa que dá na roça; batata do mato, *kalatasu*, é a primeira mandioca do povo nambiquara, tem dois três tipos de batata, ele é mais o menos amargo, e dá na mata bruta. Assada e misturada com carne. Tem uma rama, tipo cipó que sobe nas árvores; batatinha, *karlaisu*, esse é amargo, que fica no cerrado. Os antigos comem e gostam de comer porque é de costume. Mas, novo não agüenta comer²⁸⁰.

A diminuição da frequência das expedições empreendidas, principalmente durante a estiagem, interfere, por exemplo, na diversificação dos produtos da coleta e, conseqüentemente, diminui o conhecimento dos mais jovens em relação ao território mental. Aqueles saberes advindos dessa circunstância deixam, de certa forma, e com o merecimento necessário, de ser decifráveis, não mais experimentáveis pelo jovem observador e reconhecidos com a astúcia dos mais velhos, depositários de um saber venatório espetacular.

²⁷⁷ Mané Manduca, Cuiabá, 12.06.2006. Entrevista

²⁷⁸ Idem.

²⁷⁹ Idem.

²⁸⁰ Idem.

Setz, ao acompanhar os índios em suas expedições no ano de 1979, compara as atividades de subsistências do grupo Alantesu, do Vale do Guaporé, com as do Halotesu, do Cerrado, habitantes da aldeia Juína, ao percorrer uma extensa área, no vale do rio Formiga, além dos limites oficiais da Terra Indígena Nambikwara:

Se os Juína [grupos da aldeia Juína, da Chapada dos Parecis] têm uma diversidade maior de itens na dieta, usam uma área maior e gastam mais tempo por indivíduo em atividades de forrageio do que os Alantesu [grupo Nambiquara do Vale do Guaporé], seu ambiente deve ter menor abundância de recursos alimentares por unidade de área do que o dos Alantesu. A base da dieta em coleta (dos Juína) e em colheita (dos Alantesu) muito provavelmente está relacionada à aptidão dos solos das regiões habitadas e exerce influência decisiva na ocorrência e diversidade de itens na dieta (maior nos Juína) e na ocupação do espaço (maior mobilidade e maior área utilizada pelos Juína)²⁸¹.

A estiagem implica, até mesmo, na existência de outro tipo de habitação: as temporárias. Lévi-Strauss se refere a elas como abrigos

[...] feitos de palmas ou galhos espetados em semicírculo na areia e presos em cima. À medida que o dia avança, as palmas são retiradas de um lado e plantadas de outro, para que a tela protetora esteja sempre colocada do lado do sol ou, se for o caso, do vento ou da chuva²⁸².

Em referência à casa semicircular, *sxiyowausu*, edificada nos acampamentos, Roquette-Pinto informa que

[...] habitações provisórias são toldos de ramos e folhagens. Passam ali alguns dias, se a caça é abundante no local; depois abandonam a construção. Para erguer um desses toldos, que os tropeiros costumam chamar *maloquinha de caça*, espalhadas entre o Juruena e o rio 12 de Outubro, começam por limpar muito bem o solo. Depois, fincam dois grandes ramos nas extremidades de uma reta; curvam-nos, em cima, sobre uma travessa sustentada por duas forquilhas enterradas à frente. Acabam de cobrir o rancho de palha, ou capim, arrancado na ocasião, o qual leva

²⁸¹ SETZ, Eleonore Zulmara Freire. *Ecologia alimentar em um grupo indígena: comparação entre aldeias Nambiquara de floresta e de cerrado*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 1983, p. 168.

²⁸² LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Tradução Rosa Freire d'Aguilar. 3. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 259.

para o teto porções de terra, nas raízes. [...] Cada toldo cobre, mais ou menos, uma superfície de dois a quatro metros quadrados. Se são muitos os índios que viajam, cada grupo familiar levanta seu abrigo²⁸³.

Ainda sobre as habitações provisórias, Mello, missionário jesuíta que tentou catequizar os Nambiquara na década de 1930, escreveu em seu diário:

Os nambiquaras não pousam ou moram por muito tempo no pátio da maloca e nas choças típicas. Fazem próximo à roça qualquer rancho provisório acomodado à estação do ano e nele param até que os carrapatos e outros bichinhos não os obriguem a mudar-se para o lado. Demais, acham-se mais à vontade sob um toldo mais aberto, o qual em qualquer parte levantam desde que haja areia bastante para esteira de seu leito e lareira para seu fogo²⁸⁴.

Esse tipo de habitação encontrada com menor incidência na estação das águas, atualmente aparece em número reduzido. Dão preferência às edificações de madeira e telha de amianto, construídas em lugares estratégicos, onde o alimento, a caça ou a coleta sejam abundantes. Essas casas temporárias, independente da matéria-prima, podem estar localizadas próximas aos portos pesqueiros e são ocupadas por um período relativamente curto do ano. Quando o grupo em expedição é grande e essa casa não suporta tal contingente, habitações improvisadas de palhas são edificadas próximas a ela. Mais recentemente, mesclam-se matérias-primas industrializadas àquelas existentes no cerrado, como por exemplo, uma lona plástica presa à frágil armação de madeira, a substituir a palma de guariroba, em abundância nos campos.

Mesmo que as relações entre homens e mulheres Nambiquara possam ser equiparadas a pólos distintos, chuvoso e estiagem, em torno dos quais a sua existência se organiza, isso não indica que o solo e o clima sejam determinantes à sua organização. Nesse sentido, reporto-me a Mauss:

[...] o solo só age misturando sua ação à de inúmeros outros fatores dos quais é inseparável. Para que determinada riqueza mineral leve os homens a se agrupar em determinado ponto do território, não basta que ela exista; [...] Para que os homens se aglomerem, em vez de viver

²⁸³ ROQUETTE-PINTO, Edgard. *Rondônia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919, p. 233-234.

²⁸⁴ MELLO, Alonso. *A taba dos índios Nambiquaras*. Arquivo da Missão de Diamantino. Regional de Mato Grosso (BMT). Pasta 1, fascículo 6, p. 5.

dispersos, não basta que o clima ou a configuração do solo os convidem a isso, é preciso ainda que sua organização moral, jurídica e religiosa lhes permita a vida aglomerada²⁸⁵.

Assim, o ambiente não é pensado isoladamente, de forma determinista. As estações das águas e da seca são entendidas como dois pólos distintos, em torno dos quais gravita um sistema complexo de idéias, símbolos e representações. Elas demonstram comportamentos distintos.

Mobilidade aldeã e citadina

Assim como foi estabelecido no “tempo de antigamente”, os Wakalitesu, Sawentesu, Halotesu, Kithãulhu e Manduca encontram-se distribuídos em diversas aldeias: Campos Novos, Jacaré, Camararé, Cabeceira do Mutum e Aldeia Vinte, habitadas, em sua grande maioria, por Kithãulhu e Manduca; Barracão Queimado, Novo Chefão, Cabeceira, Buritizal do Zezinho, Central, Branca, Serra Azul, Barro Branco e Boqueirão, pelos demais grupos. As duas últimas, aldeias temporárias, também com a presença de sepulturas, *kwākxa*, integram o complexo organizacional Nambiquara, com suas roças em plena produção, especialmente com o plantio de mandioca brava. Segundo Zezinho Halotesu, as denominações das aldeias Boqueirão e Serra Azul foram dadas por Ademar Geraldo Pereira César, agricultor que se instalou em fins da década de 1960 em terras Nambiquara. Este seringalista “[...] fez roça grande de café no interior da Reserva, e denominou esta localidade de Boqueirão. Mas, a FUNAI colocou ele para fora e perdeu quase tudo. Alguma coisa nós trocamos com civilizado e outra nós usamos mesmo. Desde este tempo que Nambiquara começou a beber café”²⁸⁶.

A aldeia Barro Branco era o local da casa de Estevão Halotesu e de Tereza Sawentesu, um casal sem filhos, *sanelakosu* e *kanetawasú*, que se transferiu no ano de 2005

²⁸⁵ MAUSS, Marcel. Idem, p. 428.

²⁸⁶ Zezinho Halotesu, Buritizal do Zezinho, 28.02.2006. Entrevista.

para a antiga aldeia Serra Azul²⁸⁷, em virtude da grande incidência de onças pintadas, *yanalatasu*, nos arredores de sua casa. Mesmo cercadas em tocaias e enfrentamentos, a fim de abatê-las com sua espingarda, *hukxëntsu*, e com o auxílio de sua matilha, não conseguiu se ver livre delas. Contudo, a roça aí localizada abastece sua nova morada.

Estevão nasceu na aldeia *Wanekwilanekisu*, localizada na Terra Indígena Tirecatinga²⁸⁸. É um índio muito trabalhador, cômico dos atributos de um homem Nambiquara: atividades voltadas à caça (arco, flechas e espingarda), pesca (flecha arpão, timbó²⁸⁹ e anzol), coleta e agricultura, esta última, a que mais ocupa seu tempo. Além do trabalho voltado à produção de alimentos, dedica-se ao fabrico de artefatos – principalmente o arco e flecha da palmeira Paxiubinha, *kayisakatsu*, matéria-prima muito

²⁸⁷ Em relação ao nome Serra Azul, o seringalista Ademar Geraldo Pereira César encantou-se com a coloração azul, ao avistar de longe, uma área elevada que conheceu ao abrir as trilhas nas matas que levavam às frondosas seringueiras, no interior do território indígena. Dentre o complexo aldeão atual, a aldeia Serra Azul figura como uma das mais antigas do cerrado. Desidério Aytai afirma que foi criada em 1958, e que os “[...] índios chegaram do sul de uma aldeia que fica a meia hora de distância”. AYTAI, Desidério. Apontamentos sobre o dualismo econômico dos índios Nambikwara. In: *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*. Paulínia, n. 15, 1981, p. 23. Durante as décadas de 1960 e 1970, abrigou integrantes do grupo Halotesu. Seus moradores migraram para a Branca e Juína. Foi, por vários anos, o local onde os linguistas do SIL edificaram sua casa. A existência de cemitério e capoeira, mato que nasce após as derrubadas da floresta virgem, faz com que receba, com frequência, a visita dos índios.

²⁸⁸ O antigo território dos Halotesu, grupo Nambiquara da Chapada dos Parecis estendia-se pelas cabeceiras e matas dos rios Guaporé, Sararé, Galera e Branco. No início do século XX, representantes desse grupo que habitavam as aldeias próximas ao rio Buriti manteve contato com os membros da Estação Telegráfica de Utiariti. Em fins de 1950 os índios se aglomeraram em uma única aldeia e, em 1970, se deslocaram para a aldeia Tirecatinga, às margens do córrego Tirecatinga, afluente da margem direita do rio Buriti. Devido à intensificação da ocupação dessa área por não-indígenas, no final da década de 1970, a FUNAI ressaltou a necessidade da criação da Terra Indígena Tirecatinga, com uma área de 138.000ha. Entretanto, em 1983, o Grupo Técnico interministerial pronunciou a redução da superfície proposta inicialmente, para uma de 132.000ha, em virtude da existência de benfeitorias tituladas pelo governo do Estado de Mato Grosso. O Decreto n. 89.260, de 28.12.83, declarou a terra como de posse permanente dos índios, com superfície de 132.000ha e, no mesmo ano, foi demarcada. Somente em 1985 foi registrada no Cartório de Registro de Imóveis de Diamantino e no S-SPU, em 1987. O Decreto n. 291, de 29.10.91, homologou a terra demarcada, hoje situada no município de Sapezal.

²⁸⁹ O timbó contém um suco tóxico que os Nambiquara usam para asfixiar os peixes. O cipó é colhido nas matas de galeria e levado às margens dos córregos onde esta prática será aplicada. Batido diversas vezes com um pedaço de pau, logo é atirado na água, deixando-a levemente leitosa e seu oxigênio é sensivelmente diminuído. Pouco tempo depois notam-se os peixes afetados pelo efeito do veneno, quando começam a boiar. As mulheres entram no córrego para pegá-los com as próprias mãos e jogam-nos em seus cestos-cargueiros às costas. Os homens também capturam os peixes entorpecidos com seus arcos e flechas ou arpões. Fiorini registra que grupos Nambiquara do Vale do Guaporé emitem “[...] trinados labiais que deixavam claro que esta atividade era algo mais do que uma simples atividade econômica. Estes trinados revelavam a associação entre o timbó e a força xamânica, poder que era invocado para se reverter o fluxo natural dos peixes no Paukalahrahjãusu, isto é, rio acima, produzido todo ano pela piracema”. Ver FIORINI, Marcelo. *Terra Indígena Paukalahrahjãusu ou Piscina*. Laudo antropológico e relatório de identificação de delimitação. Fundação Nacional do Índio. Brasília, 2002, p. 47.

apreciada, cesto-cargueiro, manutenção da casa, da bicicleta e da espingarda. Associadas a essas atribuições, Estevão acumula a posição de pajé, *wanintesu*, distanciando-se do jeito de ser de muitos deles, já que diante de tantos encargos do mundo espiritual, ficam impossibilitados de dedicar grande parte de seu tempo às atividades que os homens normalmente exercem.

Contudo, observa Lévi-Strauss que a maioria dos grupos “[...] tinha um chefe civil e um feiticeiro, cuja atividade cotidiana em nada se distinguia da dos outros homens do grupo: caça, pesca, trabalhos artesanais”²⁹⁰. Estevão foi casado com Susana, irmã de Teresa, sua atual esposa. Desse primeiro casamento teve um filho, Arnaldo. Seu veículo, uma bicicleta²⁹¹, favorece a visita em diversas aldeias, dentre elas, a Central, onde está grande parcela da população Nambiquara.

A aldeia Barro Branco, que conta com um cemitério²⁹², foi a morada de Estevão, mesmo que passasse certos períodos do ano na aldeia Branca, em virtude de suas duas irmãs aí residirem. Por estar próxima uma da outra e por existir fortes laços de parentescos, tanto os produtos de origem vegetal, quanto animal são repartidos entre eles, pois o líder da aldeia Branca, Fuado Sawentesu, é casado com as duas únicas irmãs de Estevão. Entre os Nambiquara, a prática da poligamia é encontrada somente entre os homens²⁹³. Em geral é exercida por líderes de aldeias. Entretanto, raros são estes casos, pois gera ao esposo um empreendimento excessivo de trabalho, a fim de que possa oferecer uma vida de conforto e fartura alimentar à família.

²⁹⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*. Tradução Chaim Samuel Katz e Eginard Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 196 (Biblioteca Tempo Universitário, 7).

²⁹¹ A bicicleta tem sido um veículo muito utilizado pelos homens Nambiquara. As mulheres utilizam-na viajando na garupa. O conhecimento que os homens têm em relação ao funcionamento da bicicleta sempre chama atenção. Conhecem os seus princípios mecânicos, estrutura e funcionamento. Exímios mecânicos, num processo investigativo, são capazes de desmontar e montar uma bicicleta com grande destreza.

²⁹² As aldeias que contam com a presença de cemitérios indicam que, mesmo que seus moradores a abandonem, passados alguns anos, será, com constância, visitada, em especial, por entes familiares próximos. Mané Manduca disse que “[...] os cemitérios nunca são abandonados. Sempre há espíritos em torno deles. Os cemitérios têm uma ligação: cemitério da aldeia com a Montanha Sagrada”. Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2005, Entrevista.

²⁹³ Casos de poligamia entre os Nambiquara são comumente aqueles denominados por bigamia sororal, ou seja, casamento simultâneo de um homem com duas irmãs.

Estabelecida próxima ao córrego Serra Azul, afluente do Juína, a aldeia Branca está sob a liderança de Fuado Sawentesu²⁹⁴, há muitos anos, e compreende um grupo de aproximadamente 34 pessoas. A arquitetura das casas habitacionais segue o padrão das cidades vizinhas, com duas águas, edificadas com pranchas de madeira e cobertas com telha de amianto. Algumas delas não possuem divisórias internas, com poucas ou, às vezes, nenhuma janela, e sempre de chão batido. O fogo, *hanxesu*, continua a ser aceso em seu interior, utilizado para cozinhar, aquecer, afugentar insetos e iluminar o ambiente durante à noite, mesmo que não haja ninguém acordado. Em raras ocasiões o fogo da casa é apagado. Deixá-lo aceso é muito prático, pois a qualquer hora pode ser utilizado para o cozimento de alimentos e iluminação do ambiente, pois os Nambiquara não gostam de escuro.

A aldeia, *sxijensu*, é o espaço que consagra o reconhecimento de uma forma específica de organização coletiva. O número de residências edificadas conforme os padrões culturais dos Nambiquara está relacionado à quantidade de moradores que a compõem. A casa, *sxisu*, é a unidade familiar, onde são produzidas inúmeras das “artes de fazer” e o jeito de ser de cada um, respeitado por todos. Grande parte das residências é ocupada por apenas uma família, conforme seus costumes. Sobre a *sxisu*, Roquette-Pinto relata que “[...] nas aldeias encontra-se a morada fixa, definitiva; mas além dessa habitação-domicílio, usam ainda os Nambikuáras um tipo de habitação-provisória que levantam rapidamente, onde quer que se encontrem à hora de anoitecer”²⁹⁵.

As casas se apresentam nas formas elíptica, *sxitaiwakalindsu*, e semi-esférica, *sxihnetāutāukalisu*, esta última, semelhante ao formato da moradia dos esquimós, iglu, habitantes das regiões polares, edificada com blocos de neve endurecida. Além do cesto-cargueiro, *hatisu*, que também é utilizado como recipiente para a guarda de objetos pessoais, o trançado das paredes das casas tradicionais pode ser utilizado para a guarda de diversos objetos, até mesmo remédios industrializados. Uma espécie de palmeira de guariroba, *kwalinantsu* ou *kulanekisu*, é utilizada tanto na cobertura da armação da casa quanto na confecção de alguns artefatos como, por exemplo, o abano, *kwhxēkisu*.

²⁹⁴ Inspirado em um nome de um seringueiro que esteve entre os Nambiquara da Chapada dos Parecis, na década de 1940.

²⁹⁵ ROQUETTE-PINTO, Edgard. *Rondônia*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1919, p. 221.

Jaime Halotesu e Eutímio Kithãulhu relatam que há “[...] também a da palmeira da bacaba, *wendnautsu*, que dá no cerrado ou no mato baixo, grosso; anajá, *alukwailikanantsu*, tipo de babaçu que serve para fazer esteira de menina-moça, *kwhesu*, como a palha do buriti”²⁹⁶. Mesmo que caracterizada por ser um recurso natural muito abundante, a palmeira da guariroba cresce no cerrado espaçadamente, o que dificulta a coleta das palmas. Homens, mulheres, adolescentes e crianças coletam-na em grandes quantidades com o fim de cobrir a armação da casa. Uma a uma, a palma é atada pelo pecíolo, de modo a sobrepor parte da anterior. A colocação começa pela base e avança rumo ao topo da armação. Cada nova camada deve garantir uma boa vedação, o que proporciona ao ambiente certo frescor, além de proteger seus moradores do vento e da chuva. Lembra, ainda, que os brotos dessa palmeira são comumente utilizados na confecção de abanos, *kwhxēkisu*, assim como o coco da guariroba, quando seco e sem a semente, transforma-se em chocalho para distrair bebês, *yaiyaikxēhsu*, quando agitado com uma das mãos, produzindo sons.

Distante dos córregos e rios, a disposição das casas aparentemente obedece à passagem da estrada que dá acesso à aldeia Branca. Um dos moradores dessa aldeia, Reginaldo Sawentesu e sua primeira esposa possuíam uma casa de palha, de formato elíptico, e outra de madeira, de duas águas, com uma janela e divisões internas, com apenas uma porta de frente para o pátio. O casal dormia em um tablado de madeira, forrado com cobertores. O mesmo fogo que aquecia o ambiente também servia para cozinhar os alimentos. No final de uma das tardes, enquanto nuvens densas e escuras modificavam as matizes azuis do céu, Reginaldo e a esposa conversavam apreensivos. Após alguns minutos resolveram que passariam a tempestade na casa de palha, considerada por eles a mais segura. Em sua concepção, a casa de madeira era muito perigosa, pois acreditavam que atraía raios. Pouco tempo depois, a chuva caiu torrencialmente, acompanhada da repetição ribombada dos trovões, *halukijalosus*²⁹⁷, muito temidos pelos Nambiquara, pois representam uma entidade espiritual. Vez por outra, os risos do casal ocupavam o espaço da casa, ao

²⁹⁶ Jaime Halotesu e Eutímio Kithãulhu, Cuiabá, 10.10.2007. Entrevista.

²⁹⁷ Segundo informações de Mané Manduca e José Baixo, para um *wanintesu* Kithãulhu, o trovão é um espírito e representa a alma, ou de uma pessoa viva ou morta, de alguém que sai e vai levar notícia para outra aldeia.

sentirem a água gotejar em seu leito. Quando a chuva diminuiu e o barulho dos trovões se distanciou, retornou à casa de madeira, onde passou o restante da noite.

Pode uma família possuir duas casas numa mesma aldeia, uma ao lado da outra: a de palha, de dimensões menores, e a de madeira, semelhante à dos kwajantisu que moram nas áreas de entorno, principalmente. A casa de madeira não oferece ventilação adequada, o que a torna seu interior muito quente, em decorrência da matéria-prima empregada. A telha de amianto armazena calor em demasia e torna o ambiente, no período da seca, insuportável durante o dia. Além disso, a fumaça das fogueiras permanece no recinto, sem saída adequada, mas oferece as vantagens de não acumular insetos e durar mais tempo. A cobertura de palha, se abundante, pode chegar a um, no máximo, dois anos, se feito com esmero. Também é notada a presença de casas mistas, que mesclam palhas com materiais beneficiados. Entretanto, o índio proprietário de uma casa feita com material industrializado possui uma posição diferenciada, de destaque, que lhe traz um sinal de distinção e de prestígio em relação àquele que possui apenas a casa de palha. Por outro lado, preservar a residência conforme as costumes estabelecidos representa, para os próprios Nambiquara, aquele índio que gosta de viver como no “tempo de antigamente”, ou, no dizer de Orivaldo Halotesu, “um bugre”²⁹⁸.

A aldeia Branca, como algumas, perdeu o formato circular em decorrência da intervenção dos agentes de contato, em especial, dos missionários, que procuraram tornar mais semelhantes às técnicas de construção das vilas e cidades. O espaço destinado aos sepultamentos, nesses casos, dá-se à frente da casa, no pátio individual. Price relata que na aldeia Camararé, do grupo Kithãulhu, o missionário Dudley Kinsmans²⁹⁹ tentou acabar com o pátio central.

Disse uma vez que as casas lá estavam estranhamente colocadas para uma aldeia Nambiquara e me disseram que Kinsmans encorajou as pessoas a construir suas casas em linhas retas, “como na cidade”. Parece que ele tinha uma clara compreensão da importância ritual do terreiro. [...] Em

²⁹⁸ O termo bugre, empregado de forma pejorativa tanto pelos agentes de contato quanto pelos índios Nambiquara, consiste em uma designação genérica dada ao índio bravo, guerreiro, arredo e que não se interessam pelos saberes dos não-indígenas.

²⁹⁹ Dudley Kinsmans, conforme informação de Orivaldo Halotesu, é o missionário conhecido por “Parente”, que proibiu os Kithãulhu de usarem seus nomes de batismo, seus adornos e festejarem seus rituais. Passou a ser chamado de Parente pelos índios porque costumava dirigir-se a todos como “meus parentes”.

uma carta enviada aos patrocinadores, em 1963, os Kinsmans escreveram: eles (os índios) querem casas com telhados de zinco e com dois andares, e querem que Dudley os ajude a conseguir suas casas quadradas em filas iguais³⁰⁰.

Os espaços da memória, *sxiyensu* (*sxi* = casa; *yensu* = rosto), são concebidos como uma evocação ao tempo pretérito dos mitos Nambiquara, onde homens, mulheres, jovens e crianças, com seus modos de viver, incorporam ao território onde habitam seu saber, sentir e pensar. Mané Manduca explica a relação entre a memória, as “histórias de antigamente” e a casa. Esta congrega em um mesmo espaço as “artes de fazer”, a elaboração das práticas culturais. Para ele, igual processo se dá na mente, na cabeça, *nekisu*, representada na mitologia por uma cabaça, que possibilita a comunicação. A casa é o cenário privilegiado, com as coisas e o outro, processo semelhante ao que ocorre na cabeça.

A casa é a mesma coisa. Dentro da casa tem várias coisas. Cada coisa que tem dentro da casa tem história, vai longe. Para o Nambiquara, é a cabeça dele onde funciona. É aonde ele pára, discuti, conversa. Casa da memória. Na verdade, a casa Nambiquara, antigamente, Nambiquara não tinha, no início do mundo Nambiquara, e raramente não tinha chuva. Da onde que foi ter a preocupação de ter a casa? Foi o pajé³⁰¹.

Na aldeia, *sxiyensu*, entendida como espaço da memória, está edificado o conjunto de casas. É o lugar habitado e percebido pelos Nambiquara e simboliza um território cultural, elaborado com materiais da memória coletiva, recebido como herança do passado e reelaborado com as práticas do presente. Nesse sentido, o tempo e a memória, numa espécie de embate, entrecruzam-se para ressignificá-las.

³⁰⁰ Na versão original: “[...] tried to do away with their plaza. I remarked one day that the houses were rather strangely placed, for a Nambiquara village, and was told that Kinsman had encouraged the people to build their houses in straight lines, ‘just live in the city’. [...] In a newsletter sent to supporters in 1963, the Kinsmans wrote, they [the Indians] want homes with zinc roofs, and two stores, and want Dudley to help them get their houses square and in even rows.” PRICE, Paul David. *Nambiquara society*. Thesis (For the degree of Doctor of Philosophy). Department of Anthropology, Faculty of the Division of the Social Sciences. Chicago, Illinois, 1972, p. 145-146. (Tradução livre realizada por Anna Maria Ribeiro F. M. Costa e Odila Watzel).

³⁰¹ Mané Manduca, Cuiabá, 23.03.2007. Entrevista.

Há na aldeia Branca, além das casas dos índios, a residência do Sr. Fernando e da Sra. Angelita, casal de missionários³⁰² da Associação Lingüística Evangélica Missionária (ALEM), indicado pelos lingüistas-missionários Menno e sua esposa Bárbara Kroeker, do SIL. O grupo populacional dessa aldeia sempre mostrou hospitalidade ao receber esses religiosos, que chegaram ao território Nambiquara no início da década de 1960. O missionário, que também é enfermeiro, segundo informações de Fuado Sawentesu, pretende implantar uma escola na aldeia Cabeceira, já que a aldeia Branca possui um professor contratado pela prefeitura de Comodoro, o Aroldo Halotesu, casado com Ermitã, filha de Fuado.

Este último, sempre que indagado por que ele, sua família e os demais moradores permitem a presença de integrantes de missões religiosas em sua aldeia, responde que são todos ali favorecidos por socializarem o espaço com os missionários, principalmente porque oferecem aos índios a necessária atenção farmacêutica, ministrando medicamentos curativos a determinadas doenças e também por possuírem um veículo que os leva à cidade próxima, caso necessitem de atendimento médico especializado e urgente. Fuado externa que seu interesse em relação aos missionários não se liga às suas convicções religiosas, mas aponta para a possibilidade da aldeia ter vantagens materiais com sua presença. Com frequência, o líder queixa-se que a FUNAI não disponibiliza viatura e que permitiu a transferência do atendimento à FUNASA e que dificilmente presta serviços à sua aldeia.

Há várias décadas Fuado exerce a liderança de seu grupo. Sério, de pouca fala, nasceu na aldeia *Khulitekisu*, integrante do grupo Sawentesu, e com seus quase sessenta anos raramente deixa sua aldeia para ir à cidade de Comodoro, um dos municípios contíguos à Terra Indígena Nambikwara e bastante freqüentado por aqueles índios, moradores das aldeias mais próximas à BR-364, Novo Chefão e Cabeceira, principalmente. Fuado acumula qualidades imprescindíveis de líder: prestígio, aptidão, sabedoria e generosidade, condições essenciais para que um indivíduo do sexo masculino possa estar à frente de um grupo. Demonstra um extremo cuidado hortícola e se gaba por ter várias espécies de mandiocas em suas roças, até mesmo, de outros povos indígenas.

³⁰² Em dezembro de 2007, Jaime Halotesu informou que o casal de missionários tem intenção de mudar-se para a aldeia Central. O missionário pretende assumir a escola da aldeia, em virtude de as duas professoras contratadas pela Secretaria de Educação terem deixado o estabelecimento.

O destino da aldeia está intimamente ligado ao seu líder, *wakxên Yahlosu*, que nunca dá ordem aos demais moradores, não eleva a voz quando a eles se dirige: ele depende da sua habilidade em manejar a rede de relações sociais que o constitui, da iniciativa, da capacidade de administrar as atividades rotineiras, de persuadir e mediar situações com o domínio da palavra. Deve ser exaltada principalmente a sua generosidade na distribuição e redistribuição de alimentos e bebidas aos moradores e visitantes, assim como também o seu conhecimento dos rituais, do conjunto das práticas culturais, sem que deva ser tomada atitude autoritária. O espírito da liderança consiste em uma situação transitória, ou seja, não necessariamente será exercida por um determinado líder até seu falecimento. Ele tem a faculdade de aceitar ou não a indicação de seu grupo, ou mesmo de rechaçá-la, por qualquer razão. Além disso, membros do grupo poderão destituir um líder, ao demonstrar descaso às suas considerações, não se importando com seu discurso.

Roquette-Pinto apresentou poucas informações sobre a liderança entre os grupos Nambiquara que visitou, mas que de certa forma, refletiu indícios sobre essa figura:

Não tem chefes definidos. Alguns, que os tropeiros costumam chamar de chefes, são apenas indivíduos mais influentes, aos quais os outros atendem muitas vezes. [...] Já entre os *Tagnanis* e *Tauitês* existem chefes temporais, perfeitamente bem definidos. Um se distinguia porque andava sem um enfeite. Efetivamente, ele mandava e todos obedeciam. Tinha três mulheres³⁰³.

Também em referência à liderança entre os Nambiquara, Lévi-Strauss, apontou que:

Não existe estrutura social mais frágil e efêmera do que o bando Nambiquara. Se o chefe parece exigente demais, se reivindica para si mesmo mulheres demais ou se é incapaz de dar uma solução satisfatória ao problema do abastecimento em época de penúria, surgirá o descontentamento. Indivíduos ou famílias inteiras se separarão do grupo e irão se juntar a outro bando que goze de melhor reputação. Pode ser que esse bando tenha uma alimentação mais abundante, graças à descoberta de novos terrenos de caça ou de colheita, ou que tenha se enriquecido de enfeites e de instrumentos pelas trocas comerciais com grupos vizinhos, ou até que tenha se tornado mais poderoso depois de uma expedição vitoriosa. Chegará um dia em que o chefe se verá à frente de um grupo reduzido demais para enfrentar as dificuldades cotidianas e para proteger suas mulheres da cobiça dos forasteiros. Nesse caso, o único remédio será

³⁰³ ROQUETTE-PINTO, Edgar. *Rondônia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919, p. 262-263.

largar o comando e aderir, com seus derradeiros companheiros, a uma facção mais feliz. Portanto, vê-se que a estrutura social nambiquara vive num estado fluido. O bando se forma e se desorganiza, cresce e desaparece³⁰⁴.

Price, após apresentar sua tese de doutorado, “The Nambiquara”, escreveu um artigo sobre o tema da liderança entre esses índios. Em “Nambiquara leadership”, afirmou que:

O líder deve ser um iniciador (*asiy'autyalhósú*; literalmente, “ele é a base das coisas”). No pensamento Nambiquara, os processos começam de “baixo” e continuam até que eles terminem “vindo para a cabeça” (*nekkison-*). Assim, o líder inicia estando “na base”, em contraste com os líderes de muitas sociedades, cuja autoridade procede estar “no topo”. O líder Nambiquara inicia discussões de questões que são importantes para a comunidade. Ao influenciar as decisões através de sua sabedoria, ele tenta trazer o grupo a um consenso, sem o qual a ação comum seria impossível. O líder também dá um passo à frente e representa a sua aldeia ao lidar com outros grupos. [...] O fato de que o líder deve ser um trabalhador (*aulinasú*), implica que ele não apenas diz para outras pessoas o que fazer, mas ele também as faz. Idealmente, ele deve ser um bom caçador e um bom agricultor. [...] Ser grande e forte (*káin-*) ajudam um homem a ser trabalhador e ser um trabalhador significa que um homem terá muito a compartilhar com os seus seguidores, uma vez que um trabalhador grande e forte pode ser generoso. Para os Nambiquara – como para os Parintintin –, a generosidade não é uma virtude, mas uma condição necessária da humanidade³⁰⁵.

³⁰⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Tradução Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 290.

³⁰⁵ Na versão original, lê-se: The leader should be an initiator (*asiy'autyalhósú*; literally, ‘he who is at the bottom o things’). In Nambiquara thought, processes start from the “bottom” and continue until they finish by “coming to a head” (*nekkison-*). Thus, the leader initiates by being “at the bottom”, in contrast to the leaders of many societies whose authority proceeds from their being “at the top”. The Nambiquara leader initiates discussions of matters that are important to the community. By Nambiquara leader initiates discussions of matters that are important to the community. By influencing decisions through his wisdom, he attempts to bring about a group consensus, without which communal action would be impossible. The leader also steps forward and represents his village in dealings with other groups. [...] Being big and strong (*káin-*) helps a man to be a worker, and being a worker means that a man will have much to share with his followers, since a big, strong worker cm be generous. For Nambiquara – as for the Parintintin – generosity is not a virtue, but a necessary condition of mankind”. PRICE, Paul David. Nambiquara leadership. *American ethnologist society*, n. 8 (4), nov., 1981, p. 693-694. (Tradução livre realizada por Anna Maria Ribeiro f. M. Costa e Odila Watzel).

E complementou Price: “[...] não há uma palavra especificamente para indicar a generosidade. Existe, entretanto, para seu inverso, *al’i*, mesquinhez”³⁰⁶. A falta de generosidade é depreciada pelos Nambiquara e o avarento, *hxikxãu*, não tem lugar na aldeia. Por ser inerente ao seu modo de vida, seria um pleonasmo afirmar que eles são generosos. Para ter condições de compartilhar, o líder de uma aldeia precisa ser um exemplo de generosidade, concretizada nas suas práticas diárias, na produção de grande quantidade de alimento. A roça de um líder não existe somente para atender as necessidades de sua família, mas as do grupo que está à sua frente. Junto as qualidades de iniciador, trabalhador, forte, generoso deve estar a de ser um homem alegre. Homens são alegres, *kalih-*, enquanto as mulheres são resmungonas, *ĩyxaih-*, costumam dizer os Nambiquara, à frente delas, já esperando suas reações.

Fuado, em diversas tentativas, mostra interesse em deixar a liderança do grupo, em virtude dos conflitos internos ocasionados por situações correlacionadas ao contato com os *kwajantisu*, a exemplo da ingestão de bebida alcoólica por alguns jovens. Pelo fato de ser muito respeitado, a concretização dessa vontade indicaria, certamente, uma grande perda para os grupos do Cerrado, pois sua liderança, por vezes também hereditária, está em consonância com os requisitos necessários ao seu exercício, conforme as regras dessa sociedade.

Casou-se com Eunice e Sofia, irmãs Halotesu, com as quais tem seis filhos. A escolha de mulheres é tanto o resultado da estratégia política do líder, como um meio para executar os próprios empreendimentos. Os filhos solteiros ainda se encontram na aldeia Branca; os casados residem com os pais das esposas, em aldeias distintas; Ermita, a única moça da família, filha de Sofia e casada com Aroldo, um Halotesu da Terra Indígena Tirecatinga, permanece na aldeia Branca. Natan, irmão de Fuado, e seus sobrinhos Evaristo e Osvaldino concluíram o ensino fundamental na Escola da South America Indian Mission, Ami, localizada na rodovia MT-251, que liga Cuiabá ao município de Chapada dos Guimarães. Os demais matriculados, Fátima Kithãulhu, esposa de Natan Sawentesu, Ivo Halotesu e Flávio Sawentesu, não finalizaram o curso.

³⁰⁶ No original, lê-se “[...] there is no word for it; there is only a word for its absense, stinginess (*al’i*)”. PRICE, David. Idem, p. 694 (Tradução livre realizada por Anna Maria Ribeiro F. M. Costa e Odila Watzel).

A população da aldeia Branca se caracteriza por ser uma das mais oscilantes. Além dos visitantes esporádicos, existem famílias compostas por parentes próximos de Fuado, que permanecem aí por muito mais tempo. A capacidade de um chefe de família coligar à sua volta um grupo de parentes e aliados passíveis de se envolver em alianças, significa uma hospitalidade constante, devendo dispor de um suporte de mulheres indispensáveis às alianças. A grandiosidade do homem se mede pelo tamanho de suas roças, fartura de carne, pela dimensão de sua casa e pelo zelo por suas esposas, elementos que contribuem para a sua capacidade de acolher muitos visitantes, em quaisquer situações.

Fazem parte da aldeia Branca, periodicamente, Milton e Júlia, casados há vários anos, e que não têm filhos. Nasceram na antiga aldeia Juína e Bacaiuval, respectivamente, ambas com cemitério, e a última fora dos limites oficiais da Terra Indígena Nambikwara. Possuem uma casa de madeira e telhas de amianto, localizada um pouco distante de Fuado. Junto ao casal Halotesu mora Rondon, pai de Júlia, um pajé, *wanintesu*, nascido por volta de 1920, e que, mesmo com idade avançada, participa de rituais de cura, auxiliado, algumas vezes, por Milton, também um *wanintesu*.

A população das aldeias é variável, principalmente quando acontecem casamentos exógamos. Essas uniões têm grande importância na sociedade Nambiquara. Antes do contato com os *kwajantisu*, a união entre um homem e uma mulher realizava-se principalmente entre membros de um mesmo grupo. Entretanto, com a depopulação, decorrente das epidemias de gripe e sarampo, muitos grupos quase chegaram à extinção e, conseqüentemente, os levaram à união matrimonial fora do grupo.

Reginaldo Sawentesu, nascido da antiga aldeia *Wasakokayensu*, também passa a residir na aldeia Branca quando seu filho Paulo César Sawentesu chega de Kithãulhu, em visita, com sua família. Por ser sua esposa uma Kithãulhu, moram próximos aos seus sogros. Com Evelina, possui seis filhas e, por isso é considerado um homem rico, pois, quando casadas, não deixarão a casa dos pais. Ao contrário, Paulo César acolherá seus respectivos genros, *sãnxelhu*, o que significa que terá muitos braços para o trabalho nas atividades agrícolas, na coleta, na caça e na pesca. Os índios, volta e meia, em tom de brincadeira, dizem que ele não precisa do FUNRURAL, pois daqui a poucos anos poderá se aposentar por conta própria. Ele sorri largamente.

Por receber visitantes com constância e, ainda, moradores esporádicos, a aldeia Branca é servida por várias roças, de tamanho avantajado e com uma boa diversificação de vegetais comestíveis, a fim de que possa ser uma excelente anfitriã e garantir uma pousada satisfatória. Os homens que visitam a aldeia e dispõem da sua produção agrícola são convidados a incorporar-se aos trabalhos de derrubada, queima e plantio.

O mesmo se dá com o grupo da aldeia Boqueirão, liderado por Daniel Wakalitesu, parente de Júlio Katukolusu, falecido em 1962. É composta por moradores que se transferiram para as aldeias Central e Buritizal e que aí permanecem temporariamente, por ocasião dos trabalhos agrícolas. Nessa aldeia há também a presença de um cemitério, o que significa que os familiares do falecido periodicamente a visitam. A mudança da população de Boqueirão, formada por representantes Wakalitesu e Halotesu, com duas famílias nucleares³⁰⁷, deu-se, principalmente, em virtude dos benefícios encontrados na aldeia Central (viatura, escola, moradia do Chefe de Posto, motor gerador e caixa d'água).

A aldeia Buritizal, liderada por Zezinho Halotesu, é formada por apenas uma casa, erigida em formato elíptico, com duas entradas, uma em cada extremidade. Esta casa abriga a família nuclear de Zezinho, sua esposa Tereza Evelina, seu filho mais velho Irineu, deficiente físico, *wēkulatisu*, sua filha caçula Florzinha que, à época, estava prestes a ganhar bebê, casada com Daniel, um índio de aproximadamente sessenta anos, do grupo Wakalitesu, além de sua neta. Em uma de minhas viagens de campo, hospedei-me nessa casa. Ao anoitecer, quando nos preparávamos para deitar, Daniel vedou uma das portas com um lençol de textura bem desgastada pelo uso constante, a que estava próxima ao local onde eu dormiria. Após observar o fogo aceso no interior da casa e, ao seu lado, um provimento de lenha suficiente para arder até o amanhecer, perguntei-lhe se as noites estavam muito frias. Ele disse-me que não e que a casa coberta com palhas de guariroba, *kwalinantsu* ou *kulalantsu*, com a fogueira ao centro, seria suficiente para nos aquecer. Insatisfeita com a resposta, direcionei a pergunta ao uso do lençol. Respondeu-me que uma anta, *alūsu*, inofensiva, quase todas as noites, entrava na casa e remexia nos objetos. Para que eu não me assustasse com sua chegada, achou conveniente vedar a entrada com o

³⁰⁷ Entende-se por família nuclear ou elementar aquela “[...] formada essencialmente por um homem, a sua esposa e os seus filhos”. AUGÉ, Marc (Dir.). *Os domínios do parentesco (Filiação, aliança patrimonial, residência)*. Tradução Ana Maria Bessa. Lisboa: Edições 70, 1978, p. 49 (Perspectivas do Homem: as culturas, as sociedades).

lençol. Aos poucos, a conversa foi se dissipando até que todos adormeceram. Fiquei ainda um bom tempo, deitada, com olhar em direção à abertura da casa, à espreita da anta que, felizmente, não apareceu.

A aldeia Central, anteriormente denominada aldeia da Gleba, *Hukayaujensu*, é uma das mais populosas. Além das casas residenciais e daquelas destinadas aos rituais masculino da flauta sagrada e de iniciação à puberdade feminina encontram-se a residência do Chefe de Posto, contratado pela FUNAI e duas casas destinadas às visitas da FUNASA e à moradia dos professores da rede municipal de Comodoro. Também conta com motor gerador, abastecimento de água, com caixa d'água e três torneiras distribuídas em locais centrais, a fim de atender às diversas casas dos índios. Dista trinta quilômetros aproximadamente da BR-364, o que dificulta o atendimento médico prestado pela equipe da FUNASA, especialmente no período das águas, quando as estradas vicinais que ligam uma aldeia a outra sofrem danos causados pela constância das chuvas, impossibilitando o tráfego de veículos.

Diversos aspectos são observados pelos índios para a abertura de uma nova aldeia: lugar de origem do grupo, terra propícia à agricultura, relativa fartura de animais de caça, bem como certa proximidade da água³⁰⁸. Estes critérios são associados aos benefícios advindos com o contato com o mundo dos não-índigenas. Morar bem, no entendimento dos índios, implica em fazer parte de uma aldeia que oferece condições necessárias à sobrevivência física e cultural. Aquela família que, por escolha, decide se instalar distante dos benefícios trazidos pelo contato, é também considerada como família de “índio bugre”.

Longe, na concepção do Nambiquara, significa um espaço inóspito, inapropriado à abertura de uma aldeia, além de exprimir aversão, afastamento daquilo que é considerado habitável e adequado à presença humana. Mesmo aquela aldeia que usufrui de terra fértil destinada à agricultura, água límpida disponível a pouca distância das casas e ter uma área favorável à atividade da caça, não são, como outrora, as únicas condições necessárias à abertura de uma nova aldeia.

³⁰⁸ Os grupos Nambiquara do Cerrado têm uma grande preferência em edificar suas aldeias um pouco distantes dos córregos, a fim de ficarem protegidos de animais à procura de água, bem como dos seres sobrenaturais que habitam as matas de galeria.

Para muitos Nambiquara, uma aldeia em que a caixa d'água passa a fazer parte do cenário, como a casa de madeira, *hiakaloẽnsu*, com portas, janelas, quiçá divisões internas, com cobertura de telha de amianto e a tralha doméstica composta de cobertores, colchões, painéis de alumínio, pratos, colheres e facas e, se possível, uma bicicleta à frente da casa, indica que seus hábitos estão em mudança, e para melhor.

A introdução dessas inovações dá-se com certa frequência, desde o início do século XX, com a instalação das Linhas de Telégrafo e a implantação dos Postos Telegráficos. Os Nambiquara passaram a usar produtos industrializados, como ferramentas (principalmente o machado de ferro) e roupas, o que veio a desencadear um vínculo de dependência que, paulatinamente, os enlaçaram na economia de mercado. Alguns artefatos, em especial o machado de pedra e os utensílios de barro, foram substituídos por similares de ferro e alumínio, respectivamente, e a cada vez que o contato os não-indígenas continua mantendo certa regularidade, a dependência de mercadorias industrializadas se torna cada vez mais forte. O estudo de Carmen Junqueira em referência ao contato dos índios Kamaiurá, do grupo Aruak, do alto rio Xingu, em Mato Grosso, com a sociedade não-indígena, registra que a memória dos

[...] mais idosos guarda a lembrança que receberam de seus antepassados, dos tempos anteriores à chegada do metal, época de trabalho duro, quando os homens com utensílios de pedra sofriam para derrubar uma simples árvore. Com a chegada o machado de metal, o trabalho tornou-se mais produtivo, permitindo a redução do tempo gasto na abertura e no cultivo das roças e, ainda assim, um aumento considerável da produção. Passou-se, então, a trabalhar menos e a consumir mais, aumentando o tempo livre para outras atividades³⁰⁹.

Desde os primeiros contatos com os membros da sociedade não-indígena, diferentes costumes foram percebidos pelos índios. Pouco a pouco notam que possuem uma tecnologia diferente daquela dos seus novos vizinhos e que, de certa maneira, pelo menos entre os grupos do cerrado, os faz dependentes deles, já que a posse de determinados instrumentos e produtos industriais passaram a fazer parte do seu cotidiano. Hoje em dia os Nambiquara não podem imaginar uma vida feliz sem o usufruto da tecnologia industrial.

³⁰⁹ JUNQUEIRA, Carmen. Dinâmica cultural. In: *Revista de Estudos e Pesquisas*. Brasília: FUNAI/CGEP/CGDOC, v. 1, n. 1, 2004, p. 237.

Armas de fogo, machados de aço, facões, limas, agulhas, anzóis, linhas de algodão e sintéticas, painéis de alumínio, talheres (raramente o garfo), tecidos, roupas, cobertores (não somente para se protegerem do frio e insetos, mas que servem para forrar o chão para dormir), colchões, calçados, principalmente “bambolês”, as sandálias “Havaianas”, miçangas de cores quentes e bicicletas incorporam-se aos seus artefatos tradicionais.

Ao reconhecer que sua tecnologia é extremamente diferente daquela dos *kwajantisu*, os Nambiquara procuram encontrar pontos comuns aos elementos da cultura material, formas de viver, de morar, dentre outros, que tenham correspondentes nessa sociedade. A casa de madeira geralmente possui um tablado com três ou quatro pranchas justapostas a poucos centímetros do chão, usado como uma espécie de cama, forrado com um cobertor ou com um colchão, possibilita-lhes ter hábito semelhante aos moradores das cidades, além de protegerem-se do contato com seus cachorros, muito presentes nas famílias Nambiquara, algumas possuindo uma matilha, como é o caso de Samuel Kithãulhu e Naurinda Halotesu. Pyreneus de Souza, que esteve entre os Nambiquara no ano de 1911, observou que:

[...] gostam muito de cachorros que tratam com muita estima; assim como as galinhas que recebem de presente, mas, para elas não fugirem, arrancam-lhes as penas, como fazem aos papagaios, araras e jacutingas. Criam soins e macacos, que comem e dormem com eles; nas refeições esses animaizinhos roubam beijos e espigas de milho e sobem para o teto da *xycê* [casa] a comer e a brincar com os índios que acham nisso muita graça. Quando algum dos macacos os incomoda muito, eles amarram as duas mãozinhas do pobre animal nas costas e assim ficam quietos. Outras vezes surram os bichinhos que fogem para cima das *xycês* [casas] a chorar e depois descem a agradar os índios. Sobem-lhes na cabeça e põem-se a catá-los...³¹⁰

Este costume, no entanto, advém de uma narrativa mítica. Contam os índios que *Siuintyahlusu*, um ser espiritual, de caráter extremamente maligno, morador das matas escuras, é possuidor de animais de estimação como o lagarto, coati, gavião, marimbondó, coatá e cobras pequenas que cooperam em seus atos contra os índios³¹¹.

³¹⁰ SOUZA, Antonio Pyreneus de. Notas sobre os costumes dos índios Nambiquaras. In: *Informação Goiânia*. S/l, 1919, p. 9-10.

³¹¹ Consultar PEREIRA, Adalberto Holanda. Os espíritos maus dos Nambikuára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1973, p. 3-4 (Antropologia, 25).

A inserção de cachorros e de determinados objetos industrializados na vida dos Nambiquara ocasiona pouco a pouco várias mudanças. Recentemente o fogão a gás faz parte da parafernália de algumas de suas casas, mesmo que em pequeno número. Como as mulheres ainda não se adaptaram à nova peça, seus maridos responsabilizam-se pelo cozimento dos alimentos. Assim ocorre com aquelas famílias que possuem panelas de pressão. Conhecedoras de que há um modo especial de manuseá-las, preferem usá-las sem a pressão da tampa, pois temem que as mesmas explodam³¹².

Orivaldo Halotesu, ao avaliar as mudanças ocorridas na vida Nambiquara, em entrevista oferecida a um jornalista em visita à aldeia Novo Chefão, localizada a poucos metros da margem direita da “reta”, a BR-364, próxima à cidade de Comodoro, ele diz que “[...] antigamente, éramos como escravos. Muitos sofriam bastante. Só existiam panelas de barro, machados de pedra. Hoje é fácil”³¹³. Para Orivaldo, como também para outros Nambiquara, a posse de bens industrializados consiste em um indicativo de um novo estilo de vida. Contudo, na visão de muitos índios, a inserção desses valores no cotidiano da aldeia não estremece as bases de seu código cultural que os identifica como Nambiquara, especialmente suas crenças religiosas, como afirmam com frequência.

Na visão de um funcionário da FUNAI que trabalha com o grupo Kithãulhu, há mais de duas décadas, “[...] o espiritismo deles é um negócio sério. Tenho 23 anos de FUNAI. Desde que eu conheço essa região, tem missão protestante. [...] Os Nambiquaras são bem primitivos. Para o tempo de pacificação que têm, a cultura deles permanece”³¹⁴. E, ainda, Carlosu Kithãulhu, ao explicar essas mudanças, afirma ser “[...] a permanência da religiosidade Nambiquara: a minoria da cultura mudou. A maioria não”³¹⁵.

A cidade de Comodoro, a oito quilômetros de distância da aldeia Novo Chefão, recebe diariamente a visita de índios que, a pé ou de bicicleta, chegam em busca de

³¹² A casa de palha de Zezinho Halotesu, de formato elíptico, possui um fogão a gás. Quando nela hospedei-me por ocasião de minha pesquisa de campo, em 2006, a maioria dos alimentos foi cozida por Daniel Wakalitesu, genro do anfitrião. No chão ardia o fogo, onde as mulheres, sentadas, assavam ovos, submersos na areia e cinzas quentes, à maneira descrita por Roquette-Pinto, por ocasião de sua permanência entre alguns grupos Nambiquara, em 1912. Ele escreveu: “Aproveitam os ovos de ‘pato do mato’ fazendo covas rasas no borralho quente e lá os aninhando, depois de revolidos com um graveto passado por pequeno orifício aberto na casca”. ROQUETTE-PINTO, Edgard. Idem, p. 239.

³¹³ CARIELLO, Rafael. Relato de um novo mundo. In: *Folha do Estado de São Paulo*, 22.05.2005.

³¹⁴ Idem.

³¹⁵ Idem.

atendimentos médico-hospitalar e fármacos, de produtos industrializados, como restos de material de construção, latas e vasilhas plásticas para serem reutilizadas como recipiente de água³¹⁶.

A transferência das enfermarias implantadas nas aldeias para os Postos de Saúde da FUNASA para as cidades foi estarrecedora. Ela conduziu os índios com grande frequência ao município de Comodoro, o que poderia ser evitada na maioria dos casos com a presença de um profissional qualificado na aldeia, pois deixaria de ocorrer uma série de situações inoportunas e até mesmo constrangedoras pelas quais os índios têm passado. Quando a atenção farmacêutica era efetuada na aldeia, em muitos casos, o *wanintesu* acompanhava a ação da Atendente de Enfermagem, que visitava as aldeias e, não raro, cerimônias de cura ocorriam concomitantemente ao tratamento alopático.

A Secretaria Estadual de Saúde de Mato Grosso, em parceria com a FUNASA, organiza frequentemente cursos ministrados por especialistas para capacitar profissionais (médicos, odontólogos, enfermeiros e assistentes administrativos) que atuam junto às comunidades indígenas, a fim de que possam chegar às aldeias com conhecimentos básicos sobre a vida indígena. Infelizmente toda a área Nambiquara está ligada ao Pólo de Saúde de Rondônia e o atendimento médico-hospitalar deixa a desejar, conforme se verifica nas constantes queixas manifestadas pelos índios³¹⁷.

Como a tralha doméstica Nambiquara caracteriza-se ainda pela presença de poucos produtos industrializados, os índios quase sempre não dispõem de roupas novas, chegando à cidade com vestimenta bastante simples e já desgastada pelo tempo de uso. Poucos homens possuem sapatos ou tênis. O calçado mais comum, principalmente entre as mulheres, é a sandália de borracha. Entretanto, não raro estão com os pés descalços.

Para os índios, o ato de se vestir dá ao corpo o propósito de encher a roupa, modificá-la, animá-la, e não o contrário. Vestir-se para ir à cidade significa cobrir o corpo para que este possa desempenhar funções. Um mito descrito por Rivière demonstra que a roupa é função: uma onça possuía roupas de tamanhos variados: “[...] roupa para pegar

³¹⁶ Orivaldo contou, em novembro de 2006, que uma vasilha plástica de agrotóxico foi levada de Comodoro à aldeia, a fim de servir como reservatório de água. Poucos dias após conseguir o vasilhame, uma moça Nambiquara precisou ir às pressas ao Posto de Saúde dessa cidade, quando seu repentino mal-estar foi diagnosticada por intoxicação.

³¹⁷ No mês de novembro, Fuado e Orivaldo estiveram em Cuiabá com o propósito de encaminhar à FUNAI o pedido de transferência do atendimento à saúde do Pólo de Rondônia para o de Mato Grosso.

anta, roupa para pegar queixada, roupa para pegar cutia. Todas essas roupas eram mais ou menos diferentes e todas tinham garras”³¹⁸. Com referência a essa citação, Viveiro de Castro indica que as onças “[...] não mudam de tamanho para caçar presas de tamanhos diferentes, elas apenas modulam seu comportamento”³¹⁹. Assim, as vestimentas adaptam-se às utilidades determinadas e permanecem com a mesma forma de onça, já que o importante são as garras, entendidas como instrumentos de sua função.

Sem se preocupar, os homens perambulam o espaço citadino com sagacidade e sabem onde encontrar aquilo de que necessitam, o que não ocorre com os jovens, que dão preferência ao *jeans*, camisetas coloridas e tênis. Alguns têm por hábito visitar conhecidos para pedir-lhes roupas usadas. Vez por outra conseguem alimentos como açúcar, sal, óleo, sardinha enlatada³²⁰, frango congelado, dentre outros. Essa relação de certo apadrinhamento pode se mostrar muito útil, pois ao arranjar um compadre, “branco”, com boa casa, comerciante de preferência, o índio estará estendendo para fora da aldeia sua conexão social. Ao final do dia, caso as condições tenham sido favoráveis, retornam à aldeia com os produtos da “coleta”, em seus *hatisu*, ou na garupa da bicicleta.

Na cidade, poucos são os que se dirigem respeitosamente aos índios, e aqueles que com os quais o fazem conseguem estabelecer boas relações. A presença dos índios em determinados estabelecimentos comerciais é inoportuna para os moradores de Comodoro que, com frequência, queixam-se dos maus tratos recebidos. Essa rejeição por parte da população citadina está presente em seus olhares e comentários depreciativos, assim como na oferta de bebidas alcoólicas aos índios mais jovens³²¹.

³¹⁸ RIVIÈRE, Peter. AAE na Amazônia. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo. v. 38, N.1, 1995, p. 194.

³¹⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: *Mana*. Estudos de Antropologia Social. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, v. 2, n. 2, 1996, p. 139.

³²⁰ Têm-se notícias de que à dieta dos Nambiquara, desde o contato com os membros da Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato-Grosso ao Amazonas, foram incorporados alimentos industrializados como o açúcar, o sal e enlatados como, por exemplo, a sardinha. RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Índios dos Brasil*. Do Centro, Noroeste e Sul de Mato Grosso. Vol. 1. Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Publicação n. 97, 1946. Ver documentação fotográfica Índios do Brasil, em especial a número 6, na página 19.

³²¹ Fuado e Orivaldo, líderes Nambiquara, vieram a Cuiabá e, em tom de apelo, solicitaram ajuda à FUNAI para que interceda, com a anuência da polícia federal do município de Cáceres, Mato Grosso, junto aos órgãos competentes de Comodoro, no sentido de impedir a comercialização de bebidas alcoólicas aos jovens Nambiquara.

Quanto às mulheres, poucas são as que visitam a cidade e, quando isso acontece, quase sempre é por motivo de doença. Demonstram curiosidade diante das vitrines que exibem roupas e calçados. O desejo de apresentar-se vestidas à semelhança das mulheres da cidade as encanta. Fazem seus próprios vestidos sem o uso de máquinas de costura, preferindo confeccioná-los com tecidos de algodão, a Chita estampada em cores. O modelo é padrão a todas as mulheres: decote arredondado, o que não as impede de amamentar, justo à cintura e saia pregueada e com comprimento à altura do joelho.

A imagem do Nambiquara não é aceita pela maioria da população de Comodoro, que a rejeita. O vestuário, *wãlhu*, mesma palavra para pele, corresponde a um esquema muito complexo de categorias culturais, estabelecidos nas relações entre elas e, no dizer de Marshall Sahlins, um mapa do universo cultural, onde são inseridos níveis de produção semântica, com inúmeros sinais representativos que contribuem para o aumento do preconceito:

Um traje completo constitui uma afirmação, desenvolvida a partir da combinação específica de peças e em contraste com outros trajes completos. Há também uma lógica das partes, cujos significados se desenvolvem diferencialmente por meio da comparação nesse nível [...] bastará indicar que ele proporciona uma base sistemática para o discurso cultural nela “moldado”³²².

No “discurso cultural”,

[...] a verdade que não existe fora do poder ou sem poder (não é – não obstante um mito, de que seria necessário esclarecer a história e as funções – a recompensa dos espíritos livres, o filho das longas solidões, o privilégio daqueles que souberam se libertar). A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro”³²³.

³²² SAHLINS, Marshall. *Cultura na prática*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004, p. 193.

³²³ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 19. ed. Tradução Roberto Machado. São Paulo: Edições Graal Ltda., 2004, p. 12 (Biblioteca de Filosofia e História das Ciências).

Em geral, o vestuário citadino usado pelos índios é incompleto, desbotado e puído pelo uso, o que contribui para reafirmar o preconceito da população de Comodoro, que faz questão de evidenciá-la a todo instante. Inexiste uma combinação, uma coerência entre as peças e, para isso, outros significados são atribuídos. Os bens, incluídas as roupas, representam um código de significação inerente ao seu modo de vida e, por conseguinte, à valorização do indivíduo em ocasiões, funções e situações, além de operar numa lógica específica de reprodução da cultura num sistema de objetos. O desejo dos Nambiquara de possuir bens semelhantes aos dos *kwajantisu* torna-se crescente. Essa vontade, principalmente entre os rapazes e moças, recai em peças mais elaboradas do vestuário e nos aparelhos telefônicos celulares. Isso acaba por trazer a eles certa ansiedade e, em alguns momentos, revolta, estado mais visível entre os que estudam fora da aldeia, na escola municipal de Comodoro. Paulatinamente, os vestidos de tecido “Chita” vêm sendo substituídos por blusas, saias, shorts e, em bem menor escala, calças compridas (só sei de Fátima Kithãulhu vestindo calças compridas), usados justos ao corpo, como a moda vigente ditada tanto pela televisão, quanto pelo município vizinho.

Os Nambiquara vêm para a cidade para vender artefatos e um pequeno excedente do que a natureza lhes dá em abundância: pequi e abacate. Em troca de alguns cestos de taquara, arcos e flechas, colares, anéis de tucum, irão obter facões e roupas. Os trajes, muitas vezes, esfarrapados, contrastam com a sobriedade e o formalismo das posturas, a beleza dos adornos, como por exemplo, o colar de contas de tucum, a pérola negra do cerrado que os identifica. Entretanto, hoje, muitos deles possuem vínculo bancário em agências do município de Comodoro, principalmente aqueles que ocupam, na aldeia, cargos na FUNAI, FUNASA, Secretaria Municipal de Educação e de Saúde³²⁴. As contas correntes facilitam a circulação monetária, muito presente entre eles que, com seus salários, aposentadoria de seus familiares e comercialização de artesanato, socializam seus recursos conforme as regras que regem a troca de bens materiais (objetos e alimentos). Dificilmente há na aldeia, entre os índios, a realização de transações com dinheiro, a não ser durante a venda de artefatos (principalmente colares de contas pretas, arcos e flechas e cestos-

³²⁴ Na aldeia, atualmente, dezesseis índios Nambiquara ocupam cargos na Secretaria de Saúde, como Agentes Indígenas de Saúde e Agentes Indígenas de Saneamento, oito na de Educação, como professores, e um na FUNAI, como tratorista.

cargueiros), quando *kwajantisu* os visitam. Na aldeia, a transação monetária é praticamente inexistente. É na cidade que ela ocorre mais intensamente, ou em espécie ou em caixas eletrônicos.

Na cidade os índios são facilmente identificados, seja pelo andar característico, pelo traje, pela fisionomia e também por seu comportamento até certo ponto “desajustado”, se comparado ao do não-indígena, dentro do espaço urbano, pois muitos não se sentem à vontade na bolha urbana que se acoplou em poucas décadas no entorno de seu território. Não é somente o modo de vestir Nambiquara que leva a população da cidade de Comodoro demonstrar aversão. Os habitantes de Vilhena e Comodoro compensam a ignorância da vida dos índios com uma capacidade de fabulação, tão fantástica quanto preconceituosa. Pelas cantinas e quitandas propagam lendas mais inverossímeis acerca da mata e dos seus estranhos habitantes. Nesse amontoado de histórias, o preconceito se faz fortemente presente.

Comodoro destaca-se por ser importante produtora de grãos e também por possuir um considerável rebanho bovino e uma indústria madeireira ainda em plena atividade. A quantidade de terras destinada aos Nambiquara é tida como muito extensa pela sociedade local, pois na ótica do agronegócio mato-grossense constituem motivo de impedimento da expansão da produção do município na expansão de sua produção, que poderia atingir índices mais elevados. Dessa forma, os índios são vistos como empecilho ao seu desenvolvimento.

Comodoro nasceu no início da década de 1980, de um posto de gasolina edificado às margens da BR-174, num desvio da BR-364 aberta com o interesse exclusivo de atender os agropecuaristas. A colonização desse município, vista no âmbito das políticas de ocupação da Amazônia Legal, foi possível graças aos incentivos provenientes dos governos federal e estadual destinados a ampliar a produção agrícola e a criação de gado. Situado em um ponto estratégico, entre os estados de Mato Grosso e Rondônia, em pouco tempo formou um núcleo populacional que cresceu com a absorção de grande parte da população de Novo Oeste, também conhecido por Chefão, antigo nome do único entreposto comercial dessas paragens, absorvendo em seguida algumas famílias do assentamento Nova Alvorada, localizada próxima à cidade de Comodoro, das fazendas vizinhas e também uma razoável quantidade de migrantes, a maioria do Sul do país.

Dessa forma, o território ocupado pelos Nambiquara gravita em um sistema complexo de práticas culturais, símbolos e representações, no qual a cidade de Comodoro, nos últimos anos, é parte integrante. A rapidez com que os *kwajantisu* povoam uma cidade e edificam suas casas surpreendem os Nambiquara, testemunhas oculares do aumento populacional no entorno de suas terras. “Igual formigas”, no entendimento de Orivaldo Halotesu, os não-indígenas, majoritariamente trabalhadores rurais vindos do Sul do país, aglomeram-se nesse novo espaço em busca de trabalho e de uma vida que lhes proporcione condições humanamente viáveis.

Indsu: a casa das almas

Ao contrário da morada permanente, *sxisu*, nas aldeias a edificação das habitações provisórias encontradas às margens das trilhas e estradas vicinais se caracteriza pela rapidez de sua construção e também pelo seu curto período de uso. Muitas vezes, nas intempéries climáticas, são utilizadas como abrigo, ou de pousada após uma caminhada mais prolongada. Em muitos casos são erigidas próximas às roças, onde um grupo familiar encontra-se empenhado no trabalho agrícola. Depois de abandonadas, outras famílias também podem usufruir desses abrigos, mesmo que não tenham laços familiares com os moradores anteriores. A exceção existe: se o abrigo foi utilizado por alguém falecido deve ser destruído e queimado. Quando um membro do grupo falece e é enterrado em uma aldeia nova, sua família é obrigada a morar nesse lugar por pelo menos por um ano. Existem casos, quando em excursão e muito longe de sua aldeia de origem, chegam a carregar o corpo por dias para um lugar de origem. O historiador Virgílio Corrêa Filho, em breves notícias sobre essas as casas temporárias dos grupos Nambiquara do Cerrado, afirmou que “[...] constroem os índios em excursões venatórias as suas maloquinhas de caça, que as mulheres cobrem rapidamente de ramos de folhagens”³²⁵.

³²⁵ CORRÊA FILHO, Virgílio. *Mato Grosso*. Rio de Janeiro: Coeditora Brasília, 1920, p. 242.

O dia, *alantisu*, e a noite, *kaxnahtisu*, emolduram os espaços visíveis e invisíveis de uma aldeia e falar deles é, antes de tudo, falar do sagrado. Em meio à rotina afável de sua vida cotidiana, um mundo simbólico e religioso vai se esboçando sutilmente. As formas de apropriação desse espaço, construídas em caráter individual e coletivo, contribuem na construção da maneira de ser Nambiquara. Somente assim uma aldeia, *sxihyensu*, é concebida quando existe a presença de seus antepassados, representados pelos mortos ali sepultados. São eles enterrados com a cabeça, *nekisu*, direcionada ao poente e os pés para o nascente, a fim de que sua alma, *aukatisu*, possa seguir em direção ao sol e encontrar *Dauasununsu*, o deus supremo dos Nambiquara. Mortos e vivos compartilham desse mesmo espaço.

Ao perguntar sobre a sua existência da alma, Mané Manduca informa que os Nambiquara acreditam que possuem três almas, todas, representadas pela sombra e que na percepção de Gaston Bachelard, “é também uma habitação”³²⁶.

A pessoa pode ter três almas. Principalmente no sol, às três, quatro, cinco e meia da tarde, você pode ver sua sombra. Tem você e mais três, principalmente à tarde. Tem três, uma forte, outra mais clara, uma mais fraca. Uma delas é ruim. Eu não sei se é a mais escura ou a mais clara. Tempo limpo, a sombra é mais cumprida, é o espírito que é mais ruim. Esta sombra esconde as coisas, faz você ficar doido. As coisas desaparecem. Ela faz você esquecer onde deixou as coisas³²⁷.

Mané Manduca, em outra ocasião, relata que os Nambiquara acreditam nas três almas, *yăukatesu*. Em clima de suspense, afirma que:

[...] essa [informação] é cultural mesmo! Quando Nambiquara está passando situação difícil, como eu já passei, eu tive que conversar com espírito, conversava com minha alma. Eu tenho essa sombra; eu sou a primeira, a sombra é a segunda. Aquela pessoa que morreu está sempre ao lado de você, está acompanhando, está protegendo, ampara. As pessoas que querem me atacar, elas não deixam. O espírito da sombra é dela, daquela pessoa que morreu. [...] A sombra, de tarde, é nossa sombra mais ruim, é outra pessoa, uma sombra cumprida. Aquela é sombra ruim!

³²⁶ BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Tradução Antonio da Costa Leal e Lídia do Valle Santos Leal. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 331 (Os Pensadores).

³²⁷ Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

A sombra das dez horas [da manhã] até uma hora [da tarde] é a sombra normal, sombra da gente mesmo. É a segunda pessoa da gente³²⁸.

Os Nambiquara acreditam na imortalidade da alma. A sombra, *yăukatesu*, em variada tonalidade, é a sua representação. Em sua concepção existem três almas: a boa, *yaukatawanijala*, que pode castigar seu dono quando este comete algum erro; outra ruim, *yaukadikojala*, possuidora de pensamentos negativos; e a terceira, *yaukadxihiijala*, que tanto pode ter pensamentos favoráveis quanto desfavoráveis, ou seja, pode ajudar ou trazer dificuldades para a pessoa. Mané Manduca e os Kithãulhu Carlosu e Ezequiel explicam que

[...] a alma ruim tem pensamento negativo; a boa está em defesa da causa pessoal ou da família e é solicitada para ter boa caça. Se alguém fizer alguma coisa negativa, meu próprio espírito vai contra mim. A segunda alma é da natureza, dono do campo, da mata, da água. Passarinho pode avisar o que está acontecendo ou o que já aconteceu. Está avisando. Quando está aproximando ou entram no mato, é a mesma coisa. Só que você não está sabendo. Ele está falando com você. É um mistério que Nambiquara tem de aviso. A terceira alma é assessora da alma negativa. Ajudante da negativa. Ou, mais ou menos, pode ajudar o outro. Pode ajudar a da própria pessoa. Ela ajuda mais o negativo. Quando a gente escapa do perigo, quem sofre é a alma da gente. Quando aranha vai picar alguém e consegue escapar, é a alma que vai ser prejudicada, a alma que vai ser picada pela aranha. A pessoa escapa; a alma não³²⁹.

A primeira alma, a da pessoa, *yaukatawanijala*, pode adoecer e vir a morrer. Mas, ela tem uma segunda vida. Essa alma “[...] fica no movimento da aldeia e tem segundo espírito, pode ressuscitar. Dessa segunda morte, não tem jeito, ela vai embora”³³⁰. Essas três almas são componentes da pessoa Nambiquara, dotadas de experiência própria e, portanto, passíveis de se separar do corpo, seu suporte. E mais, “a alma é a imagem do outro no olho”³³¹. Para os Manduca, no momento em que a alma passa a morar no corpo do Nambiquara dá-se o nascimento. Para os Halotesu, “[...] a alma já está junto, lá dentro da barriga da mãe. Quando o espírito é estranho àquela gente, a criança fica inquieta”³³².

³²⁸ Mané Manduca, aldeia Central, 01.07.2006. Entrevista.

³²⁹ Mané Manduca, Carlosu Kithãulhu e Ezequiel Kithãulhu, Cuiabá, 21.01.2008. Entrevista.

³³⁰ Mané Manduca, Cuiabá, 21.01.2008. Entrevista.

³³¹ PRICE, Paul David. *O projeto Nambikwara*. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. Arquivo Histórico Clara Galvão. FUNAI. Brasília-DF, s/d.

³³² Mané Manduca, Cuiabá, 06.12.2007. Entrevista.

Desde o “tempo mítico” as crianças são responsáveis pelo surgimento da morte entre os Nambiquara:

Antigamente Nambikwára não morria. Uma velha tinha um filho já feito. Um dia, o filho foi caçar e no caminho ia pensando: minha mãe já está velhinha, de cabelo branco, sem dente nenhum e em osso e pele; vive cansada, só deitada e nem agüenta mais levantar... Queria que a minha mãe fosse ainda nova e forte, para poder fazer beiju e assar carne! Chegou em casa e não havia nada pronto: assim é muito triste! E, em casa, a velhinha pensava: o meu filho nessa hora já deve ter encontrado e matado muita caça, mas, coitado, quando chegar aqui, eu não posso preparar... Não tenho mais força! E a velhinha ficava triste também. Noutro dia, o homem foi caçar de novo. Então, a velhinha pegou uma cuia, um cacho de urucum, um colar, um enfeite de continha da cintura e desceu para a cabeceira. Chegou lá, arrancou a pele enrugada do corpo com cabelo e tudo, como fazem a cobra e a lagartixa e tomou banho numa cacimba. A velha ficou nova. Colocou o colar no pescoço, o enfeite de continha na cintura, passou o urucu em todo o corpo, botou de novo dente e cabelo preto e ficou bonita como era no tempo de nova. Naquele tempo todo o mundo fazia como essa velha e ninguém morria. A moça nova dependurou a pele velha num pau perto da cambimba e voltou para casa. Avisou os netinhos: - Olhem, vocês não mexem naquela pele que eu deixei lá na cambimba! [...] O filho chegou da caçada com muita carne. O beiju está pronto! Disse a mãe. O filho só reconheceu a mãe pela voz, porque agora estava nova. E foi muito grande a alegria do homem. Agora sim, eu de novo tenho uma mãe bem novinha, que faz beiju e assa carne! ... Mas os netinhos foram olhar a pele lá na cacimba e viram que era bom brincar de flechar. Fizeram uns arquinhos de varinha e embira, umas flechinhas de talo de buriti, flecharam e furaram a pele toda da vovó. Quando a vovó viu, começou a chorar. Depois que os netinhos mataram a pele, veio a doença e a morte. Morreu uma criança; depois outra criança, um moço... Foi indo, as velhas que ficaram novas, morreram também. Daí para diante Nambikwára começou a morrer³³³.

Viver e morrer estão inseridos no conjunto das práticas que ocorrem em uma aldeia, *haisxa*, e que emolduram a identidade Nambiquara. Entendida como o lugar que significa proteção e segurança, ao se afastar dela e atravessar a mata têm a oportunidade de cruzar com animais selvagens e peçonhentos. A mata também é o lugar do simbólico, dos seres

³³³ PEREIRA, Adalberto Holanda. O pensamento mítico dos Nambikwára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1983, p. 41-42 (Antropologia, 36). Ver, do mesmo autor, A morte e a outra vida do Nambikuára. Lendas dos índios Nambikuára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1974, p. 1-14 (Antropologia, 26). Ver também MUNDURUKU, Daniel. A pele nova da mulher velha. In: *Contos indígenas brasileiros*. 2. ed. São Paulo: Global, 2005, p. 21-25. Daniel Munduruku, em 2003, recebeu o prêmio literário Érico Vannucci, do CNPq, por seu conjunto de obras infanto-juvenis voltado à cultura indígena brasileira.

invisíveis que representam o bem e o mau. Entretanto, muitos deles vivem na Montanha Sagrada, *Yahaitulakasu*, lugar para onde se dirigirão as almas dos Nambiquara após a morte. Localizada em uma pequena elevação montanhosa, *wãlhu*, e distante da aldeia, deve ser preservada dos transeuntes. As almas devem ser levadas até ali somente por pessoas mais velhas, entre elas, o *wanintesu*, que estão aptas a fazer essa derradeira condução para a nova morada. Nesse local os mortos poderão encontrar seus antepassados, logo após o sepultamento, que sempre deverá ocorrer com o dia ainda claro³³⁴.

O espaço do dia, por ocasião de falecimentos, é especialmente ocupado com diversos afazeres desempenhados pelos familiares mais próximos do falecido, todos concentrados nesse acontecimento. O choro ritual entoado, a queima dos pertences do morto, a abertura da cova pelos homens adultos, a extração de bolos da terra onde o morto repousará, assim como a alimentação daqueles participantes da cerimônia. Esses bolos de terra são cuidadosamente guardados. Em caso de doença grave, o *wanintesu* untará o enfermo com essa terra, *kxĩhnxusxu*.

As almas, após a morte, dirigem-se para as Montanhas Sagradas. Segundo Mané Manduca,

[...] quando a pessoa morre, apodrece. Ela tem que passar por um tratamento, como se fosse um médico, enfermeira. Eles ficam dando banho, medicina tradicional. Eles ficam fazendo limpeza, limpando pecado para ir para uma nova vida. A Casa das Almas, das sombras, na verdade, é igual hospital. Depois ele está livre, liberado para andar por tudo que é lugar. Essa alma pode ficar doente e morrer. Aí pode morrer também. Sobre a terceira alma, que já tem vida definitiva, uma vida infinita. Esse não fica doente, nem morre. Se morrer, acabou! É muito difícil de morrer³³⁵.

No depoimento de Mané Manduca, ao empregar a palavra pecado, externa sua preocupação em encontrar uma correspondência de significado com palavras da língua portuguesa, mais próximas da cultura dos não-indígenas e, não porque acredita na noção de pecado ou outro qualquer conceito cristão.

³³⁴ O corpo de uma Nambiquara que faleceu ao entardecer permaneceu deitado ao chão, ao relento, junto à família e aos demais presentes, até que o dia amanhecesse e a cerimônia fúnebre pudesse ser iniciada. Durante toda a noite, seus pais permaneceram em vigília.

³³⁵ Mané Manduca, Cuiabá, 17.12.2007. Entrevista.

Na tríade Nambiquara, durante os sonhos e transe, a alma deixa o corpo e, às vezes, pode fazê-lo definitivamente, quando a decrepitude física, a doença ou a destruição das funções vitais apagam qualquer desejo de viver. Essa crença na sobrevivência da alma, simbolizada pela sombra, conduz o Nambiquara à comunicação com os mortos, com os espíritos desencarnados e também com os seres sobrenaturais.

Albisetti e Venturelli informam que, no caso do povo Bororo,

[...] no instante em que cessa o dia, o Bororo passa a ser considerado aróe, alma, e como tal não pode ser visto pelas mulheres e crianças. Por isso é-lhe imediatamente colocada uma esteira sobre o corpo e um abanico sobre o rosto, enquanto a mãe, ou uma parenta, dá o aviso oficial da morte com altos e lancinantes gritos. Aproximam-se os chefes dos vários clãs e, um por vez, recitam cantos que têm o nome genérico de Mareñarúie, próprios dos finados³³⁶.

Entre os Nhandeva, povo Guarani que vive no litoral do estado de São Paulo, Godoy indica em seu estudo que este povo possui três almas:

[...] a que cai para frente, ou para trás (*ayvú-kuê-porávê*), e que depois da morte vai para o céu (*yváy*); - a da esquerda, que vagueia pelo chão, vai morar no cemitério, é ruim e se chama *anguéry* (em vida *atsygygua*); - a da direita, que vagueia pelos ares, é melhor e não faz mal a ninguém. É *ayuvu*, a linguagem. [...] As três almas saem e entram pelo vértice, movimentando-se livremente pelo espaço; na hipótese, porém, de abandonarem o corpo todas a um tempo, a pessoa morre³³⁷.

A morte impinge à aldeia um clima de tristeza extrema, não só durante o rito funeral, mas também nos dias subseqüentes que estarão sob a vigília do *wanintesu*³³⁸. Todo e qualquer tipo de sentimento é interiorizado, guardado dentro de seus corpos, num sofrimento mudo, somente perceptível através da expressão de seus semblantes. As lamentações e os choros, que podem durar alguns dias, presentes no momento do

³³⁶ ALBISETTI, César; VENTURELLI, Ângelo Jayme. *Enciclopédia Bororo*. Vocabulários e etnografia, v. I. Publicação n. 1. Faculdade Dom Bosco de Filosofia, Ciência e Letras. Instituto de Pesquisas Etnográficas. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1962, p. 482-483.

³³⁷ GODOY, Marília G. Ghizzi. *O misticismo Guarani Mbya na era do sofrimento e da imperfeição*. São Paulo: Terceira Margem, 2003, p. 52.

³³⁸ RIBEIRO, Darcy. *Religião e mitologia Kadiuéu*. Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Serviço de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro, 1950, p. 98 (Publicação N. 106).

enterramento, quando os homens preparam a sepultura, quase sempre aberta no centro do pátio. Em raríssimos casos a sepultura pode encontrar-se no interior da própria casa habitacional. Price informa que nas cerimônias fúnebres, o buriti, *helanekisu*, é comumente empregado no enterramento do defunto, quando seu “[...] corpo é coberto com ramos e folhas, preferivelmente de buriti (*Mauritia flexuosa*), antes que a cova seja fechada”³³⁹.

O antropólogo Kalervo Oberg³⁴⁰ traz importante contribuição à etnografia de alguns povos indígenas que habitam o Mato Grosso, em especial, o Nambiquara. Nas cerimônias fúnebres, indica que no túmulo de um menino põe-se um pedaço “[...] de fibra de buriti, embora, ao que tudo indica, não se ponha nada sobre o túmulo de uma mulher ou de uma menina”³⁴¹. Entretanto, Jaime Halotesu informa que não existe essa distinção entre os sexos, e que qualquer tipo de palha pode ser colocado junto à sepultura, principalmente a de guariroba, *kwalinantsu* ou *kulalantsu*.

Um português, na década de 1940, ao ingressar na missão salesiana de Santa Terezinha do Mangabal, às margens do córrego do mesmo nome, afluente do rio Juína, descreveu uma cena de enterramento entre os Nambiquara:

Quando morreu o primeiro índio entre eles, fui ver como o amortalhavam e o conduziram ao lugar de seus mortos, distante dali, mais ou menos, um quilômetro. Foram buscar folhas de palmeira e cipós, embrulharam o corpo, como se fosse uma múmia. Depois, com uma casca de árvore, do tipo de uma faixa, fizeram uma argola e puseram em volta da testa de um deles. Colocaram o defunto em pé, passaram esta faixa em volta dos quadris do mesmo e, assim, um só o carregou nas costas. Os Nambiquaras

³³⁹ Na versão original, lê-se: “[...] body is covered with branches and leaves, preferably buriti (*Mauritia flexuosa*), before the grave is filled”. PRICE, Paul David. *Nambikwara society*. Thesis (For the degree of Doctor of Philosophy). Department of Anthropology, Faculty of the Division of the Social Sciences. Chicago, Illinois, 1972, p. 222-223 (Tradução livre realizada por Leila Beigler).

³⁴⁰ Kalervo Oberg (1913-1975), que chegou ao Brasil no final dos anos 30, “[...] se formou na Smithsonian Institution, fundação de apoio à pesquisa e difusão da ciência com sede em Washington, criada em 1846 a partir de um fundo deixado pelo químico e mineralogista inglês James Smithson (1765-1826)”. MILLARD, Candice. *O rio da Dívida: a sombria viagem de Theodore Roosevelt e Rondon pela Amazônia*. Tradução José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 124 (N.T.).

³⁴¹ Na versão original, lê-se: “[...] of buriti fiber is left to mark the grave, although noting appears to be left grave of a woman or a girl.” OBERG, Kalervo. The Nambiquara. In: *Indian tribes of northern Mato Grosso, Brazil*. Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology, Publ., n. 15, Washington, 1953, p. 104 (Tradução livre realizada por Manuel A. Carlos M. L. da Cruz).

faziam suas sepulturas, como nós. Nela colocam todos os pertences do morto, como arcos, flechas, cabaças etc.³⁴².

Os entes mais próximos queimam a morada do falecido, bem como aqueles poucos pertences pessoais que não foram levados à sepultura³⁴³, a fim de que a alma não reconheça mais seus familiares e, assim, possa seguir com tranquilidade os caminhos que conduzem à Montanha Sagrada, localizada além do espaço que envolve a vida na aldeia. Essa relação dos Nambiquara com o uso e destino de seus pertences após a morte me conduz à literatura comparada de Stallybrass, ao analisar a complexa relação dos homens com as roupas e com as coisas em geral, como objetos aos quais imprimimos nossas marcas, como objetos que carregam nossa memória.

Na linguagem das pessoas que trabalhavam com confecção e conserto de roupas, no século XIX, os puídos nos cotovelos de uma jaqueta ou numa manga eram chamados de “memórias”. Esses puídos lembravam o corpo que tinha habitado a vestimenta. Eles memorizavam a interação, a constituição mútua, entre pessoa e coisa³⁴⁴.

Após a queima de seus pertences, untam os corpos com tinta de urucum, *txuxxu* que, como uma espécie de cosmético protetor que tem, na sua concepção, a potencialidade de atrair a boa saúde para si, também trocam seus nomes, cortam seus cabelos e evitam pronunciar o nome do falecido³⁴⁵.

Entre os Nambiquara, estar morto é também libertar-se de tudo aquilo que diz respeito à vida cotidiana. A fronteira que separa os mortos dos vivos nem sempre é delimitada de forma tranqüila e nem mesmo é súbita a passagem de um para outro estado.

³⁴² FREITAS, Carlos Luiz. *Minhas memórias* (1942-1985). S/r., p. 41. Esse estudo foi consultado na Biblioteca Katukulosu, da Missão Anchieta, atualmente com sede em Cuiabá, Mato Grosso.

³⁴³ Objetos emprestados anteriormente à morte de um Nambiquara, muitas vezes são desprezados. Certo dia, Mané Manduca, em Cuiabá, forneceu-me o novo número de seu telefone celular. Perguntei-lhe o que havia acontecido com o anterior e disse-me que, por Lourenço Kithãulhu ter feito uso dele poucos dias antes de seu falecimento, resolveu jogá-lo fora e adquirir outro aparelho, com número diferente.

³⁴⁴ STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*. 2. ed. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 88-89.

³⁴⁵ A mitologia dos Sioux, índios norte-americanos, faz referência ao pronunciamento do nome do morto: “Quando o espírito deixa alguém, isto também é um mistério, e por tal razão nós não falamos em voz alta o nome do morto. Existem maravilhas dentro de nós e ao nosso redor, e se permanecemos quietos e obedientes à voz do espírito, podemos nesses momentos compreender estes mistérios!” EASTMAN, Charles A.; EASTMAN, Elaine Goodale (Seleção de textos). *O talismã da boa sorte e outras lendas dos índios Sioux*. São Paulo: Landy Livraria Editora, 2003, p. 131.

A trajetória percorrida pela alma até à Montanha Sagrada dá-se gradualmente, ao longo de um perigoso período em que os entes mais próximos ao “quase-desaparecido” ficam vulneráveis e, até mesmo, ameaçados de ter idêntico destino. Expostos às constantes convocações, os índios se acham na obrigação de dissipá-los, numa espécie de esquecimento voluntário para que, dissimulando-os dos seus pensamentos, possam auxiliar essas almas a deixar aquele mundo. Entretanto, isso não significa que os Nambiquara apaguem todas as reminiscências daqueles que se foram, mas sua lembrança torna-se silenciosa. No pátio, onde estão situadas as sepulturas subterrâneas, é vedada a travessia. Quando transitam nesse espaço sagrado os animais domésticos são espantados aos gritos. Depois de algum tempo suas marcas tornam-se imperceptíveis e o desvio se dá naturalmente.

Diferente das casas menos elaboradas, edificadas fora do espaço aldeão, as *kwajatxasisu*, os não-índigenas, as de madeira e de duas águas, providas ou não de janelas que, após o contato com os *kwajantisu*, modificam a paisagem da aldeia e inúmeras de suas práticas cotidianas, dentre elas, o ritual funerário que inclui a queima total da casa de palha, independente da sua morfologia.

Os Nambikwara do Campo costumam enterrar seus mortos no pátio da aldeia, seguindo-se da cerimônia onde são queimados todos os objetos do falecido para que o espírito deste possa emigrar à “casa dos espíritos”. As casas dos espíritos ou das almas são morros onde vivem os espíritos dos antepassados Nambikwara. As únicas pessoas que podem ver e se comunicar com os espíritos são os Xamãs que, por sua vez, transmitem aos demais as orientações recebidas dos espíritos. As casas das almas cumprem assim a função de preservar as tradições tribais através da comunicação dos vivos com os antigos³⁴⁶.

Atualmente, determinados itens industrializados que compõem a tralha doméstica, dado o custo monetário, não são queimados como os de uso pessoal (roupas, cobertores, cestos-cargueiros, cuias e recipientes de cabaça, abanos, dentre outros). Em geral, a arma de fogo e a casa são mantidas entre os familiares do morto. No caso da espingarda, a

³⁴⁶ MENDES, Artur Nobre. Reserva Indígena Nambikwara. In: *Identificação e delimitação da Reserva Indígena Nambikwara, localizada no Município de Vila Bela da Santíssima Trindade – Mato Grosso*. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. FUNAI/BSB/0832/82. Brasília, 1982, p. 13.

coronha é trocada por outra, esculpida manualmente por seu novo proprietário. Às vezes, homens lixam-na, retirando a tinta verniz que recobre a madeira.

Quanto a casa, o momento de incineração é substituído pelo de desmanche, quando tábuas e encaibramento são arrancados para serem reaproveitados pela família, que edificará outra planta, diferente da destruída. Dessa maneira, os índios acreditam que os espíritos dos mortos não se apegarão à vida aldeã, já que não reconhecerão mais sua casa, seus pertences e também seus entes que estarão diferentes com o corte do cabelo e a troca dos nomes. À medida que pessoas e ambiente tornar-se-ão estranhos, o espírito do morto seguirá para as Montanhas Sagradas, também chamadas de Casa das Almas.

Diferente dos Nambiquara, entre os índios Rikbaktsa, ao Norte do Estado de Mato Grosso, Athila informa que

[...] as coisas do morto são trocadas, dizem que também para não lembrar. Roupas podem ser trocadas ou dadas. Se tiver filho grande, pode ficar com ele. No rito em questão, avisaram à família que não desse nada de valor para ninguém, porque pediriam. Disseram que não “aceitassem”. Poderiam, antes, “trocar”, e muitos trocaram copos, pratos e roupas por outros novos. Alguns ganham roupas ou alguma outra coisa em troca de ajuda no roçado³⁴⁷.

O etnomusicólogo Desidério Aytai, que esteve entre alguns grupos Nambiquara do Cerrado, da Serra do Norte e Vale do Guaporé, na década de 1960, ao referir-se às práticas de enterramento notificou a existência de um ritual de iniciação à puberdade feminina ocorrido provavelmente no centro do pátio, ou seja, no cemitério. Segundo Aytai,

[...] os Nambiquara – creio que todos os grupos – enterram seus mortos na aldeia. O cacique da aldeia mamaindê, que ficamos conhecendo em 1963, faleceu provavelmente em 1965, e foi enterrado na praça da 2ª aldeia. Sua cabana foi queimada e a terra foi aplainada e invisível na praça limpa. Em 1966 dançamos e cantamos juntos com os índios no lugar onde ele deve ter sido enterrado³⁴⁸.

³⁴⁷ ATHILA, Adriana Romano. *Arriscando corpos: permeabilidade, alteridade e as formas da sociabilidade entre os Rikbaktsa (Macro-Jê) do sudoeste amazônico*. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, 2006, p. 221.

³⁴⁸ AYTAI, Desidério. Da Caderneta de Campo do Antropólogo /2/. In: *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*. Paulínia, 1987, p. 33-34. O Museu Municipal Elizabeth Aytai, em Monte Mó, São Paulo,

O pátio da aldeia representa um espaço dinâmico onde as mais simples atividades domésticas acontecem e podem ser compartilhadas e assistidas por todos e nada impede seu acesso. Esse espaço é reelaborado por seus habitantes pela soma de cada dia, onde os pedaços do passado são recolhidos, incorporados ao presente e direcionados ao futuro e, assim, capaz de recompor a história Nambiquara. O pátio também concentra o resultado criador e produtivo do trabalho. É o lugar onde homens e mulheres efetuam as trocas, mesclam artefatos e produtos destinados à alimentação que, à vista de todos, são distribuídos.

Kithãulhu, Halotesu, Wakalitesu, Sawentesu e Manduca encontram-se, recebem visitas de moradores outras aldeias e discutem conjuntamente no pátio. Caracterizado como um espaço livre, determinado pelas ações que compõem o seu sistema, ali são realizados os partos, as práticas religiosas, os rituais da flauta sagrada³⁴⁹ e da iniciação à puberdade feminina³⁵⁰, além de ser muito apropriado aos momentos de ludicidade.

presenteou-me a reprodução em *scanner* do caderno de campo que pertenceu ao Professor Desidério Aytai. A maioria das informações ali contidas foi editada em diversos números das Publicações do Museu Histórico de Paulínia-SP.

³⁴⁹ Cândido Mariano da Silva Rondon descreveu uma de suas primeiras visitas às aldeias Nambiquara, mencionando a Casa das flautas, bem como os respectivos instrumentos, até mesmo uma variedade, contendo na extremidade distal, uma cabaça, servindo como ressonador. Para conhecer sobre o ritual da flauta e seus instrumentos, consultar: AYTAI, Desidério. Witisu espia as flautas proibidas. In: *Revista de Atualidade Indígena*. Belo Horizonte: Minas Gráfica Editora, Ano II, n. 7, 1977, p. 34-38. AYTAI, Desidério. As flautas rituais dos Nambikuara. *Revista de Antropologia*. São Paulo, separata do v. 15 e 16, p. 69-75; PEREIRA, Adalberto Holanda. A origem da roça e da flauta secreta. O pensamento mítico dos Nambikwára. *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1983, p. 14-18 (*Antropologia*, 36); LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Idem; PRICE, Paul David. *Nambikwara society*. Idem, p. 279-287. Para leitores infanto-juvenis, consultar FITTIPALDI, Maria Ciza. *O menino e a flauta*. Mito dos índios Nambiquara. Série Morená. Rio de Janeiro: Melhoramentos, 1986; COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. A cuia de cabaça. *Hatisu Nambiquara*: lembranças que viraram histórias. Idem, p. 32-33. _____. A flauta sagrada. Índios Nambiquara. In: *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*. Paulínia, v. 49, 1991, p. 52-55. Este último originou o filme em SVHS, 12', roteiro de minha autoria, com o mesmo título e imagens de Mário de Castro, editado pelo Departamento de Cultura da UFMT e produzido pela FUNAI no ano de 1992. Também para crianças há uma publicação recente de um índio Nambiquara. Ler *Yainta waira iyaujausu*: a origem das plantas e da flauta sagrada. In: KITHÄULU, René. Idem., p. 24-29.

³⁵⁰ Em referência a este ritual, consultar PRICE, Paul David. *Nambikwara society*. Thesis (For the degree of Doctor of Philosophy). Department of Anthropology, Faculty of the Division of the Social Sciences. Chicago, Illinois, 1972, p. 196-208. Na literatura infanto-juvenil ver COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. *Hatisu Nambiquara*: lembranças que viraram histórias. Cuiabá: Tanta Tinta, 2005. Da mesma autora, A menina-moça: ritual nambiquara de puberdade feminina. In: *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*. Paulínia, v. 51, 1991, p. 90-95 e GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. A festa da moça. *Viagem ao mundo indígena*. Coleção Pawana. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 1977, p. 30-37. Assistir também *A Festa da moça-nova*. CARELLI, Vincent. Filme VHS 18'. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1987.

À medida que o passado está relacionado à história e à memória, o presente e as experiências do tempo pretérito chegam até os dias atuais, mesmo sem a escritura ele se dá através da oralidade, sob a forma de narrativas e que se transformam em lembranças. Por não guardar nem transmitir suas memórias e pensamentos por escrito, esses espaços, carregados de simbolismos, trazendo inscrito o histórico saber Nambiquara composto, nas palavras de Certeau, “[...] de muitos momentos e de muitas coisas heterogêneas”³⁵¹.

As casas, em sua concepção ideal e na medida do possível, não devem estar tão distantes das roças. Dispostas no pátio, se apresentam desprovidas de divisões internas e de espaços sem funções específicas. Sua estrutura e forma, no decorrer dos anos, passaram por inúmeras modificações. Entretanto, isso não significa que eles tenham abandonado as técnicas tradicionais de construção ou as matérias-primas inerentes a elas. As mudanças nessas edificações fazem parte das suas práticas cotidianas e estas por sua vez encontram-se na dependência de um conjunto de procedimentos que reformula os costumes dos Nambiquara. De certa maneira, aquela casa que imita a construção local, erguida de material, proporciona maior posição social a quem a possui. Nesse caso, por ocasião de falecimento, não mais destroem e queimam a habitação do morto como habitualmente fazem com as de palha. Transferem-na de lugar e modificam suas divisões internas para que a alma possa seguir à Montanha Sagrada.

Numa adaptação às exigências atuais, esse novo hábito se dá em decorrência da dificuldade em adquirir a matéria-prima: madeira beneficiada, telhas, pregos. Em suas narrativas, os Nambiquara relatam que estas mudanças chegaram com os integrantes da Linha Telegráfica, missionários, seringueiros, funcionários do SPI e da FUNAI..

Todavia, a casa não representa a totalidade do quadro de vivência familiar. Outros espaços merecem destaque, dada a grande importância na reprodução da vida Nambiquara: o pátio da aldeia, o pátio individual e as trilhas que levam a lugares tão distantes quanto variados (os córregos, destinados aos banhos e ao local onde se abastecem de água). Com o clima favorável, mais precisamente no tempo da estiagem, a frente da casa ou pátio

³⁵¹ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 157.

individual deve ser edificado sempre voltado para o pátio central. visto ser utilizado para dormir, tendo o céu como cobertura.

As trilhas que se abrem na vegetação rasteira, periférica à aldeia, emolduram e definem a ocupação do ambiente, espaço indispensável às inúmeras atividades que compõem a vida Nambiquara. Roquette-Pinto observou que a “[...] mancha circular, que faz o chão da aldeia no meio do cerrado, toma a feição de uma estrela, mercê das trilhas que partem de sua circunferência. [...] Suas palhoças se confundem com o matiz acinzentado da vegetação ambiente”³⁵². Essas trilhas levam aos córregos, às roças, aos portos pesqueiros, aos locais ideais às relações sexuais, aos campos abertos e, finalmente, às florestas.

Cândido Mariano da Silva Rondon e Roquette-Pinto registraram outro tipo de habitação entre os Nambiquara que é raramente encontrada nos dias atuais. Ao observar as suas imagens, percebe-se que as dimensões são maiores do que a elíptica e a semi-esférica³⁵³. Na ocasião de sua construção, nela moravam várias famílias que se acomodavam próximas às laterais da casa. Internamente, o espaço assemelha-se a uma aldeia, onde várias famílias se posicionavam próximas às paredes de palha, cada uma delas com seu fogo e, ao centro, a presença de um “pátio”, a área comum. Esse tipo de edificação denomina-se *indsu* e consiste na representação da Montanha Sagrada, morada dos espíritos após a morte. Por ser imbuída de um caráter sagrado, os *wanintesu* precisam entrar em contato com os espíritos, a fim de que possam ter permissão para dar início à construção:

Aquela casinha assim pequeninha não. Aquele não é sagrado. É casa da pessoa. Como que gente morador, né? Mas esse não. Essa casa é do espírito. É igual montanha, você não está vendo? É grandão. Ele gosta, o espírito. O espírito que vive ali. Por isso tem que saber mexer, não é qualquer um. Não sou eu, Fuado, qualquer um de repente não. Tem que saber e fazer entender as coisas³⁵⁴.

³⁵² ROQUETTE-PINTO, Edgar. Idem, p. 216.

³⁵³ Ver imagem em RONDON, *História Natural. Etnografia*. 2. ed. Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Comissão de Linhas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947 (Publicação n. 2, anexo n. 5), estampa n. 7: *Rancho dos índios do Rio Comemoração*. Ver também ROQUETTE-PINTO, Edgar. Idem, entre as páginas 232 e 233.

³⁵⁴ Orivaldo Halotesu, aldeia Central, à época denominada Sapezal, 26.10.1999. Entrevista.

Dentre os estilos descritos, a única casa que necessita de autorização dos espíritos para a sua construção é a *indsu*, a maior delas. Por carregar um caráter sagrado, inexistente nas demais, torna-se extremamente difícil avistá-la entre as demais habitações de uma aldeia. O *wanintesu* Orivaldo Halotesu, líder da aldeia Novo Chefão, conforme registrado anteriormente, afirmou que essa casa “[...] não pode ser construída toda hora porque tem que pedir licença para os espíritos. O pajé tem que pedir licença. Esta casa é dos espíritos! É igual à Montanha Sagrada, onde moram os espíritos dos Nambiquara”³⁵⁵. Impedida de ser edificada indistintamente, como ocorre com a *sxihnetāutāukalisu* (semi-esférica) e a *sxitawakalindsu* (elíptica), a construção da *indsu* dá-se após o contato dos *wanintesu*, reunidos em rituais noturnos com os seres ancestrais e míticos. Invocados por um extenso repertório de cantos, os espíritos participam dessas sessões, momento em que os *wanintesu* lhes pedem tal consentimento.

As montanhas, *walakatsu*, ainda que não muito altas na vasta área de planalto em que se encontram, destacam-se na paisagem do cerrado. Por lembrar essas elevações montanhosas, principalmente pela altura em relação às demais habitações Nambiquara, a *indsu* também pertence aos espíritos e, por isso, pode abrigá-los. Seu interior assemelha-se à morfologia de uma aldeia, de formato circular, composta de várias casas e pátio central. Nele, famílias acomodam-se próximas às paredes, cada uma com seu fogo e seus pertences fixados entre as palhas. No centro, ao estilo de suas aldeias, forma-se um pequeno pátio, área comum a todos os moradores e visitantes. Vê-se aí um esteio central, que se prolonga para fora da armação, erigido para sustentar seu peso e mais o das palhas que a revestem. No chão, forrado com cobertores, os índios, antes de dormir, próximos à luz e ao calor da fogueira, contam histórias, comem beiju assado e bebem chicha de mandioca.

Desde os primeiros anos da década de 1980 até os dias atuais, a *indsu* foi construída uma vez, em 2000, na aldeia Sapezal, hoje Central, onde também estão localizadas a sede do Posto Indígena e a única escola que possui um professor não-indígena, que se une a Jaime Halotesu, professor da Língua Nambiquara, na atividade da docência. Sua beleza e tamanho se destacavam na paisagem. Pela natureza de sua altura, projetava-se imponentemente na paisagem da aldeia, à maneira de uma montanha na solidão do campo

³⁵⁵ Orivaldo Halotesu, aldeia Sapezal, hoje Central, 2000. Entrevista.

cerrado. O contraste da luminosidade exterior foi capaz de ofuscar, por alguns instantes, o interior da casa, na penumbra. Com uma única entrada que também dava para frente do pátio e tão pequena quanto às das outras habitações (mesmo as destinadas aos rituais de menina-moça e flauta sagrada), também exige que moradores e visitantes se agachem, num ato de reverência, ao entrar.

Roquette-Pinto descreveu esse tipo de habitação entre os Tagnanis e Tautitês, índios Nambiquara da Serra do Norte. Por estar entre os dois únicos estudos pesquisados, merece uma descrição mais extensa. A *indsu*, como um espaço sagrado, possui

[...] coberturas orientadas na direção Este-Oeste, são regularmente circulares, no seu perímetro ao nível do solo, e têm forma cônica. No vértice do cone sobe uma vara, alguns palmos acima do teto, e termina sempre em forquilha [...]. As portas acham-se nas extremidades de um mesmo diâmetro, face a face. Não sabemos ainda como traçam os Nambikuáras a circunferência que limita o chão da cabana; deve ser a mão livre, porque é assim que desenham tal figura nas suas cabaças. No centro da casa erguem quatro forquilhas e um esteio central. As forquilhas formam, em cima, um retângulo de madeira, de onde partem varas flexíveis que se vão enterrar no solo, ao longo da circunferência que limita a habitação. Ligando-as, firmes, correm travessas que completam o arcabouço da choça. A cobertura é feita de palmas de bacaba, dispostas em camadas. [...] Verifica-se que a primeira camada é constituída por uma trança de folíolos, amarrados ao madeiramento. As externas cobrem, como lençóis de palha, mui certos e bem aparados, toda a superfície do edifício. Não há paredes laterais diferenciadas do teto; são prolongamentos diretos da cobertura. A maior das duas casas que descrevemos, da aldeia próxima ao rio Kurumí ou Festa da Bandeira, tem 30 metros de perímetro e a outra 28. Suas portas medem 0,37 de largura por 0,52 de altura. Para atravessá-las é preciso esgueirar o corpo³⁵⁶.

E, em seu interior, complementou a descrição com a tralha doméstica:

³⁵⁶ ROQUETTE-PINTO. Idem, p. 231. Ver também o desenho “Arcabouço de uma palhoça dos Índios da Serra do Norte” e a fotografia dessa moradia às páginas 41 e encarte entre as 232 e 233, respectivamente. Essa mesma fotografia encontra-se reproduzida na obra ANÔNIMO. *Missão Rondon*. Apontamentos sobre os trabalhos realizados pela Comissão de Linhas Telegráficas Estrategicas de Matto-Grosso ao Amazonas sob a direção de Cândido Mariano da Silva Rondon de 1907 a 1915. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, de Rodrigues & C., 1916, p. 99. Nela, lê-se a legenda “Cicê Nambiquara. Serra do Norte. Estado de Matto-Grosso”. Tive a rara oportunidade de fotografar este tipo de casa em 2000, por ocasião de minhas pesquisas de campo entre os Nambiquara. Para conhecê-la, consultar o artigo “Senhores da Memória: história do Nambiquara do Cerrado (1942-1968)”. Disponível em <http://www.apmt.mt.gov.br/Aplicativos/AutoWeb/arquivoPublico>.

[...] três jiraus feitos de taquara, próprios para secar a raspa de mandioca e duas enormes panelas negras, que não poderiam ter passado pelas portas; enfiados na palha do teto, adornos, utensílios leves, um sortimento de utilidades... A palha das cabanas é o – almoxarifado – dos índios; guardam nela suas miudezas. Debaixo de cada jirau, uma pequena fogueira. Quatro pés de taquara enfiados no chão suportando uma grade horizontal de taquarinha: é o jirau. Media cerca de dois metros de comprimento por 1,50 de largura. Não há, nas choupanas, abertura para saída da fumaça das fogueiras interiores; nem é preciso. Pelos interstícios da palha solta-se ela muito bem³⁵⁷.

Mesmo que de forma breve, Cândido Mariano da Silva Rondon também fez referência a esse tipo de habitação, denominado por ele como “ranchos”:

[...] de forma cônica, têm para eixo um pau central, cuja ponta, em forma de para-raio, excede o vértice do cone, terminando sempre em forquilha. A sua forma é idêntica à das cabanas dos indígenas africanos, fato nunca observado nos aldeamentos de tantas outras tribos que tenho encontrado, nem tampouco descrito por nenhum explorador da América do Sul, o que me faz supor que provenha ela do contato que, em época anterior a 1795, tiveram os índios do rio Guaritizé ou Piolho com africanos que, fugidos das minas de Vila Bela, aí foram estabelecer um grande Quilombo, mandado destruir, em primeiro lugar por Luiz Pinto e depois por João de Albuquerque, Capitães Gerais. [...] uma das casas tinha uma entrada protegida lateralmente por cascas de madeira “omé”, ornato talvez destinado a impedir a entrada da água das chuvas³⁵⁸.

Tanto a descrição de Roquette-Pinto quanto a de Cândido Mariano da Silva Rondon coincidem, com exceção do número de portas, com aquela habitação construída nos primeiros meses do ano 2000, na então aldeia Sapezal, hoje Central, quando estive em pesquisa de campo. Essa imponente casa, descrita e fotografada por Edgar Roquette-Pinto, na clássica *Rondônia*, rara referência até então existente, é incomum entre os Nambiquara do Cerrado. Essas fontes escritas indicam ser uma construção dos grupos da Serra do Norte. Seu formato, conforme afirmam os índios, assemelha-se ao das Montanhas Sagradas encontradas em seu território.

³⁵⁷ ROQUETTE-PINTO. Idem, p. 232-233.

³⁵⁸ RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Relatório apresentado a Directoria Geral dos Telegraphos e a Divisão Geral de Engenharia (G. 5) do Departamento de Guerra*. 1º v. Estudos e reconhecimentos. Comissão de Linhas Telegraphicas Estratégicas de Matto Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro: Papellaria Luiz Macedo, s/d., p. 259.

Mulher, mel e urucum

Para os grupos Nambiquara do Cerrado, as palavras mulher, *txusu*, mel, *tusu*, e urucum, *txusu*, são pronunciadas com um som semelhante. Este encantamento paronímico designa três substantivos comuns que, na cosmologia desses índios, encontram-se repletos de simbolismo. A mulher, dentro da concepção mais ampla que esta palavra abrange, é o próprio princípio da vida, no sentido de poder gerar filhos, perpetuar a espécie humana; o mel corresponde à pura doçura que um alimento pode oferecer, necessário ao ânimo, à alegria que todo Nambiquara busca como significação da felicidade; o urucum, que se encontra na narrativa mitológica referente ao surgimento das espécies vegetais, representa o sangue do menino que se transformou em plantas comestíveis e utilitárias, imprescindíveis à boa saúde espiritual e corporal.

Pelos homens, a mulher é enaltecida por sua jovialidade, beleza, disponibilidade e doçura. O ideal amoroso masculino nutre-se da associação desses atributos à aptidão em cumprir tarefas cotidianas no espaço da aldeia e, fora dele, aos méritos coletores, ou seja, pelo modo como as qualidades constitutivas do produto de seu trabalho se manifestam. Grande parte do labor doméstico feminino é praticada na casa e arredores, quando preparam e armazenam alimentos, confeccionam peças ornamentais, cuidam e brincam com suas crianças. Fora daí, em expedições pelo cerrado, coletam matérias-primas, frutos, tubérculos, insetos (inclusas as larvas) e produtos da roça.

Desde pequenas, as meninas são preparadas para inúmeros afazeres que executarão num futuro bem próximo, já que se casam, geralmente, na idade púbere, ao término da cerimônia de reclusão. O costume de prender uma menina-moça, *waintasu*, em uma casa específica, no período da menarca, por um ou mais meses, está registrado na narrativa mítica, quando a mãe resolve castigá-la por não lhe obedecer.

A mãe mandava a menina buscar água: ela não ia. Mandava buscar lenha: não ia também. E tudo o que a mãe mandava, a menina não fazia. A mãe ficou zangada e prendeu a menina. A toda hora dava banho na menina e não deixava nem um tempinho para ela esquentar. A filha chorava de frio e foi indo, morreu. Nambikwára pegou daquela mulher o costume de

prender a mocinha quando tem a primeira menstruação, mas não mata a filha de tanto dar banho³⁵⁹.

Mas, os Nambiquara complementam que a reclusão da menina púbere, *wayuhlitasu*, é importante porque tem a função de protegê-la dos espíritos maléficos que a cercam, principalmente neste período. O odor do sangue catamenial costuma atrair seres sobrenaturais que lhe querem mal e que, muitas vezes, a leva à morte. O grupo Sabanê, Nambiquara da Serra do Norte, também tem por hábito festejar a entrada da puberdade feminina.

[...] no primeiro dia do sangramento, quando aparece a primeira menstruação da menina-moça. A mãe da menina, com a ajuda dos velhos sábios da aldeia, constrói então uma pequena casa ritual com folhas de palmeira de açai, com uma pequena porta voltada para o sol nascente, onde a menina fica em reclusão pelo período de um a três meses, mantendo contato apenas com pessoas do sexo feminino. Nesse período, a menina é considerada sagrada e se ela olhar para um homem poderá ficar doente ou até mesmo morrer. Fica proibida a entrada de homens na maloca de reclusão³⁶⁰.

Price informa que entre os grupos do cerrado, a prática da reclusão das meninas púberes dá-se como um impedimento ao “[...] espírito do gavião, *dauptátasu*, que beberia seu sangue e levaria seu espírito para o céu”³⁶¹. Todavia, não somente as moças devem permanecer em reclusão. Quando estão menstruadas, torna-se oportuno que as mulheres não se afastem muito de suas casas, principalmente desacompanhadas, pois ficam mais expostas aos ataques dos espíritos sobrenaturais maléficos. Mané Manduca informa-me que

[...] quando a mulher do pajé ou a filha estão menstruadas é melhor o pajé ficar em casa. Nunca mulher Nambiquara fala que está menstruada. Ela fala: – Eu não estou bem. Ela não cozinha. Faz mal para a família. Fica

³⁵⁹ PEREIRA, Adalberto Holanda. O pensamento mítico dos Nambikwára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1983, p. 36 (Antropologia, 36).

³⁶⁰ SABANÊ, Jonado. Cultura Sabanê. In: *Cultura e sociedade V. I*. Projeto de Formação de Professores Indígenas. Terceiro Grau Indígena. Barra do Bugres. UNEMAT, 2005, p. 8 (Série Práticas Interculturais).

³⁶¹ Na versão original, lê-se: “[...] spirit, *dauptádahsú*, would drink their blood and take their spirit away to the shy.” PRICE, Paul David. *Nambiquara society*. Thesis (For the degree of Doctor of Philosophy). Department of Anthropology, Faculty of the Division of the Social Sciences. University of Chicago, 1972, p. 195 (Tradução livre realizada por Anna Maria Ribeiro F. M. Costa e Odila Watzel).

cinco dias, no máximo. [...] O cheiro de sangue se expande no mato; ele é muito grande. Assombração gosta mesmo, porque parece cheiro de carne. Ele se aproxima. Na nossa cultura, é muito perigoso. O cheiro chama atenção de demônio. Aí começa atrair a pessoa, fica doido, doente. Mulher que está menstruada não pode amamentar. Eu já vi algum falar que namora com sangue, mas para o Nambiquara, não é normal. Algumas mulheres cozinham. Só não pode coisa de amassar, lavagem, pegar com as mãos³⁶².

Ainda criança, *wēnsu*, com seus sete anos, mais ou menos, Rosinha, filha de Orivaldo Halotesu e Madalena Kithãulhu, hoje casada com Pedro Siwaisu (Manduca), no período da Escola Nambiquara, desenhava com constância espíritos maus em perseguição às moças púberes nas redondezas da aldeia e, até mesmo, durante o ritual de iniciação à puberdade feminina, quando ela, à noite, deixava a reclusão para dançar entre dois homens, autorizados pelo pai da moça. Pode ser tio, dos dois lados, padrasto, cunhado.

Além do gavião, o espírito da arara vermelha, *ãlãatikisu*, habitante das cachoeiras e nascentes dos rios e que aprecia em demasia o fruto do buriti, é da mesma forma, temido. Contam os índios que esses espíritos agredem as moças que, em desobediência, procuram os rios para banhar-se. Sobre este ser, Eutímio Kithãulhu, há muitos anos, disse que onde essa arara mora, próxima a uma lagoa, não se pode pescar porque vai ser remexida e a água se tornará vermelha, como suas penas e, em seguida, atacará aquele que desobedecer as suas regras. Pereira também informa que essa arara é

[...] maior e mais vermelha que a comum. Uma delas vive nas imediações da lagoa *Kasulensu*, próxima ao rio Juina [perto de cachoeira, para lá da aldeia Boqueirão]. Se uma pessoa chegar perto dessa lagoa e perceber que o céu começa a se tornar vermelho é sinal evidente de que *alaaitsu* viu a pessoa. Virá logo à sua procura. Se a pegar, segura-a com as unhas do pé e a bica até matar. O mais seguro, ao notar que o céu se faz vermelho, é afastar-se imediatamente e, mais seguro ainda, nunca chegar perto daquela lagoa³⁶³.

³⁶² Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

³⁶³ PEREIRA, Adalberto Holanda. Os espíritos maus dos Nanbikuára. Quinze lendas dos Rikbáktsa. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1973, p. 7-8 (Antropologia, 25). Da página 31 a 33, esse estudo oferece um conjunto iconográfico de seres sobrenaturais, dentre eles, *Alaa.intzu* (*Alaatasu*), figura 9, na página 32. Em relação a essas representações imagéticas, posso dizer que se constituem em preciosidades, mesmo que todas elas sejam caracterizadas pela simplicidade dos traços, pois desconheço quaisquer obras sobre os Nambiquara que reproduzam entidades sobrenaturais.

Miller, ao estudar os Mamaindê, grupo Nambiquara do Vale do Guaporé, faz referência ao espírito da arara vermelha, que tem a aparência de

[...] uma pessoa com o corpo repleto de penas vermelhas que se alimenta principalmente do fruto do buriti. Quando as meninas menstruadas iam banhar-se nos rios, o espírito “dono” da arara vermelha consumia todo o seu sangue, provocando uma morte quase instantânea que nem mesmo o xamã conseguia reverter. Por esse motivo, as mulheres menstruadas não devem banhar-se nos rios, e sim dentro de suas casas, enterrando imediatamente qualquer vestígio de sangue que caía no chão³⁶⁴.

A prática da clausura entre os Nambiquara, que culmina em um grande festival, torna-se quase uma obrigatoriedade. Contudo, Mané Manduca nomeou três meninas-moças que não foram agraciadas com essa cerimônia. Destas, conheci o caso e ouvi falar das “alucinações musicais”³⁶⁵ de Ana Maria, irmã de José Eduardo, filhos gêmeos, *ãtenahlindesu*, de Eutímio e Carlinda Kithãulhu. Conforme verificou Price,

[...] gêmeos não são desejáveis e a prática tradicional é enterrar um deles vivo, imediatamente. Disseram-me que Lourenço, de Serra Azul, nasceu com uma irmã gêmea e que embora uma mulher presente ao nascimento se oferecesse para criá-la, o pai de Lourenço insistiu em que ela fosse enterrada. Isso aconteceu há 35 anos”³⁶⁶.

Price mencionou dois casos de meninas em idade púbere que não passaram pelo festival e, por isso, na interpretação dos índios, “[...] uma delas tivera muitos natimortos e

³⁶⁴ MILLER, Joana. *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2007, p. 271-272.

³⁶⁵ O termo “alucinações musicais” é emprestado do neurologista e escritor Oliver Sacks, nome de sua mais recente obra, em alusão a uma de suas personagens que não fala, mas canta. Durante alguns anos, ouvia-se na aldeia que Ana Maria, mesmo sofrendo de afasia, cantava músicas entoadas nas festividades de menina-moça. Ver SACKS, Oliver. *Alucinações musicais: relatos sobre a música e o cérebro*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

³⁶⁶ Na versão original, lê-se: “[...] twins are not desirable, and the traditional practice was to bury one of them alive, immediately after birth. I was told that Lourenço, of Serra Azul, was born with a twin sister, and although a woman who was present at the birth offered to raise her, Lourenço’s father insisted that she be buried. This happened about 35 years ago.” PRICE, David. *Nambiquara society*. Thesis (For the degree of Doctor of Philosophy). Department of Anthropology, Faculty of the Division of the Social Sciences. Chicago, Illinois, 1972, p. 182-183 (Tradução livre realizada por Anna Maria Ribeiro F. M. Costa e Odila Watzel).

abortos. A outra mulher, cuja festa foi proibida por Didley Kinsman, sofreu de uma forte depressão pós-parto após o nascimento de seu primeiro filho”³⁶⁷.

No caso de Ana Maria, ao indagar ao seu pai por que não havia organizado os preparativos para a reclusão, que se inicia, em geral, com a construção da casa, informou que por ela ser incapaz de falar, ninguém se interessou. Nos costumes dos Nambiquara, uma menina-moça não deve casar-se, engravidar e gerar filhos se caso não tenha experimentado a reclusão e toda a aprendizagem proveniente deste estado: cuidados com o corpo, conhecimento farmacológico (em especial para deter o fluxo catamenial), cantigas entoadas nessas noites, mesmo que não cante junto aos demais participantes. Além desses ensinamentos, ela deve ter consciência de que o esforço de seus pais e da comunidade destina-se à sua proteção contra espíritos maléficos que estão à sua espreita.

A casa ritual destinada à reclusão da menina-moça, *wāintakalas*, é edificada assim que manifesta a primeira menstruação. Enquanto durar a reclusão, esta morada protege a moça, em estado casadoiro, de espíritos maus que ficam à sua espreita, à sua espera, prontos para atacá-la. Em seu interior permanece vestida de desenhos geométricos de tinta de jenipapo sobre tintura de urucum, adornada com colares de coco tucum, braçadeiras, jarreteiras e brincos de madrepérolas.

Entre os índios Boé, mais conhecidos na literatura por Bororo, a concha de madrepérola, *ráwo*, muito utilizada nos adornos, principalmente colares, está presente na narrativa mitológica. Os padres salesianos Albisetti e Venturelli afirmam que *Rúwo* é um grande caracol esbranquiçado que enfrentou *Adúgo*, uma onça:

Adúgo, encontrou um pequeno e bonito caracol, *Rúwo*. Então, satisfeito, disse: “é meu”, e logo o apanhou para comê-lo. *Rúwo* amedrontado, suplicou que o não engolissem, que esperasse um pouco. Sugeriu-lhe que o atirasse primeiramente para o alto e ele iria direitinho em sua boca escancarada. *Adúgo* aceitou o alvitre, mas *Rúwo*, quando caía para entrar nas fauces abertas, golpeou fortemente os dentes de *Adúgo* com sua resistente carapaça e o matou imediatamente. Foi coisa boa, pois *Adúgo*

³⁶⁷ Na versão original, lê-se: “[...] one of these women had had many stillbirths and miscarriages. The other woman, whose festa was prohibited by Didley Kisman, suffered from severe post partum depression after the birth of her first child.” Idem, p. 205 (Tradução livre realizada por Leila Beigler). Didley Kinsman, missionário protestante, esteve durante muitos anos entre os Nambiquara do Cerrado, em especial com os Kithãulhu.

era um ser ruim e perigoso. Até aos nossos dias Rúwo ostenta, em sua carapaça, alguns sulcos que são as marcas e as cicatrizes deixadas pelos dentes de Adúgo. Este, embora forte e dominador, não deu conta de matar Rúwo³⁶⁸.

Madrepérolas, também designadas de nácar ou mãe da pérola, são muito apreciadas pelos Nambiquara. Elas são comumente adquiridas em trocas com os grupos da Serra do Norte, os Mamaindê e os Negarotê, que as coletam nas proximidades das lagoas para a confecção de brincos que ornem tanto homens ou mulheres.

O uso dos brincos de madrepérola é comum a todos, adultos e crianças, e nasceu de um mito – o Dono da Lagoa – um Negarotê que, ao se jogar na lagoa, transformou-se em grande jacaré e deu origem aos moluscos que fornecem as conchas, matéria-prima para a confecção dos brincos. Os brincos Negarotê são símbolos sagrados: unem a dimensão divina dos homens às divindades e é por isso que eles têm poder curativo. Representam também, como ornamento corporal, o elemento de diferenciação entre eles – índios – e os “brancos” com os quais convivem. Os brincos são sinais diacríticos de identidade étnica³⁶⁹.

Em especial, a menina púbere renasce da casa-reclusão, ao término da cerimônia no término dos rituais de iniciação à puberdade feminina. Nesse momento deixa a morada que a protegeu como uma concha, para tornar-se uma mulher núbil, em estado de beleza que deixa tão desejosos de amor os homens da aldeia.

Situada mais para o centro do que as casas habitacionais, essa edificação não difere da semi-esférica. Contudo, a porta está voltada ao sol nascente. Aí a jovem passará o período de uma lua³⁷⁰ e apenas se ausenta dela para participar das festividades, *wayunitasu*, ao entardecer aos primeiros raios de sol, quando dançará, de mãos dadas, entre padrinhos, os escolhidos para acompanharem-na durante a comemoração. O tucano, *yalansu*, de

³⁶⁸ ALBISETTI, César; VENTURELLI. Ângelo Jayme. *Enciclopédia Bororo*. Lendas e antropônimos, v. II. Faculdade Dom Aquino de Filosofia, Ciências e Letras. Instituto de Pesquisas Etnográficas. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1969, p. 685 (Museu Regional Dom Bosco, Publicação n. 2).

³⁶⁹ MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Diário Oficial*. Fundação Nacional do Índio. Despacho n. 10, de 29.05.1992. Seção I, p. 6999, 03.06.1992.

³⁷⁰ O tempo de permanência da menina-moça no interior desta casa, dependendo da sua idade, pode variar. Segundo informações fornecidas por Daniel Wakalitesu, caso a menina apresente-se crescida e forte, ela poderá permanecer até dois meses em reclusão.

plumagem excepcional foi o criador deste ritual, na mitologia Nambiquara³⁷¹. A fim de trazer alegria à aldeia, ordenou ao pajé, *wanintesu* que organizasse uma grande festa. Para isso, ensinou-lhe um canto e também como confeccionar os adornos da menina, bem como a matéria-prima a ser utilizada e a importância da reclusão para a boa saúde.

Grande parte das atividades e comportamentos exclusivos ao sexo feminino será minuciosamente transmitida e esclarecida durante a festa pela mãe, avós, tias e cunhadas, ensinamentos imprescindíveis à sua vida futura. A higiene pessoal e a alimentação ocorrem no interior da casa, pois nesse período evitam o banho de rio, pois espíritos maus, *Konejalosu*, podem maltratá-las. Predomina nesse espaço o aroma de urucum, substitutivo metafórico do sangue que, como afirmam com orgulho os Nambiquara, “[...] nos meses de maio e junho tem uma tonalidade mais vermelha que a do urucum dos índios do Xingu”. A pintura corporal e facial da menina-moça a cobrirá totalmente, como um cosmecêutico, e retocado todos os dias como uma veste, até o término da festividade.

A tintura do urucum é adquirida pelo esmagamento de inúmeras bagas que, conforme a época de maturação do fruto, propicia colorações diferenciadas. Assim, quanto mais novas as sementes, mais alaranjada se tornará a tintura; quanto mais maduras, mais avermelhada. Essa tintura bixácea, quando usada repetidamente pelas meninas-moças enclausuradas nas casas-rituais, é capaz de esfoliar a pele de maneira uniforme. Portanto, quando deixam a reclusão, a camada superficial da pele de seus corpos encontra-se mais clara do que a das demais moças e mulheres da aldeia³⁷². Segundo informações de Samuel Kithãulhu, “[...] é importante que as moças se pintem. Senão acontecer isso, quando chegar

³⁷¹ O Nambiquara também se alimenta de tucano e pode distinguir várias espécies: tucano grande de bico amarelo, beija-flor (considerado por eles como um tucano), tucaninho, todas muito presentes nas matas de galeria do rio Água Bonita, que banha a aldeia Central.

³⁷² No Brasil diversas instituições de ensino superior vêm desenvolvendo importantes estudos e experimentos sobre o uso utilitário e medicinal do urucum, em especial as das regiões Norte e Nordeste do país. Recentemente, a Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP divulgou resultados de suas pesquisas com o urucum, direcionadas ao uso de tecnologias limpas, estimulado em todas as áreas produtivas, “[...] impulsionando uma nova tendência ecológica nas indústrias em quase todo o mundo. A extração da bixina – principal ativo corante do urucum – ganhou recentemente uma alternativa limpa para sua obtenção. A nova tecnologia foi desenvolvida na Faculdade de Engenharia de Alimentos (FEA) da Unicamp e o pedido de depósito de patente foi feito por meio da Agência de Inovação Inova Unicamp”. Consultar UNICAMP. Tecnologia garante extração limpa de corante do urucum. *Jornal da UNICAMP*. Campinas: UNICAMP, 19 a 25 de março de 2007, p. 2.

à época de velho, o espírito fica bravo. Ele fica zangado. A lei existe assim, já veio ordem assim. É para proteger a saúde”³⁷³.

Os adornos corporais complementam essa vestimenta cerimonial: um vistoso colar de coco de tucum, *kãirisu*, é exibido de maneira cruzada, a separar os seios ainda em botões, em forma da letra “x”; as tornozeleiras, *yudaikalosu*, são confeccionadas com fibras de algodão e tingidas com urucum. Na cabeça cinge um belo aro trançado com penas vermelhas e amarelas de tucano, *yalankalosu*, que simboliza o círculo que envolve a lua cheia. Para Philippe Descola, o emprego de plumagens de determinados pássaros

[...] constituem metáforas exemplares da condição humana no próprio coração da natureza. Quer coloquem, porém, seu esplendor num pássaro, quer num adereço, essas oposições de cores em que se expressa a marca do social se fazem perceber segundo uma contigüidade instantânea, não podendo indicar uma periodicidade temporal tornada invisível por falta de ilustração³⁷⁴.

Centro das atenções, a menina leva a todos grande alegria. A atividade da caça se sobressai às demais. As mulheres a ralar e a ralar mandioca o dia inteiro, por ser o ingrediente básico para o preparo da bebida servida durante a festividade. No decorrer do período de reclusão, a aldeia recebe muitos visitantes que passam a morar ali até o encerramento da festividade.

O acesso à casa da menina-moça, *waintakalasu*, é totalmente livre às mulheres, mas há regras de comportamento que devem ser obedecidas entre elas, falar em tom baixo, quase em sussurro. A menina homenageada participa da conversa e pode pronunciar pouquíssimas palavras. Ela fica mais a escutar os comentários a respeito do que se passa lá fora durante o dia, já que só sai por pouco tempo e em momentos alternados, nas primeiras horas da noite.

Assim como às mulheres é proibida a entrada na Casa das Flautas, a casa da menina-moça³⁷⁵ é vedada aos homens. Os rapazes não podem ficar a espiar a menina por

³⁷³ Samuel Kithãulhu, aldeia Sapezal, 06.04.1999. Entrevista.

³⁷⁴ DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. Tradução Dorothee de Bruchard. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 94.

³⁷⁵ Desde os primeiros registros fornecidos por estudiosos da “Comissão Rondon”, no início do século passado até os dias de hoje, a casa de reclusão feminina e a da Flauta Sagrada são edificadas com palmas de guariroba e conservam o formato semicircular. Hoje em dia, quando o revestimento começa a se deteriorar,

entre as brechas da cobertura de palha, pois acreditam que isso prejudicará seu crescimento. Encerrada a reclusão a casa será destruída, a menina retornará à convivência de seus pais, apta ao casamento.

A escolha do parceiro, na maioria das vezes, é discutida por seus pais e os do pretendente, quando a menina é ainda muito pequena. Aparentemente esse acerto não causa grandes problemas ao novo casal. Entretanto, a recusa por parte dela pode transformar-se em motivo de muita confusão na aldeia, principalmente se for um homem bem mais velho. A obtenção de uma esposa mais jovem por um homem de idade avançada traz grande satisfação pessoal para ele, além de proporcionar-lhe prestígio frente aos demais Nambiquara. A suspeita ou a certeza da infidelidade, o ciúme, o desejo de posse entre os casais sempre foram motivo de discórdia.

Uma união torna-se mais estável com a presença de filhos que ocupam um lugar especial na vida dos Nambiquara, o bem maior. Como eles costumam dizer, “filho muito caro”. Acreditam que a concepção dá-se com a presença do sêmen no interior da barriga da mãe, onde receberá calor suficiente para a formação do feto que necessitará de várias relações sexuais para que se desenvolva. Acreditam que copular poucas vezes o deixará fraco. Price registra:

O Nambiquara acredita que o bebê é feito do sêmen do pai, mas formado pelo calor da barriga da mãe. Desde que apenas uma pequena quantidade de sêmen é introduzida em cada ato da relação, é necessário copular muitas vezes para produzir um bebê. Copulação insuficiente deixará o bebê fraco e formado pobremente. Quantas vezes exatamente o casal tem que copular não está claro³⁷⁶.

Crianças estão envoltas em um manto simbólico desde a idade mítica. Quando pequeninas, passam a maior parte do tempo no colo de suas mães, suspensas por uma tipóia

principalmente no tempo da chuva, uma lona plástica pode ser adicionada à cobertura, colocada sob as palhas esparsas, o que possibilita a vedação por completo das partes afetadas. Da mesma forma, uma telha de amianto ou de zinco é utilizada como porta.

³⁷⁶ Na versão original, lê-se: The Nambiquara believe that the baby is made from the semen of the father, but formed by the heat in the belly of the mother. Since only a small amount of semen is introduced with each act of intercourse, it is necessary to copulate several times in order to produce a baby. Insufficient copulation will leave the baby weak and poorly formed.” PRICE, David. *Nambiquara society*. Thesis (For the degree of Doctor of Philosophy). Department of Anthropology, Faculty of the Division of the Social Sciences. Chicago, Illinois, 1972, p. 176.

tecida por fibras de embira, *sahu*, fios de tucum ou algodão industrializado, que combinam ousado colorido, surtindo belos efeitos. São elas bem práticas, pois com elas podem passar o tempo todo junto aos seus filhos pequenos e com os braços livres para desempenhar suas tarefas cotidianas. Até mais ou menos dois anos de idade este lugar é reservado a elas. Só então as mães já podem pensar em ter outros filhos.

Os cuidados que os pais reservam aos seus filhos chamou atenção de Lévi-Strauss e também a de Price, pelo fato de que são extremamente pacientes, tratando-os com extrema ternura. Numa ocasião, reunidos no pátio da aldeia, à frente de uma casa e ao redor do lume, encontrou uma família em conversas entremeadas com atividades artesanais. Nesse ínterim, uma criança pequena se aproximou do fogo e começou a mexer com os gravetos. Gentilmente a mãe, por inúmeras vezes, pediu à criança que se afastasse dali para não se queimar. Sem dar importância aos apelos maternos, continuou a brincar. Depois de um tempo, o pai se levantou, distanciando da aldeia. Pouco tempo depois retornou com uma folha de palmeira nas mãos e colocou-a sobre as chamas. Logo foram ouvidos repeditos estampidos, numa sequência rápida, e a criança, assustada com o barulho, foi para junto de sua mãe, deixando os gravetos.

Crianças são referências frequentes na mitologia e, na maioria das vezes, responsáveis pelas inovações nos modos de viver Nambiquara. São elas que trazem as grandes transformações e, por sua condição etária, não são castigadas por seus atos imprevisíveis. Logo que nascem, pelo canto do *wanintesu*, recebem um nome escolhido pelo senhor dos nomes próprios, *Dauasununsu*, o deus supremo dos Nambiquara. Esse nome não poderá ser pronunciado na presença de outras pessoas, muito menos na dos *kwajantisu*. Assim, o Nambiquara em geral possui três nomes: o sagrado, dado por *Dauasununsu* e conhecido apenas por sua família, um apelido em língua materna pelo qual é chamado pelo conjunto dos Nambiquara e, finalmente, um nome em português, conhecido tanto por índios como por não-índigenas, em virtude da dificuldade da pronúncia.

Fuado Sawentesu, que em Nambiquara se chama *Aujxalosu*, Perna Quebrada, contou que esse nome veio de seu avô, “[...] aquele rapaz fica teimoso, caiu da árvore,

quebrou a perna e anda meio aleijado”³⁷⁷. Um nome em Nambiquara, portanto, pode exprimir uma qualidade característica ou descritiva da própria pessoa, ou mesmo de um ancestral. Price informa que os dados sobre os nomes adotados pelos Nambiquara não são seguros, pois eles sempre se mostraram relutantes de revelá-los. O antropólogo acredita que a única razão porque hesitavam em discutir o assunto era porque constitui uma parte muito significativa de sua religião, e não é muito prudente falar a um civilizado de idéias de religião devido à sua experiência com os missionários³⁷⁸.

Em relação à sua filha, Ermita, *Negãgsu*, que também é o nome de Milton, esposo de Júlia, Fuado explicou que “[...] é o dono da filha que escolhe. Avô também pode escolher, pai ou avô que escolhe. Mãe só aceita”. O nome é escolhido no dia do nascimento, pois caso contrário a criança chora muito, ninguém consegue dormir e um bicho poderá se apossar dela.

O nome de um Nambiquara pode ser substituído, não necessariamente, quando um ente próximo falece. Estar entediado de seu próprio nome pode ser uma ocasião oportuna para ocorrer a troca e, com naturalidade, logo passa a ser chamado por seu novo prenome, para transtorno dos membros dos órgãos oficiais que, quando chegam à aldeia não mais conferem seus registros³⁷⁹. Anteriormente à nomeação do recém-nascido pelo pai ou avô, segundo informação de Orivaldo Halotesu e de Fuado Sawentesu, é o *wanintesu* que oferece até quatro opções à família. Outro motivo para a troca se dá até mesmo em relação ao comportamento do recém-nascido, quando chora frequentemente sem uma razão aparente. Isso pode indicar que a atribuição dada por seu pai ou avô não lhe agradou³⁸⁰. O

³⁷⁷ Fuado Sawentesu, Cuiabá, 06.11.2006. Entrevista.

³⁷⁸ Na versão original, lê-se na nota de rodapé n. 14: “They were not reluctant to tell me their names, however. [...] I think the only reason that they were hesitant to discuss the subject of naming with me is because it constitutes a very significant part of their religion, and their experience with missionaries had taught them that it is not wise to talk to civilizados about religious ideas.” PRICE, Paul David. Idem, p. 187.

³⁷⁹ O antigo nome permanece na documentação funcional expedida pela FUNAI e, para aqueles que possuem Registro Geral e CPF. No ano de 1987, durante o período escolar, muitas moças e rapazes trocaram seus nomes e até mesmo o meu foi substituído até março de 1988, quando deixei a aldeia. Minha memória guarda o sentimento renovador experimentado durante o tempo em que passei a ter outro nome, exercendo em mim enorme fascínio; é como se pudesse ter a oportunidade de “criar” outra pessoa em mim mesma. A possibilidade de possuir mais de um nome e, até mesmo, a sensação de possuir outras personagens dentro de si me faz lembrar de Mário de Andrade, ao afirmar que “somos trezentos”. Ver ANDRADE, Mário. *Eu sou trezentos, eu sou trezentos e cincoenta*. São Paulo: Panda Books, 2007.

³⁸⁰ Em 1985, após o término da licença gestação, retornei à aldeia Sapezal na companhia de meu primeiro filho, com apenas três meses de idade. Durante os seus seis primeiros meses, nossa vida em família foi marcada pelo choro incessante de Theo. Certo dia, Estevão Halotesu, um *wanintesu*, disse que deveríamos

nome está vinculado à imagem-espírito de uma pessoa Nambiquara, *yãukit'su*, também entendida como o espectro do sonho. Fiorini estudou o ato de nomear as pessoas entre o povo Nambiquara do Vale do Guaporé, em especial os Manairisu, Wasusu e os grupos do Sararé. O antropólogo afirmou que essa prática vincula-se a determinados aspectos sociais e religiosos dessa sociedade e que

[...] não importa se uma ligação direta, indireta ou arbitrária pode ser encontrada entre o nome e a imagem-espírito, pois o aspecto essencial de um nome é que ele determina a própria noção da pessoa e, nesse sentido, está intrinsecamente ligado à personalidade do indivíduo e sua reflexão, o *yãukit'su*³⁸¹.

No calendário dos Nambiquara não existe um tempo pré-estabelecido para o descanso ou ao tempo livre. Descansar muitas vezes vincula-se a determinadas práticas rituais, como por exemplo a da menina-moça que permanece reclusa durante uma lua, aproximadamente. O repouso também liga-se ao nascimento de uma criança, quando mãe e o pai passam por um período de resguardo e não exercem qualquer atividade que dependa de força física, além da obediência a uma dieta alimentar específica.

Dependendo da situação, os tabus alimentares apresentam cardápios específicos: após o nascimento de seu filho, a mãe, por duas luas, não deve ingerir carne de porco do mato; a carne de macaco, por ele ter boca grande, é evitada porque pode provocar muito choro no bebê; o tamanduá, a paca e a cutia também, por possuírem grandes garras e unhas afiadas, pois, se ingeridos, causaria o retardo da cicatrização do umbigo do recém-nascido; a anta, de hábitos noturnos, não faz parte da dieta pós-parto porque sua ingestão faria o bebê ficar acordado durante a noite; o jacaré é desprezado, já que vive na água e isso faria com que a barriga do bebê se enchesse deste líquido; o veado, que perambula pelo cerrado não pode ser ingerido porque o bebê faria o mesmo; o cateto e o porco do mato porque têm hábitos sujos e fariam o recém-nascido defecar muito. Price informa que quando uma

trocar o nome da criança porque o motivo de tanto choro dava-se em virtude de estar insatisfeito com seu nome.

³⁸¹ Na versão original, lê-se: “[...] it does not matter whether a direct, indirect, or arbitrary link can be found between the name and the spirit-image, for the essential aspect of a name is that it is coterminous to the very notion of the particular person and, in this sense, it is intrinsically tied to the individual’s personality and its reflection, the *yãukit’su*.” FIORINI, Marcelo Oppido. *Embodied Names: construing Nambiquara personhood through naming practices*. 1997, p. 21-22 (Tradução livre realizada por Anna Maria Ribeiro F. M. Costa e Odila Watzel).

criança nasce, seu cordão umbilical deve ser amarrado com fibra de tucum. Por duas luas, dois meses, não deve comer porco. Após a cicatrização do umbigo, seus pois estão liberados para comer qualquer tipo de carne. Acreditam os índios que

[...] o hottsú (macaco, *Cebus apella*), não deve ser comido, porque tem uma boca grande e o bebê choraria muito. O dikalisu (tamanduá, *Myrmecophaga jubata*) deve ser evitado porque tem garras grandes e afiadas e se comido, o umbigo do bebê não cicatrizaria. O álusú (anta, *Tapirus terrestris*) não é comido porque, sendo noturno, faria o bebê ficar acordado durante a noite. O waluttsú (paca, *Cuniculus paca*) e o duhlu (cutia, *Dasyprocta aguti*) não são ingeridos porque têm dentes como facas o umbigo do bebê não cicatrizaria. O wakalisú (jacaré, *Caiman* sp.) não é comido porque vive na água e faria a barriga do bebê encher d'água. O qhi'tisú (veado, *Hipocamelus* sp.) deve ser evitado porque vagueia ao acaso e o bebê faria o mesmo. O yakisú (queixada, *Tayassu pecari*) e o yakátasú (porco-do-mato, *Dicotyles albirostris*) não devem ser comidos porque têm hábitos sujos e fariam o bebê defecar muito. Os pássaros, em geral, não devem ser comidos porque são barulhentos³⁸².

Em geral, a ingestão de carne é evitada pelo casal até que o recém-nascido tenha o umbigo cicatrizado, se fortaleça e se acostume aos novos hábitos. A dieta praticamente se restringe aos vegetais produzidos na roça. Mas, nesse período, algumas carnes estão presentes nas refeições. Logo após o nascimento de uma criança, seus pais podem ingerir

[...] ka'tòsú (zogue-zogue), sánaisú (tatu cascudo), ya'wâhlú ([gambá] *Didelphis aurita*), âhlú ([tatu galinha] *Dasypus novemcinctus*), âlutsú ([tatu-bola] *Tolypentes tricinctus*) e nuntsú (outras espécies de tatu). Mas, Luiz [Kithãulhu] achava que âlu'tisú deveria ser comido não porque como um cavador habitual, andando em volta nos buracos, faria com que o coração do bebê fosse arrancado. Ele disse que tinha comido um pouco

³⁸² Na versão original, lê-se: "The hottsú (monkey, *Cebus apella*) should not be eaten, because it has a 'big mouth', and the baby would cry a lot. The dikalisú (greater anteater, *Myrmecophaga jubata*) should be avoided because it has long, sharp claws, and if eaten, the baby's navel would not heal. The álusu (tapir, *Tapirus terrestris*) is not eaten because it is nocturnal, and would cause the baby to be awake all night. The waluttsú (paca, *Cuniculus paca*) and the duhlu (cutia, *Dasyprocta aguti*) are not eaten because they have teeth 'like knives', and if eaten, the baby's navel would not heal. The wakalisú (alligator, *Caiman* sp.) is not eaten because it lives in the water, and it would cause the baby's belly to swell up full of water. The qhitisú (deer, *Hippocamelus* sp.) should be avoided because it wanders around aimlessly, and would cause the child to do likewise. The yakisú (wild pig, *Tayassu pecari*) and the yakátasú (wild pig *Dicotyles albirostris*) should not be eaten because they have filthy habits, and would cause the child to defecate all over. Birds, in general, should not be eaten because they are noisy." PRICE, Paul David. Idem, p. 184-185.

antes de seu filho nascer, não sabendo que o parto era eminente e a criança nascera com um ‘problema no coração’³⁸³.

O período menstrual é também indicativo de repouso. As mulheres, que neste momento, banham-se fora das águas correntes dos rios, deixam de cozinhar e, assim, têm mais tempo para o descanso. Comumente os homens permanecem alguns dias em suas aldeias, após as atividades agrícolas, de caçada e de pescaria, esta última praticada com menos intensidade.

O descanso, muitas vezes, vem associado a determinados tabus alimentares, como durante a menarca e os ciclos menstruais seguintes, a gravidez, o couvade (o resguardo do pai após o parto, considerado como reconhecimento de legitimação paterna da criança), a perfuração do septo nasal e do lábio superior dos jovens adolescentes, que obedecem a uma rígida dieta até a sua total cicatrização. A cerimônia de perfuração do septo nasal e do lábio superior é condição para que a puberdade aconteça, pois faz com que o rapaz cresça rapidamente e logo se torne um homem. Por isso é importante que o ritual ocorra no momento propício, a fim de não prejudicar sua formação corpórea. Quando ele sente muita dor, permanece a maior parte do tempo deitado, recebendo atenção dos familiares. São proibidos de comer animais como paca, cutia, rato do campo, porque são roedores. A alma desses animais pode roer e fazer mais ferida, dificultando a cicatrização.

A interrupção de trabalhos pesados pode indicar o momento da couvade. Após o parto de sua esposa, o homem se mantém em repouso dias inteiros, quando também se abstém da ingestão de alguns alimentos, principalmente daqueles provenientes da caça. Contudo, esse período de desobrigações não é entendido como estar à toa, mas o marido se mantém ocupado no atendimento das determinações do pós-parto de sua mulher. Orivaldo Halotesu, ao enumerar o nome dos homens que estavam derrubando parte da mata para a roça de sua aldeia, afirmou que Anael, seu filho, “[...] não estava no trabalho porque estava

³⁸³ Na versão original, lê-se: “[...] katòsú (zogue-zogue), sánaisú (tatu casudo), yawâhlú (Didelphis aurita), âhlú (Dasypus novemcinctus), âlûtsú (Tolypentes tricinctus), and nûntsú (another kind of armadillo), Luis however, was quite certain that âlûtsú should not be eaten, because it is a habitual digger, going around in holes, and would cause the baby’s heart to get ‘plugged up’. He said that he had eaten some just before his child was born, not knowing that the delivery was about to take place, and the child was born with this problem of a ‘plugged up heart’. Idem, p. 186 (Tradução livre realizada por Leila Beigler).

ocupado [...], porque seu bebê novo encontrava-se com dois dias de vida”³⁸⁴. Os Mehináku, índios do Xingu, acreditam que

[...] para proteger seu filho recém-nascido, o novo pai pratica a “couvade”, uma das precauções mais elaboradas, cheia de restrições e prolongada que se conhece. A partir do momento em que nasce o bebê, o pai é chamado por um termo especial, “pai da criança” [...], e entra em um período de reclusão inicial junto com a criança e a mãe, durante o qual ele é considerado como sendo “igual” à mãe. Não só fica dentro de casa com ela e toma os mesmos remédios, como também come os alimentos apropriados para uma mulher com sangramento pós-parto. Ele deve seguir rigorosamente estes preceitos, pois o objetivo deles é evitar a hemorragia da mãe e terminar seu corrimento de sangue³⁸⁵.

Contudo, o ócio não significa deitar-se, ficar sem atividade alguma. Indica a realização de uma atividade menos fatigante, como por exemplo a confecção de um adorno corporal, de um cesto-cargueiro, de um instrumento musical, ou de um arco e flecha. O catar piolhos está bem presente nessas circunstâncias e Lévi-Strauss descreve que a essa atitude parece

[...] encantar o paciente, na medida em que diverte o catador; isso também é visto como uma demonstração de interesse ou de afeto. Quando quer que lhe catem piolhos, a criança – ou o marido – repousa a cabeça sobre os joelhos da mulher, apresentando sucessivamente os dois lados da cabeça. A operadora procede dividindo a cabeleira em repartidos ou olhando as mechas contra a claridade. O piolho catado é comido no mesmo instante³⁸⁶.

As atividades lúdicas também significam repouso, como o banho de rio, lugar muito apropriado. Aliás, diversas atividades da vida cotidiana dos Nambiquara confundem-se com as práticas lúdicas. Uma relação entre trabalho e lazer, diferente daquela encontrada no mundo dos não-indígenas é percebida pelo estrangeiro que vivenciou o cotidiano Nambiquara. Ambos intercalam numa perfeita combinação que se caracteriza pelos sentimentos de prazer e alegria.

³⁸⁴ Orivaldo Halotesu, aldeia Novo Chefão, 27.06.2007. Entrevista.

³⁸⁵ GRECOR, Thomas. *Mehináku: o drama da vida diária em uma aléia do Alto Xingu*. Tradução Vera Penteadó Coelho. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL. 1982, p. 259 (Brasiliense, 373).

³⁸⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Nambiquara. Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 267.

Quando o sol se põe, o movimento da aldeia começa a diminuir. As famílias, próximas ao fogo se preparam para dormir. Forram o chão ou o tablado de madeiras justapostas com cobertores. Entretanto, o tempo que antecede ao sono é ocupado em contar e ouvir histórias do “tempo de antigamente”, ou mesmo aquelas que aconteceram durante o dia. De modo geral, os mais velhos estão com a palavra e muitas histórias são contadas.

Há exceções para que o descanso da noite possa ser interrompido. As comemorações do ritual de iniciação à puberdade feminina ocorrem desde o momento em que o sol está se pondo até o seu nascimento, quando a alvorada aponta no horizonte. Nesse momento, principalmente os pequeninos Nambiquara iniciam a dança, acompanhada de um canto tímido. Semicírculos são formados, obedecendo a divisão de sexo, estado civil e faixa etária dos dançarinos. Um homem nunca dança com uma mulher, mesmo que unido pelo casamento. Nas festividades, as crianças permanecem acordadas somente até as primeiras horas da noite, pois logo são pegas pelo sono; ao contrário, os adolescentes, principalmente aqueles interessados em flertar, os adultos e o mais velhos participam da festividade até a chegada dos primeiros raios de sol. Eles não ficam a dançar o tempo todo, mas suas vozes, assim como a fartura de alimento, principalmente os de origem animal, são imprescindíveis para o sucesso da festa. Inexiste a música instrumental nessas festividades e o canto é ornamentado por gritos esporádicos que indicam o término das peças musicais, repetidas inúmeras vezes. Ao ritmo da percussão seguem as batidas dos pés masculinas que geralmente acompanham o compasso da música³⁸⁷.

Laços de união

Sempre bem-vinda ao mundo Nambiquara, a mulher desfruta de privilegiada posição, mesmo que não exerça alguma função que a destaque diante das demais. Ela

³⁸⁷ Desidério Aytai informa que entre os índios Nambiquara do grupo Wasusu, do Vale do Guaporé, há o costume de bater palmas ou bater com as mãos nas coxas, especialmente durante os últimos compassos do canto. E ainda, que “[...] neste caso específico, nunca ouvi batidas de ritmo regular, sendo elas intencionalmente irregulares, cada cantor batendo uma seqüência temporal diferente da do canto.” AYTAI, Desidério. A monotonia na música dos índios. In: *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*. Paulínia, v. 14, nov. de 1980, p. 26. Para saber mais sobre a música os Nambiquara há a obra de HALMOS, István. *The music of the Nambiquara indians (Mato Grosso, Brazil)*. Acta Ethnographica Academiae Hungaricae, Tomus 28. Budapest, 1979, p. 1-4.

representa o bem mais cobiçado pelos homens. Junto ao seu companheiro, pode compartilhar de importantes decisões. Roquette-Pinto informa que:

[...] a condição da mulher nambikuára não é tão desgraçada como a de outras índias do Brasil. Trabalha muito, é certo. Colhe frutos, rala mandioca, soca ao pilão, arma os toldos, fia algodão, carrega a tralha da família, cuida dos filhos, toma parte na cultura da roça; mas é tratada, em regra, com muita ternura. Eles são ciosos de suas esposas; e elas timbram em ser fieis. Deixam longe, neste particular, suas vizinhas Parecis... Continuamente, os casais se amimam. E nenhuma carícia parece mais suave e mais doce, ao terno amante que o passar dos dedos da eleita pelos seus cabelos. Compreende-se porque a cabeça de um nambikuára é um viveiro a enxamear...³⁸⁸

Em uma das entrevistas com Mané Manduca, perguntei-lhe quem era responsável por guiar a vida aldeã e tomar importantes decisões, o homem ou a mulher? – “É o homem!” Replicou em tom peremptório. Em relação à afirmativa do Manduca, Price verificou entre os Nambiquara que

[...] o marido tem autoridade sobre a esposa, mas não deve abusar. [...] Lourenço afirmou que a opinião de uma mulher não tem qualquer consequência, mas, mesmo assim, as esposas frequentemente dizem a seus maridos o que pensam. Mas, isso precisa ser feito com cuidado porque ninguém gosta de uma mulher que se queixa (*iyahnará*) todo o tempo³⁸⁹.

Logo em seguida à explicação do Manduca, interessei-me em saber como se ressignificava essa questão no outro mundo, no dos espíritos, o outro lugar, tão presente na crença dos índios. Ao contrário da resposta anterior, dada prontamente, Mané Manduca silenciou-se por alguns instantes e, após um tempo de reflexão, disse-me: “Lá, quem manda é a mulher”³⁹⁰. Em relação à posição feminina na sociedade Kadiuéu, do Mato Grosso do Sul, “[...] a mulher goza de elevada posição social e as relações entre os sexos são

³⁸⁸ ROQUETTE-PINTO, Idem, p. 263-264.

³⁸⁹ Na versão original, lê-se: “The husband has authority over his wife, but should not abuse her. [...] Lourenço claims that a woman’s opinion is not of any consequence, but nevertheless, wives frequently tell their husbands what they think. This must be done with care, however, for no one likes a woman who complains (*iyàihnalá*) all the time.” PRICE, Paul David. Idem, p. 273-274.

³⁹⁰ Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2005. Cuiabá. Entrevista.

perfeitamente simétricas”³⁹¹. Entre os índios Wuy jugu (mais conhecidos na literatura por Munduruku), por exemplo, localizados em terras não contíguas dos estados do Amazonas, Pará e Mato Grosso, a narrativa mitológica registra que as mulheres moram na casa dos homens, enquanto que os eles habitam uma casa coletiva, de grande dimensão. Possuem elas o direito de assumir a liderança do grupo e, ainda, de não trabalharem.

Os homens tinham que fazer todo o trabalho para as mulheres: caçar, ir buscar lenha, desenterrar mandioca, espremer e fornecer a farinha. [...] Três mulheres – Yanyubêri, cacique dos Munduruku, Taimbiru e Parauarê, acharam três flautas chamadas caduque. Encontraram-nas num riacho e três peixinhos as tiraram da água. As mulheres as experimentaram. [...] Então passaram a tocá-las na mata, todos os dias. E para isso saíam de casa às escondidas. Os homens começaram a desconfiar. [...] Acabaram por esconder-se, a fim de melhor espreitá-las. E as encontraram tocam as suas flautas. Mas, os irmãos mais novos de Yanyubêri, que se chamavam Marimarebê e Mariburubê, propuseram: – Tiremos-lhes as flautas! Elas nem sequer vão à caça e nós temos de fazer todos os seus serviços! Aceita a proposta, furtaram-lhes as flautas. E também as experimentaram. E passaram a tocá-las. As mulheres ficaram muito tristes porque já não dispunham das suas flautas. Soluçando, entraram na grande casa. Assim, os homens se apossaram da casa coletiva, que ficou sendo a casa dos homens³⁹².

Entre os Nambiquara do Cerrado, um homem casado dificilmente toma uma decisão em à frente de quaisquer pessoas, sem antes se confidenciar com sua esposa. Ao deliberar sobre o assunto, considerado de grande importância para sua família, não deixa transparecer a influência de sua mulher. Quando é pego de surpresa, alega que é preciso refletir melhor e que dará resposta em outro momento.

Uma moça solteira é mais vulnerável, pois é alvo constante dos homens, até mesmo dos casados, quando as procuram para o sexo. Entretanto, o ato de “mexer” com as mulheres, *xixiri*, independente de sua idade e se são casadas ou não, também contribui para a movimentação cotidiana da aldeia, comentário que pode passar a ser corriqueiro nas conversas, quando a união é descoberta. Contam os Nambiquara que, no “tempo de antigamente”, os homens não mantinham relações sexuais porque elas não possuíam órgãos

³⁹¹ RIBEIRO, Darcy. *A arte dos índios Kadiuéu*. Ministério da Educação e Saúde. Serviço de Documentação. Separata da Revista Cultura para a Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios. S/r., p. 153.

³⁹² BALDUS, Herbert (Sel. e introd.). *Estórias e lendas dos índios*. São Paulo: Livraria Literart Editora, 1960, p. 104.

sexuais. Dois roedores, a paca, *walutsu*, e a cutia, *duhlu*, com a intermediação da coruja do campo, *wayendisú*, foram responsáveis por sua formação.

Um dia, a paca roeu entre as pernas da mulher e fez a vagina. Mas, a mulher também não tinha ventre. Então, a cutia perguntou para a coruja-do-campo: – Como vamos fazer o ventre da mulher? – Do miolo da cabaça. A coruja-do-campo pegou uns miolos da cabaça, meteu pela vagina e fez o ventre da mulher³⁹³.

Além da vagina, do útero e do ventre, a paca teceu fios de tucum para fazer o cordão umbilical. Depois deste episódio, cobiçar uma mulher tornou-se rotineiro no dia a dia dos Nambiquara. Maridos evitam afastar-se da aldeia para não deixar suas esposas sozinhas. Milton Halotesu, Paulo Sérgio Sawentesu e Jonatas Kithãulhu contaram que

[...] o sapo estava com intenção de fazer relação sexual. Só que as mulheres não tinham vagina, eram lisas. O sapo não penetrava na vagina. Fez relação quatro vezes e não conseguiu. É aquele sapo que canta assim... [imitou o coaxar do sapo]. O sapo desistiu das duas e foi embora. Ficou triste e foi no campo e começou a chorar. A paca e a cutia tiveram dó do sapo e os dois pensaram: aquele rapaz está sofrendo muito. Ele queria fazer criança, aumentar. Vamos fazer vagina para as moças, porque servirá para eles. Tem duas qualidades de vagina. A paca fez a vagina de uma moça e a cutia fez a vagina um pouco menor do que a da outra. Ao mesmo tempo, fizeram o ânus. O sapo ficou contente com as duas moças com vagina. A paca e a cutia ganharam prêmio do sapo. Daí começou a aumentar. As moças engravidaram. Então, ficaram [passou] muito tempo, dois anos, e fizeram uma reunião. Agora nós vamos ter que casar. A rã levou recado para o povo dele, avisando que a paca e a cutia fizeram vagina nas moças e que já dava para fazer criança nas moças. Foi aumentando. O sapo e a cutia e a paca engravidaram as moças e foi aumentando. Até hoje, os homens e as mulheres se casam e engravidam. Esses bichos andam só à noite; nessa hora que eles combinaram³⁹⁴.

³⁹³ PEREIRA, Adalberto Holanda. O pensamento mítico dos Nambikwára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1983, p. 37 (Antropologia, 36).

³⁹⁴ Texto de Milton Halotesu, Paulo Sérgio Sawentesu e Jonatas Kithãulhu redigido para a elaboração da cartilha “Vivendo com saúde: conhecendo e prevenindo as doenças sexualmente transmissíveis/AIDS”, durante o curso oferecido aos Nambiquara e Aikanã, monitores de Educação e Saúde. Vilhena, Rondônia, maio de 1998. Há uma versão reduzida desta mesma narrativa em: COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da; SEILERT, Villi Fritz (Coord.). *Vivendo com saúde: conhecendo e prevenindo as doenças sexualmente transmissíveis/AIDS*. Ministério da Saúde. FUNASA/FUNAI/CAIEMT/Trópicos. Cuiabá: Gráfica Laser, 1998, p. 5.

Brincadeiras, risos, comentários libidinosos externam com facilidade a disposição constante desses índios para a prática sexual. Lévi-Strauss, em expedição aos grupos Nambiquara, observa

[...] a atmosfera erótica de que está impregnada a via quotidiana. Os assuntos amorosos retêm, ao mais alto ponto, o interesse e a curiosidade indígenas; estes são ávidos por conversa acerca desses assuntos, e os comentários, trocados no acampamento, estão cheios de alusões e subentendidos”³⁹⁵.

Não raro, atribuem à quietude ou o isolamento de alguém a uma espécie de tristeza por falta de sexo, mesmo que temporária (viagem, enfermidade, menstruação, gravidez ou lactação). A palavra apaixonado é frequentemente empregada para indicar casos de alguém que está por longo tempo privado da presença de seu companheiro e, portanto, em abstinência sexual.

Muitas vezes, os pais não entregam suas filhas logo após a menarca e, neste caso, estão em vigília constante para que não namorem rapazes que não se enquadram na sua expectativa de aliança matrimonial. Mas, como me disse Fuado Sawentesu, “[...] quando chega a hora de casar, não pode segurar menina. Escapa mesmo!”³⁹⁶ Roquette-Pinto menciona brevemente que o casamento entre os Nambiquara “[...] obedece a cerimônias simples. O noivo pede ao pai da sua amada, consentimento para a união. O progenitor, se acede, dá-lhe um arco e um molho de flechas, dizendo-lhe que deverá, com aquelas armas, manter a família que vai fundar. Só”³⁹⁷.

A aspiração de uma menina-moça em relação a quem irá unir-se matrimonialmente assemelha-se ao desejo dos homens: beleza, alegria e jovialidade. Inúmeras vezes, as meninas firmaram sua predileção por índios Nambiquara, *anunsu*, e não por não-índigena, *kwajantisu*.³⁹⁸

³⁹⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1979, p. 281 (Perspectivas do Homem).

³⁹⁶ Fuado Sawentesu, Cuiabá, 06.11.2006. Entrevista.

³⁹⁷ ROQUETTE-PINTO, Idem, p. 264.

³⁹⁸ As moças da aldeia, à época da Escola Nambiquara (1982-1988) confessaram-me que gostavam muito de um índio Halotesu, mas que não se casavam com ele porque era “branco”. Os Nambiquara dizem que ele é filho de uma índia Nambiquara e de um seringueiro. Durante vários anos, permaneceu solteiro, até que uma índia Kalapalo, em visita à sua irmã, casada com um Nambiquara, casou-se com esse índio. Mas, o ciúme excessivo da esposa, bem mais velha do que ele, segundo o Halotesu, foi o motivo pelo qual a união não deu certo. A separação levou a Kalapalo de volta ao Parque Indígena do Xingu e ele passou a viver na cidade de

Contudo, muitas vezes, para o pai, o querer de suas filhas deixa de existir. Ele mira-se na possibilidade de receber um homem trabalhador, que o auxiliará nas atividades agrícolas, na caça, na pesca, na coleta e a na construção de casas e artefatos. Como o pai é considerado o dono da menina-moça até que ela se case e durante os primeiros anos do casamento, poderá tomar a filha do marido se por ventura não estiver sendo bem cuidada. A narrativa mítica Nambiquara traz mais explicações sobre os laços de obrigatoriedades que o genro tem em relação ao seu sogro. Contam os índios que uma lontra macho, *nãainjahlosu*, que anda sozinha, até mesmo no campo, casou-se com a ariranha, *kwiranãisu*, que anda sempre em bando e só na água. A ariranha presenteou ao genro com uma flecha para matar peixe. Mas, ele só entregava-lhe os peixes pequenos, ficando com os maiores. Ao perceber a manobra ardilosa, a ariranha se zangou e tomou sua filha e também a flecha que havia dado ao seu genro. Por causa deste caso, explicam que é por isso que hoje em dia a lontra só consegue pegar peixes pequenos, enquanto que a ariranha, os grandes.

Logo ao término do ritual de reclusão a menina púbere, até então guardada por seu pai, será oferecida a um homem e, se possível, em obediência aos padrões estabelecidos por sua sociedade. Meninas casadoiras são comumente associadas às preciosas e brilhantes contas do colar de contas pretas, *kãirisu*. E os pais dessas meninas consideram-nas seus possuidores, assim como desses adornos.

A menina núbil, identificada como artefato e seu pai, seu possuidor, será negociada com a família do futuro genro para que possa casar-se. Entretanto, a escolha de seu pai implica em obter um marido em potencial para casar-se com sua filha, e uma mulher para seu filho, pois, dessa forma, a família não se privará da força de trabalho masculina. Para o pai da moça casadoira, sua preferência recai, principalmente, sobre a sua disposição para as atividades que um homem deve desempenhar e, muitas vezes, a sua idade fica fora das transações. A troca matrimonial entre os grupos do cerrado constrói o casamento não como uma instituição que irá definir a união entre duas pessoas, mas como um processo que envolve dois grupos endogâmicos, de preferência.

Comodoro, quando tornou a casar-se, dessa vez com uma *kwajantisu*. Ele, com dois filhos, esporadicamente vai à aldeia. Entretanto, no recenseamento que realizei em julho de 2007, um Halotesu não permitiu que eu inserisse seu nome porque não estava mais na aldeia há vários anos.

O casamento, preocupação de todos, consiste na base da sociedade Nambiquara e torna-se mais ou menos mais sólido pelo nascimento de crianças. Nele, os laços se estabelecem pelas relações entre os grupos de *sibling*³⁹⁹. A maneira como concebe o parentesco permite que os membros de gerações contíguas se distribuam em duas categorias não nominadas, estas não extensivas às outras gerações e que podem ser chamadas de consangüíneas e afins. Pertencer a uma delas indica um tipo de patrifiliação não acumulativa, ou seja, uma designa de “irmãos” aos filhos dos homens que seu pai chama de “irmãos” e de “cunhados” aos filhos dos homens que seu pai chama de “cunhados”.

O padrão preferencial de união entre um homem e uma mulher é uxorilocal, endogâmico, em relação à aldeia, e de primos-cruzados bilaterais. Portanto, o casamento ideal para as famílias diretamente envolvidas no enlace matrimonial consiste naquele em que os cônjuges são primos-cruzados, que residem na mesma aldeia e que após a consolidação da união aí continuarão a viver, passando a residir na casa dos pais da moça e esta, também será assistida pelo irmão de seu marido. Eutímio Kithãulhu explicou que o irmão do marido da esposa pode ser considerado seu marido, mas ambos “[...] não podem namorar. Só vale ajudar”⁴⁰⁰.

Sogros, *âyukaxtisu*, e genros, *âsanerhu*, mantêm relações bastante cerimoniais e vergonhosas; sogras, *âtiraxkisu*, e genros formam o parentesco mais indicativo por esses sentimentos. Price indica que

[...] sob nenhuma circunstância devem tocar-se e qualquer espécie de brincadeira é proibida. [...] Gracejar com uma sogra faria a pessoa doente. [...] Se um homem deseja algo emprestado de sua sogra na ausência do sogro, é absolutamente necessário mandar uma terceira pessoa, de preferência seu filho. Uma sogra e um genro podem participar de um mesmo grupo de caçada somente se os respectivos cônjuges também

³⁹⁹ Entre os Nambiquara, o *sibling* aplica-se aquele relacionamento que não se restringe sempre a irmãos e irmãs de sangue, nem mesmo por relações consangüíneas. O relacionamento pode ser classificatório, estendendo-se a parentes consangüíneos da mesma geração. Para saber mais sobre o *sibling* entre os Nambiquara, ler o capítulo VII Kinship roles, em PRICE, Paul David. Idem, p. 260-294. Ver também LÉVI-STRAUSS, Claude. La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Nouvelle Série, t. XXXVII. Publié avec le concours du Centre National de La Recherche Scientifique et du Viking Fund. Paris: Musée de l’Homme, 1948. Ler, em especial, os itens Règles de résidence e Maris e femmes, às páginas 46-54 e 54-62, respectivamente.

⁴⁰⁰ Eutímio Kithãulhu, aldeia Novo Chefão, 27.06.2007. Entrevista.

estiverem presentes, e quando acamparem à noite, as duas famílias construirão abrigos separados⁴⁰¹.

Essa relação cerimoniosa aparece de forma hostil nas “histórias de antigamente”. Pereira informa que o genro, à espreita, fingindo que dormia, matou a sogra. “[...] Numa hora da noite, a sogra veio de traseira virada para o genro e soltou um peido, bem no rosto dele. [...] A sogra veio depois outra vez. Quando foi encostando a traseira para soltar outro peido, o genro sentou o machado de pedra na traseira e a sogra morreu”⁴⁰².

Esses elementos constitutivos do parentesco também estão em Viveiros de Castro, ao estudar as sociedades indígenas da Amazônia, quando se refere brevemente aos grupos Nambiquara, mas que em muito enriquece esta discussão. Para o antropólogo, os Nambiquara

[...] estariam por assim dizer *aquém* das estruturas elementares. Reduzidas à incoatividade do método das relações e do casamento de primos, indiferentes a qualquer forma de descendência, com morfologias não-segmentares, elas praticariam um cognatismo de carência. O parentesco aqui não iria além do esquematismo sumário da parentela egocêntrica, mero dispositivo operatório incapaz de se constituir em termo de uma estrutura de troca⁴⁰³.

⁴⁰¹ Na versão original, lê-se: “Under no circumstances may they touch each other, and any kind of joking with a mother-in-law would make one physically ill. [...] If a man wishes to borrow something from his mother-in-law in the absence of his father-in-law, it is absolutely necessary to send a third person, preferably her son. A mother-in-law and son-in-law may participate in the same hunting party only if their respective spouses are also present, and when they camp for the night, the two families will build separate shelters.” PRICE, Paul David. *Nambiquara society. Nambiquara society*. Thesis (For the degree of Doctor of Philosophy). Department of Anthropology, Faculty of the Division of the Social Sciences. Chicago, Illinois, 1972, p. 271 (Tradução livre realizada por Leila Beigler). “O peido da velha” e “A origem das nebulosas” indicam que a relação entre sogras e genros não é amigável. PEREIRA, Adalberto Holanda. O pensamento mítico dos Nambikwára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1983, p. 40 e p. 113-117, respectivamente (Antropologia, 36).

⁴⁰² PEREIRA, Adalberto Holanda Pereira. O pensamento mítico dos Nambikwára. *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1983, p. 40 (Antropologia, 36). Casos de flatulências são comumente encontrados em narrativas míticas, que informam, até mesmo, seu surgimento. Mindlin, ao coletar mitos indígenas entre diversos povos indígenas, afirma que para alguns índios, flatulências são seres que moram dentro das pessoas e, quando as incomodam, são eliminadas. Infelizmente, a antropóloga não indica a identidade da etnia. Ver MINDLIN, Betty. *O primeiro homem e outros mitos dos índios brasileiros*. 2. ed. rev. pela autora. São Paulo: Cosac & Naify, 2001, p. 45.

⁴⁰³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela Carneiro da (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP; FAPESP, 1993, p.154 (Série Estudos).

Como reafirma o pensamento de Viveiros de Castro, o princípio lógico de classificação do indivíduo Nambiquara em relação ao outro é sustentado pela filiação indiferenciada ou bilateral, quando as linhagens paterna ou materna não são privilegiadas. Assim, não preside à contribuição ou à organização dos grupos. O que preocupa ao Nambiquara é a relação com os possíveis cunhados que, por seu intermédio, lhes garantirão uma esposa e a sua pertença a um grupo, pois passarão a residir com seus sogros. A insatisfação de irmãos de moças nubentes que não conseguem esposar as irmãs de seus cunhados está na narrativa mitológica, quando os irmãos de duas moças-estrelas se recusam a entregá-las para unir-se matrimonialmente. Todos os pretendentes têm um final trágico, quando são cozidos e comidos por eles⁴⁰⁴.

Os rapazes, depois de casados, tendem a identificar-se como “sou genro de...” e não mais, como faziam quando solteiros, “sou filho de...”⁴⁰⁵. Ao estabelecer a troca de mulheres, seus irmãos unem-se aos “cunhados”, *ãyahlu*, na vivência de situações comuns e nos deveres para com os sogros, facilitado quando moradores da mesma aldeia, pois serão vistos sempre juntos, no auxílio mútuo, em brincadeiras e carícias. Essa intimidade entre cunhados liga-se àquela apontada por Lévi-Strauss, “amor mentira”, *wãnironkiyhusã*, que são comuns

[...] entre jovens e desenrolam-se com uma publicidade muito maior do que as relações normais. Os parceiros não se retiram para o mato como os adultos de sexos opostos. Instalam-se junto de uma fogueira, sob o olhar divertido dos vizinhos. O incidente dá lugar a gracejos geralmente discretos; essas relações são consideradas como infantis e ninguém lhes liga. A questão permanece duvidosa quanto a saber se esses exercícios são produzidos até a satisfação completa ou se se limitam a efusões sentimentais, acompanhadas por jogos eróticos, tais como aquele ou aquelas que caracterizam, na maior parte, as relações entre os cônjuges. As relações homossexuais são permitidas apenas entre adolescentes que se encontram na relação de primos cruzados, isto é, em que um está normalmente destinado a desposar a irmã do outro, da qual, por conseguinte, o irmão servirá provisoriamente de substituto. [...] Na idade adulta, os cunhados continuam a manifestar uma grande liberdade. Não é

⁴⁰⁴ Ver Origem das nebulosas. PEREIRA, Adalberto Holanda. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de pesquisas, 1983, p. 113-117 (Antropologia, 36).

⁴⁰⁵ No dia 20.08.2007, Paulo, um rapaz Nambiquara, telefonou-me de Comodoro. Ao atender, identificou-se apenas como Paulo. Por haver uns três índios com esse mesmo nome, perguntei-lhe de que Paulo se tratava. prontamente respondeu: – Eu sou Paulo, genro do Jorge!

raro verem-se dois ou três homens, casados e pais de família, passeando à noite ternamente enlaçados⁴⁰⁶.

Primas-cruzadas ou primos-cruzados comumente trabalham juntos, andam de mãos dadas, deitam próximos um dos outros e estão sempre em zombarias jocosas. Price se refere a esse tipo de relacionamento como uma

[...] relação mais eminentemente caracterizada por brincadeiras (*wanilontyu'tsu*) e provocações (*iyasontyu'tsu*) é a entre primos cruzados do mesmo sexo. Essa espécie de comportamento também se atenuou sob a influência da aculturação na bacia do Juruena, mas gravemente muitos exemplos típicos no Sararé [grupos Nambiquara localizados no Vale do Guaporé, próximos da fronteira com a Bolívia]⁴⁰⁷.

O parentesco Nambiquara, a relação social não coincide somente com a consangüinidade (noção biológica), mas firma-se na filiação (convenção social) indiferenciada, bilateral ou cognática⁴⁰⁸, reconhecendo ao mesmo tempo o lado paterno e o materno, tratando-os de modo idênticos. Entre os grupos do cerrado, o casamento caracteriza-se por ser endogâmico, isto é, a obrigação de procurar o cônjuge dentro do grupo de filiação. Porém, não significa que as relações exogâmicas não possam existir; estas se caracterizam por constantes tensões⁴⁰⁹.

O matrimônio que une um primo-cruzado, *awesaisu*, a uma prima-cruzada, *asesu*, integra o estado de felicidade dos grupos envolvidos. Outras uniões que não obedecem a este costume são entendidas erradas, e os índios referem-se à pessoa que se uniu com um parente de outras categorias de *ka'yuhsonnala*, isto é, ela se casou-se com um animal. Price explica essa expressão comparando essas pessoas como animais que “[...] copulam com seus próprios *siblings* e seus próprios descendentes. [...] Quando não há nenhum parente na

⁴⁰⁶ LÉVI-STRAUSS Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, p. 310-311 (Perspectivas do homem).

⁴⁰⁷ PRICE, Idem, p. 276.

⁴⁰⁸ Augé conceitua o termo filiação cognática “[...] por oposição à filiação unilinear, ou filiação diferenciada, uma vez que há duas linhas distintas, a filiação cognática é uma *filiação indiferenciada*, pois o parentesco é transmitido tanto pelo pai como pela mãe. [...] a filiação cognática reconhece o parentesco de ambos os lados, pelo que se fala igualmente de *filiação bilateral*. Em princípio, todo indivíduo tem direitos e obrigações, deveres e privilégios idênticos para com os seus parentes maternos e paternos”. AUGÉ, Marc (Dir.). *Os domínios do parentesco (filiação, aliança matrimonial, residência)*. Lisboa: Edições 70, p. 23 (Perspectivas do Homem: as culturas, as sociedades).

⁴⁰⁹ Para os conceitos de endogamia e exogamia, consultar o capítulo IV da obra de LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976, p. 82-91 (Antropologia, 9).

categoria adequada, às vezes é feito um casamento impróprio”⁴¹⁰. Esse tipo de matrimônio pode ser também considerado como incestuoso.

Um homem, ao tomar uma mulher que não seja da categoria “esposa”, confunde o sistema de normas que rege os enlaces matrimoniais e, por isso, “[...] existe uma pressão social geralmente considerável para um homem se casar na categoria apropriada; e quando não há nenhuma esposa em potencial na aldeia, ele a procura em outro lugar”⁴¹¹. Essas trocas engendram a trama das relações sociais. O que está em jogo é a circulação de mulheres entre os grupos envolvidos nas regras que regem os costumes e que constituem os alicerces desses grupos. Restrita ou simétrica, indica uma ligação pela qual o grupo que pede a outro uma esposa para um dos seus homens, oferece em contrapartida, uma das suas mulheres, ou seja, “um par de unidades de troca”, assegurada por primos cruzados, *awesaisu/asesu*, bilaterais⁴¹². Como em muitas sociedades indígenas, primos paralelos são considerados pelos Nambiquara como irmãos e, por isso, não podem se casar.

Unões matrimoniais possibilitam alianças políticas entre o sogro e seus genros, criando novas facções; indica também que assegurará à aldeia o acesso aos bens escassos. Sogros devem conseguir genros; cunhados tentam mulheres para si, em troca de suas irmãs; grupos residenciais almejam manter sua força de trabalho e um líder de família extensa responsabiliza-se por seus irmãos para reforçar sua liderança. Atualmente, existem algumas aldeias com grande número de indivíduos e, assim, inclui mais de uma facção que, com o tempo, tenderão à fissão, à criação ou incremento populacional de outra. Price informa que

⁴¹⁰ Na versão original, lê-se: “When no relative in the proper category is available, an improper marriage is sometimes contracted.” PRICE, Idem, p. 208 (Tradução livre realizada por Leila Beigler).

⁴¹¹ Na versão original, lê-se: “[...] social pressure for a man to marry in the appropriate category; and when there is no ‘wife’ in the village, he looks elsewhere.” PRICE, Paul David. Nambiquara leadership. *American Ethnological Society*. V. 8, n. 4, nov., 1981, p. 691 (Tradução livre realizada por Anna Maria Ribeiro F. M. da Costa e Odila Watzel).

⁴¹² “Os filhos dum irmão e duma irmã são primos cruzados entre si. Entre os primos cruzados distinguem-se os do lado do pai, os primos patrilineais (filhos da irmã do pai) e os do lado da mãe, os primos cruzados matrilineais (filhos do irmão da mãe).” AUGÉ, Marc (Dir.). *Os domínios do parentesco (filiação, aliança matrimonial, residência)*. Lisboa: Edições 70, p. 39 (Perspectivas do Homem: as culturas, as sociedades). Ver também os capítulos IX e X da obra de LÉVI-STRAUSS, Claude. O casamento dos primos cruzados [e] A troca matrimonial. In: *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976, p. 159-172 e 173-184, respectivamente (Antropologia, 9).

[...] há duas espécies de fusão, quando grupos menores se juntam para formarem grupos maiores. Um é bastante frágil e temporário e outro é mais permanente. No primeiro caso, um indivíduo ou uma família com nenhum laço de parentesco próximo pode decidir construir uma casa e morar numa aldeia particular devido à segurança e ao companheirismo. Desde que a menor e a maior facção sejam co-residentes, eles podem ficar juntos. Mas, há pouco que as segure. A qualquer momento, a facção menor pode deixar a aldeia e decidir morar em algum outro lugar⁴¹³.

Aquelas famílias dissidentes, ao se dirigirem para outra aldeia, são tratadas geralmente como visitantes de longa duração, mas podem aí se estabelecerem caso tenham mulheres disponíveis para o casamento, ou oferecem outras vantagens como bons caçadores.

Homens Nambiquara podem se casar com duas mulheres que, de conformidade com o costume desses índios, devem ser irmãs. Entre os grupos do cerrado, atualmente existem os casos de Fuado Sawentesu, casado com as irmãs Halotesu Eunice, nascida em *Wanekwilanekisu*, Terra Indígena Tirecatina, e Sofia, a mais nova, de *Alakantekisu* (Bacaiuíval, atualmente, fora dos limites oficiais da Terra Indígena Nambiquara) e de Ademir Kithãulhu, que se uniu às irmãs Eliane e Alice. Os índios contaram que Daniel Wakalitesu também permaneceu um tempo unido as duas irmãs Halotesu. Mas, como Samuel Kithãulhu, um *wanintesu*, encontrava-se solteiro por não ter uma moça disponível, Daniel cedeu-lhe Naurinda, a mais velha. Hoje, Daniel, com mais de sessenta anos, depois de alguns anos viúvo, está casado com Flor, uma mulher bem mais nova, filha do casal Halotesu Zezinho e Tereza Evelina, com quem tem um filho. Samuel Kithãulhu, esposo de Naurinda, há anos, cobiçou Reolinda Halotesu, a irmã caçula de sua esposa. Mas, circulou na aldeia que os pais da moça não concordaram. Eutímio Kithãulhu é outro exemplo dessa natureza. Levado pelo seringalista Propício Loureiro para viver em Cuiabá, na década de 1950, e, posteriormente, para Rosário Oeste, a fim de trabalhar em suas fazendas, acabou, anos mais tarde, sendo encontrado por um grupo de índios Nambiquara e conduzido à

⁴¹³ Na versão original, lê-se: "There are two sorts of fusion, wherein smaller groups join together to form larger groups. One is rather brittle and temporary, and the other is more permanent. In the first instance, an individual or a family with no close kinship bonds may decide to build a house and live in a particular village for the sake of security and companionship. Since the smaller and the larger faction are co-resident, they may be seen to have drawn together. But there is little holding them together. At any time, the smaller faction may leave the village and decide to live elsewhere." PRICE, Idem, 1972, p. 174 (Tradução livre realizada por Leila Beigler).

aldeia. Para que sua permanência fosse garantida, Luiz Kithãulhu, o irmão mais velho, e demais índios arranjaram-lhe uma mulher: Marcelino Kithãulhu, à época casado com Carlinda (anteriormente esposa de Luiz Kithãulhu), cedeu-a a Eutímio, com a qual já possuía dois filhos: Madalena, filha da primeira união com Luiz, e Lucas Kithãulhu, filho de Marcelino. Como Madalena e Lucas ainda eram solteiros, passaram a morar na nova casa de Eutímio e Carlinda⁴¹⁴.

A poliginia não consiste em uma prática comum entre os grupos do cerrado. Unir-se a duas mulheres indica que essa família será numerosa e o cônjuge deverá ocupar-se de mais tempo com as atividades agrícolas e de caça, principalmente, até que seus filhos e genros possam ajudá-lo.

Moças casadas com homens velhos tornam-se tristes. Contudo, muitas delas arriscam-se a cuidarem de si, a fim de proporcionar outro sentido à sua vida mediante a adoção de mecanismos que possibilitem os romances às escondidas. Às vezes, pais esposam suas filhas com viúvos, com muito mais idade do que elas. Por outro lado, a inexistência de rapazes disponíveis na sua própria aldeia ou mesmo em outras mais próximas torna-se o motivo principal para que pais tornem suas filhas solteiras, por um tempo maior. Entretanto, nos dias atuais, em consequência da proximidade dos núcleos populacionais que rodeiam as aldeias, alguns jovens, costumeiramente deixam suas casas para “andar à toa” em Comodoro, conforme, em tom de recriminação, afirmaram alguns pais. Por conseguinte, não raro, ingerem bebidas alcoólicas e causam transtornos na cidade e, até mesmo, na aldeia, ao retornarem. Este hábito consiste em um dos motivos que impedem a realização de casamentos, quando procuram as mulheres casadas para namoro.

A relação extraconjugal, *tuhaãasosã*, artimanha que pode ser praticada por mulheres casadas há vários anos, vem a ser uma contestação viável, na medida em que engendram situações para driblar seus costumes. Como as restrições existem em toda cultura, estratégias serão adotadas para que as pessoas tenham oportunidade de reinventar sua existência e torná-la, assim, mais feliz. Sobre os Nambiquara, pouco se publicou sobre o

⁴¹⁴ Sobre Eutímio Kithãulhu, consultar capítulo IV Em busca do novo mundo. In: COSTA, Anna Maria R. F. M. Costa. *Senhores da memória: uma história do Nambiquara do Cerrado*. Cuiabá: UNICEN Publicações, 2002, p. 147-161 (Coleção Tibanaré, 3).

comportamento de homens e mulheres adúlteros. Price trouxe algumas informações, ao afirmar que

[...] um homem e sua mulher não devem ter relações sexuais extra-maritais. Que essa regra seja frequentemente quebrada, não é de se surpreender em vista do fato de que um homem não deve ter relações com sua própria esposa enquanto ela é muito jovem, esteja menstruando, grávida ou amamentando. Cabe à mulher evitar colocar-se numa situação onde um homem possa aproximar-se dela. Assim, mulheres não devem sair da aldeia sozinhas, nem para banharem-se nem para pegarem lenha. Mas, quando acontece um caso, é o homem e não a mulher que é julgado responsável. Em tais casos, pode haver uma discussão entre o marido enganado e o outro homem. Entretanto, o marido não sente que sua honra ou masculinidade foram ameaçadas⁴¹⁵.

A infidelidade conjugal, seja ela cometida por homens ou mulheres, é considerada uma grave violação aos deveres do casal. Muitas mulheres externam seus dissabores referentes aos maridos namoradeiros e uma delas chegou a dizer que preferia receber a outra em sua casa do que suportar as ausências constantes de seu marido, que saía com regularidade para visitar sua nova amada que residia em aldeia afastada, permanecendo vários dias fora.

As mulheres, diante o excessivo ciúme, *kaxtãnsã*, de seus cônjuges, podem ser castigadas. Em geral, um homem não deve bater em sua esposa, embora alguns homens compartilhem do pensamento de que em caso de adultério, essa prática deva ser adotada. Por outro lado, homens que cometem adultério conjugal, não só por encontrarem suas esposas menstruadas, grávidas ou amamentando, costumam ouvir, por vários dias, suas queixas, em conversas longas e fastidiosas. Mas, esse acontecimento não significa que provocará a dissolução do vínculo matrimonial. A narrativa mítica aponta a morte de um homem por sua mulher, por razões passionais. Contam os índios que um homem saiu para

⁴¹⁵ Na versão original, lê-se: “[...] a man and his wife should have no extramarital sexual relationships. That this rule is frequently broken is not surprising in view of the fact that a man may not have intercourse with his own wife while she is very young, menstruating, pregnant, or nursing. It is incumbent upon a woman to avoid placing herself in a situation where a man might approach her. Thus, women are not supposed to go out of the village alone, neither to bathe nor to get firewood. However, when an affair does occur, it is the man, and not the woman, who is held responsible. At such times there may be a quarrel between the wronged husband and the other man. The husband does not feel that his pride or his masculinity have been threatened, however.” PRICE, Paul David. *Nambiquara society*. Thesis (For the degree of Doctor of Philosophy). Department of Anthropology, Faculty of the Division of the Social Sciences. Chicago, Illinois, 1972, p. 219-220 (Tradução livre realizada por Leila Beigler).

caçar com a esposa de outro. Ao retornar à aldeia, o marido, que já sabia do acontecido, “falou duro” com ela. Zangada, cozinhou mangava do campo, *tilanekisu*, e a serviu quente para que engasse e morresse. Mas, a dissolução de casamentos pode ocorrer com certa frequência, tanto com casais recém-casados, sem filhos, quanto com aquelas uniões aparentemente duradouras.

É raro encontrar um Nambiquara solteiro, a não ser quando enviúva e não há disponibilidade de parceiras para novos enlaces. Contudo, exceções existem: além de Ana Maria Kithãulhu, com 22 anos, só há um Halotesu, com mais ou menos 40 anos, que não se casou. Ela, gêmea de José Eduardo Kithãulhu, em decorrência de ser muda, (explicam que isso se deu porque seu irmão roubou-lhe sua força de falar); ele, que desde muito jovem tem o vício de ingerir bebidas alcoólicas, jamais obteve o consentimento dos pais para casar-se com suas filhas. Isso não significa que não namore algumas mulheres casadas. Mas, estes dois casos são fatos isolados, os quais os Nambiquara ainda não conseguiram ressignificá-los, já que indicam situações advindas com o contato com a sociedade não-indígena.

Atualmente, mulheres Nambiquara, mesmo que na narrativa mítica disponível a esta pesquisa não haja referências sobre a liderança feminina, vêm, paulatinamente, assumindo papéis que antes eram apanágio masculino. A Associação Indígena Nambiquara do Cerrado conta com a presença de mulheres em alguns cargos; também Andréia Halotesu é vice-cacique, termo adotado pelos índios, da aldeia Barracão Queimado, onde reside, e substitui seu pai, João Maxixe, em sua ausência; também Raquel Kithãulhu assumiu há pouco tempo o cargo de Agente de Saúde, oferecido pela FUNASA; Tereza Evelina Halotesu está entre os dezenove *wanintesu*; Marlene Kithãulhu, casada com Anderson Sabanê, é professora da aldeia Sowente (Parque Indígena Aripuanã), em Rondônia.

Capítulo III

Haluhalunekisu: territorialidade mítica

A árvore do choro

Para percorrer ainda mais os caminhos da vida dos Sawentesu, Halotesu, Wakalitesu, Kithãulhu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu não se deve somente conhecer as práticas cotidianas da aldeia e suas trilhas que levam ao trabalho agrícola, as expedições, ao sistema de cura e celebrações. É de fundamental importância entender que tais práticas existem concomitantemente às dos espíritos ancestrais e sobrenaturais e suas moradas. Numa amálgama, o dia a dia de homens, mulheres e crianças intercala-se ao dos espíritos, com base nas representações que os índios estabelecem com eles, dada as intervenções do pajé, *wanintesu*.

As narrativas selecionadas que se seguem sobre os espíritos sobrenaturais e suas moradas vêm imbuídas de sentimentos importantes à compreensão de seu mundo; elas carregam muito sobre os modos de ser, agir e pensar dos grupos Nambiquara que atualmente habitam a vastidão dos campos cerrados. A existência e circulação desses relatos favorecem a construção e manutenção da consciência de se pertencer a grupos sociais culturalmente semelhantes. As histórias aqui reunidas revelam tanto sobre a crença em inúmeros espíritos sobrenaturais e suas moradas, quanto da sua relação, seus temores e de alguns meios utilizados para despistá-los ou mesmo debelá-los. Todas dizem respeito às maneiras de viver dos Nambiquara: como se organizam, se expressam, pensam e direcionam suas vidas e redimensionam constantemente seu território e visualizam o universo.

Os Nambiquara crêem que na abóbada celestial existe uma enorme Figueira, *Haluhalunekisu*, de imensas raízes que envolvem a terra de todos os homens. *Halu, halu*

representa o choro da mulher-espírito, dona da Figueira nativa⁴¹⁶, encontrada com regularidade nas matas ciliares do território dos Nambiquara do Cerrado; *nekisu* significa árvore. Assim, *Haluhalunekisu* é a “Árvore do choro”.

Dauasununsu, ser sobrenatural, conhecedor de todas as coisas, reina nesse frondoso vegetal de copa verdejante. Mas, não está só: em seus galhos vivem as aves tesoureiros grandes, *dawisu*, tesoureiros pequenos, *sitakakaihru*, e curiangos, *kwaiasu*⁴¹⁷. No começo da estação chuvosa freqüentam a terra para procriar e somente quando as asas de seus filhotes estão crescidas e emplumadas o suficiente para voar, o bando retorna à árvore.

Além desses pássaros, existem as libélulas, *watitinsu*, encarregadas

[...] por *Dauasununsu* de fazer chover. Desciam das árvores e espanavam com os pezinhos a água da lagoa para cair na terra. Mas jogavam água sem parar. Assim era ruim, porque os nanbikuára não podiam caçar, não viam os rastros das caças; a derrubada não secava para plantar mandioca; fazia sempre frio. Morreram todos os nanbikuára e ficou só um velho⁴¹⁸.

Esse índio velho, único sobrevivente ao dilúvio, subiu na Figueira para ensinar aos *watitinsu* a época propícia às chuvas. Com a interferência das almas, que de lá de cima observaram tudo, o homem agarrou-se a um cipó. Elas lhe recomendaram que subisse sem se mexer e com os olhos fechados. Ao chegar lá, ele ensinou às libélulas o período favorável ao tempo das águas, quando a natureza emite alguns sinais, com o intuito de evitar inundações: a floração de uma espécie de capim e o ciclar da cigarra.

Para Mircea Eliade, as narrativas míticas referentes às águas pluviais

⁴¹⁶ A Figueira pertence ao gênero *Ficus*, um dos maiores do reino vegetal. Sobre a Figueira, ver CORREA, Manuel Pio. *Dicionário das plantas úteis do Brasil e das exóticas cultivadas*. Ministério da Agricultura. Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Floresta. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1926-1978, v. III, p. 198-215.

⁴¹⁷ No dialeto Hinkatesu (Manduca) fala-se *kaiasu*.

⁴¹⁸ PEREIRA, Adalberto Holanda. A morte e a outra vida do Nanbikuára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1974, p. 5 (Antropologia, 26). Miller informa que na narrativa mitológica dos Mamaindê, grupo Nambiquara do Vale do Guaporé, a “[...] água da chuva também tem a sua origem na lagoa que fica acima do céu. Quando a grande sucure se mexe bruscamente na lagoa, ela derrama a água e faz chover sobre a terra. Dizem que o xamã costuma subir ao céu segurando o rabo dessa sucure como se fosse cipó”. MILLER, Joana. *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2007, p. 156.

[...] ligam-se quase todas à idéia de reabsorção da humanidade na água e à instauração de uma nova época, com uma nova humanidade. Elas evidenciam uma concepção cíclica do cosmos e da história: uma época é abolida pela catástrofe e uma nova era começa, dominada por “homens novos”⁴¹⁹.

Ainda que não sejam apontadas as épocas em que essas catástrofes ocorram e nem mesmo qual delas aconteceu primeiro, de conformidade com as fontes escritas e orais o mundo dos Nambiquara já acabou por várias vezes: uma ocasionada pela ação de *Walulatasu*, um tatu sobrenatural, que de tanto fazer buracos nas margens dos rios ocasionou uma inundação; a outra foi causada pelos *watitinsu* que ao baterem incessantemente suas patas na lagoa de *Haluhalunekisu*, provocaram a submersão do mundo Nambiquara. Os índios contaram que nessa árvore moram muitos seres sobrenaturais.

Lá tem muita gente! Tem vários bichos lá! Tem urubu. Ele faz sacanagem. Urubu come carne de carniça, carne estragada: boi morto. Onde tem lixo, ele pega também. Mas, significa que urubu não come carne estragada não! Ele come carne boa. Ele tem mapa dele. Ele sabe onde tem carne estragada. Quando tem visão do urubu, se carne carniça, se onça comeu bicho, ele vai certinho. Urubu come carniça, mas não come carne estragada. Aquela larva tem bastante em cima da carniça. Igual castanha de amendoim do índio. Mas, se comer, faz mal. Só urubu pode comer⁴²⁰.

O relato de Jaime Halotesu sinalizou a existência de muitos animais habitando a Figueira encantada e acrescentou a figura do urubu aos dados registrados por Pereira. Para garantir seu sustento, essa ave rapina faz com que pessoas e animais enxerguem quaisquer tipos de bichos abatidos, como carniça com larvas. Os Nambiquara acreditam que o urubu não se sustenta com carne apodrecida, como aparenta aos seus olhos e aos dos animais. Mesmo sabedores de que a aquela carne é saudável e que as larvas são vagens de amendoim, dela não se alimentam.

Nos galhos de *Haluhalunekisu* vive também o gavião, *dautatasu*, outra ave rapina temida tanto por aqueles pássaros e insetos que moram nessa árvore, quanto pelos

⁴¹⁹ ELIADE, Mircea. As águas e o simbolismo aquático. In: *Tratado de história das religiões*. 2. ed. Tradução Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: 2002, p. 171 (Ensino Superior).

⁴²⁰ Jaime Halotesu, Cuiabá, 10.10.2007. Entrevista.

experientes *wanintesu* que conseguem seguir suas raízes e atingir o firmamento, a fim de renovar seus poderes espirituais junto a *Dauasununsu*. Nesse momento, também recebem novos nomes para atribuir às crianças que ainda estão por nascer:

Haluhulunekisu, Figueira, de tronco grande. Os galhos se abrem, se estendem. Haluhulunekisu tem que ser recuperada. Aparece na música de pajé: “o filhote de gavião está chorando”. Essa Figueira está no universo. Não pode subir na parte da manhã, só na parte da tarde, porque é muito quente. Avião de pajé é anjo. Tem que fazer limpeza porque debaixo dela está muito sujo e tem que fazer limpeza. Aí sim, o tempo no mundo vai voltar ao normal! O tatu está desmoronando o mundo para provocar o pajé. Ele é demônio e se o pajé não conseguir eliminar o tatu, o tatu pode eliminar. O gavião de Haluhulunekisu tem poder mágico. O pajé tira a pena desse gavião, que é muito grande, para enfeitar seu rosto⁴²¹.

A explicação de Mané Manduca traz uma diversidade de dados referentes à Figueira. Primeiramente, apresenta uma breve descrição do vegetal: tronco grosso e galhos que “se abrem, se estendem”. Em seguida indica que ele precisa ser recuperado e que tal conhecimento encontra-se registrado na música do pajé, o único que pode, de tarde, viajar até àquelas alturas com o auxílio da pena de gavião e saber daquele espaço e de lá trazer notícias. O choro do filhote de gavião é o indicio de que a Figueira necessita adquirir novamente a vitalidade perdida e seu solo passar por uma limpeza, para que o tempo volte ao normal. *Haluhulunekisu* está localizada no firmamento, “no universo”, e abaixo dela está o mundo dos homens. É, portanto, o mundo dos homens que precisa ser recuperado. A ação destrutiva de *Walulatasu*, um tatu mítico comparado ao “demônio”, chama o *wanintesu* ao desafio para que possa comprovar a eficácia de sua força. Nesse relato, as palavras “avião”, “anjo” e “demônio” indicam encontros culturais múltiplos. A palavra “anjo”, empregada na narrativa do Manduca, indica que um ser sobrenatural o conduzirá até *Haluhulunekisu*, assim como muitos *kwajantisu* usam o “avião” para conduzi-los com rapidez aos lugares mais longínquos; a palavra “demônio” substitui a *atasu*, designação genérica para espíritos maléficos.

Por outro lado, após o Manduca externar a ansiedade dos Nambiquara em relação à atitude descomunal do *Walulatasu*, entra em cena a figura do gavião, também com forças

⁴²¹ Mané Manduca, Cuiabá, 24.03.2007. Entrevista.

inumanas que, ao ceder uma de suas penas, transfere poderes ao *wanintesu*, ornado com sua narigueira emplumada que lhe dá a faculdade de voar.

Para os Nambiquara, a purificação de *Haluhakunekisu* faz-se necessária para o equilíbrio do mundo dos índios e não-índigenas. Esta tarefa é instigada pelo repertório musical do *wanintesu*, entoado nas sessões noturnas de cura. “O filhote de gavião está chorando” porque “debaixo dela está muito sujo”. Essa impureza refere-se aos desacertos relacionados às atitudes dos habitantes da Terra. Com o enfeite nasal de pena, viaja para a copa da Figueira. Na visão dos Nambiquara, o mundo só voltará ao normal quando o ser mítico, representado pelo tatu, interromper o desmoronamento ocasionado pela ação do *wanintesu*. A noção de que o lugar dos homens está “muito sujo” demonstra também como os Nambiquara lêem a destruição ambiental. O mito, neste caso, foi decodificado pelos índios para explicar determinados fatos que estão ocorrendo no mundo dos *kwajantisu*, os não-índigenas.

O antropólogo Kalervo Oberg relata acerca da existência de uma espécie de gavião, *Tauptu*, que vive no céu, na ramagem superior da árvore:

[...] é um imenso gavião com enormes asas, rabo e garras, que vive pousado em uma árvore feita de ossos humanos. Essa árvore (*lulukatsu*) situa-se na praia de um lago raso no céu. Quando o *tauptú* defeca à noite, o resultado são as estrelas cadentes. Um pequeno pássaro vermelho (*dinínuwa*), que vive com o *tauptú*, urina no lago e, quando o lago enche, a urina transborda e cai sob a forma de chuva. O *tauptú* não provoca doença diretamente, mas quando as pessoas ficam doentes, ele começa a devorar-lhes a carne até matá-las e depois leva seus ossos para seus próprios domínios nos céus⁴²².

Provavelmente o gavião mencionado por Oberg é o mesmo de Pereira e dos índios, presentes nos relatos desses últimos anos. Os ossos humanos devem corresponder ao ninho

⁴²² No original, lê-se: “[...] is an enormous hawk with huge wings, tail, and claws, who sits in a tree made of human bones. This tree (*lulukatsu*) is situated on the shore of a shallow lake in the sky. Shooting stars are caused by *tauptú* defecating at night. A small red bird (*dinínuwa*), who lives with *tauptú*, urinates into the lake and when it fills up the urine overflows and comes down in the form of rain. *Tauptú* does not cause illness, but when people get sick he begins to eat away the flesh and finally kills them and eventually takes their bones to his abode in the sky”. OBERG, Kalervo. The Nambicuara. In: *Indian tribes of northern Mato Grosso, Brazil*. Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology, n. 15, Washington, 1953, p. 99-100 (Tradução livre realizada por Manuel A. Carlos M. L. da Cruz).

dessa ave rapina⁴²³. Ao invés dos *watitinsu* serem os responsáveis pelas precipitações pluviais, como apontam a descrição de Pereira e a oralidade Nambiquara, na descrição de Oberg é *dinínuwa*, pequeno pássaro vermelho, que transborda o lago com o excesso de sua urina e faz chover lá em baixo, na terra dos homens.

David Price, que estudou os Nambiquara duas décadas após a passagem de Oberg, fez menção à *Haluhalunekisu* como a “grande árvore do mundo”. O antropólogo relatou que uma sessão de canto foi destinada a matar um *atasu*, espírito maléfico com aparência de tatu, que comia as raízes da Figueira⁴²⁴. Ele também descreveu um ser malfeitor em forma de gavião, *Daupstadahsu*, que parece habitar o firmamento. Price afirmou que mulheres menstruadas devem permanecer em casa porque “[...] o mau espírito do gavião (*daupstadahsu*) beberia seu sangue e levaria seus espíritos para o céu”⁴²⁵. Essa ação indica que essa ave, que se alimenta do sangue das mulheres no período catamenial, depois de matá-las captura suas almas e as leva até o céu, não as deixando seguir para a Casa das Almas, a morada dos espíritos ancestrais.

Mesmo que os nomes da árvore e do gavião apontados pelos Nambiquara e por Pereira não coincidam com os de Oberg, provavelmente, pela semelhança de suas ações, a *Lúlukatsu* e o *Tauptú* referem-se à Figueira, *Haluhalunekisu*, e ao gavião, *Dautatasu*, respectivamente. Também o ser mitológico representado por um pássaro de plumagem vermelha, *Dinínuwa*, dono da chuva que, por suas ações, parece ser a libélula, *Watitinsu*, que, com repetidas batidas de suas delicadas patas, provoca a movimentação da água do lago de *Haluhalunekisu* para fazer chover.

Em estudo recente, Miller indica que os Mamaindê, grupo Nambiquara habitante da Terra Indígena Vale do Guaporé, crêem que

⁴²³ Em várias narrativas míticas existem referências da prática da antropofagia entre os Nambiquara, esta, presente no imaginário dos não-indígenas e registrada inúmeras vezes em documentos do século XIX e demais anos do século seguinte.

⁴²⁴ Sobre a *Haluhalunekisu*, ver especialmente o estudo de PRICE, Paul David. Acculturation, social assistance and political context: the Nambiquara in Brazil. In: *Congrès International des Américanistes*, n. 42, v. 2, 1976, p. 603-609.

⁴²⁵ No original lê-se: “[...] *daupstadahsú*, would drink their blood and take their spirit away to the sky. PRICE, Paul David. *Nambikwara society*. Thesis (For the degree of Doctor of Philosophy). Department of Anthropology, Faculty of the Division of the Social Sciences. Chicago, Illinois, 1972, p. 195.

[...] o céu está suspenso por uma grande Figueira (*halohalodu*), também chamada de “a árvore que segura o céu”. Em cima dela, o “dono” do gavião (*kokadadu*) faz seu ninho com os restos dos ossos e dos cabelos que ele rouba dos Mamaindê. Os Mamaindê dizem que o xamã deve ficar sempre atento ao canto do gavião real. Quando o gavião canta à noite, o xamã deve ir até a grande Figueira e chupar o seu tronco, retirando possíveis larvas que possam fazê-lo apodrecer. Assim, ele evita que a Figueira caia, o que faria o céu tombar sobre os Mamaindê⁴²⁶.

A descrição acima registra a crença dos Mamaindê em uma árvore, *halohalodu*, também da espécie Figueira, onde mora um gavião, *Kokadadu*, que constrói seu ninho com ossos e cabelos roubados dos índios. Ao ouvir o guinchar da ave, o pajé retira, por meio da sucção, larvas de seu tronco, assim como o faz com os índios enfermos. Esse procedimento impede que o vegetal apodreça e caia sobre os Mamaindê.

Tanto os grupos do Cerrado quanto os Mamaindê do Vale do Guaporé afirmam que somente os *wanintesu* atingem a copa da Figueira porque são os únicos que conseguem enxergar suas raízes, caminho inverso percorrido pelos raios. Segundo os Nambiquara do Cerrado, é importante que todos satisfaçam os desejos de *Dauasununsu*, que preza pela alegria, bondade e beleza; caso contrário, castigará a todos, indistintamente, com a escuridão. Não há como enganá-lo, pois guarda em sua memória as ações humanas. Os primeiros sinais da insatisfação furiosa de *Dauasununsu* refletem nas folhas de sua copa, quando elas começam a amarelecer e, conseqüentemente, a cair:

Essa *Haluhalunekisu* é um tipo de árvore. Tem homem branco, tem homem índio, quase igualzinho. Mas, não é igualzinho não. Lá tem a vida! No meio disso, uma folha da vida. Quando amarela, algumas folhas caem. Lá na árvore da vida nunca acontece isso. Sempre saúde. Se alguma folha da árvore da vida amarelar, dá problema, doença. Não é só doente não! É quando a folha, a da vida, amarelar e secar, não é boa coisa não! Você não traz sabedoria não. Só traz miséria. De modo geral, para todo mundo. Não é só para índio não!⁴²⁷

O relato de Jaime Halotesu demonstra que ele já não vê mais o seu universo constituído somente de aldeias indígenas, mas inclui o dos não-indígenas. Também reflete a

⁴²⁶ MILLER, Joana. *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2007, p. 155-156.

⁴²⁷ Jaime Halotesu, Cuiabá, 10.10.2007. Entrevista.

importância que a Figueira celestial tem para os Nambiquara. Suas folhas devem permanecer sempre verdes e nunca amarelas. Também com a queda das folhas, a fonte da sabedoria dos *wanintesu* secará, ocasionando a doença para todos os povos, indistintamente. Segundo os índios, para que essa tragédia seja evitada, é importante que os homens, índios, *anunsu*, ou *kwajantisu*, não-índigenas, sejam bons e principalmente solidários.

Sob *Haluhalunekisu* e suas imensas raízes encontra-se a terra dos Nambiquara. Nela, espalham-se outras Figueiras, a morada de uma mulher-espírito.

Um homem estava roçando para fazer uma derrubada. Chegou debaixo de uma Figueira. Apareceu uma moça muito bonita e disse: – Na hora da derrubada, não corte essa Figueira! O homem não derrubou a Figueira. Um dia, o homem quis ver o que acontecia se cortasse a Figueira. O homem rachou toda a Figueira e a moça começou a chorar nos pedaços rachados: – *halu, halu, halu...* Ainda hoje, a gente escuta a Figueira fazer: – *trin, trin, trin...* É o choro daquela moça⁴²⁸.

Esse território é compreendido por um complexo de aldeias, cemitérios e roças, espaços reservados às demais atividades de subsistência e à morada de espíritos ancestrais e sobrenaturais. A influência benfeitora e maléfica dos seres inumanos, que podem se metamorfosear em tatu canastra, onça, anta, seriema, em todas as espécies de cobra, tucano, macaco, gambá, rato-do-campo, quati (este, sempre a empunhar uma borduna, semelhante ao pêlo de sua cauda) *une* vivos e mortos e está sob a ação receptiva, controladora e destruidora dos pajés, *wanintesu*⁴²⁹. O dia a dia Nambiquara recria uma atmosfera que aparece na narrativa mitológica, com suas variações em diversas versões orais. Estas desencadeiam certas construções que possibilitam, dentre outras, a ressignificação de seu território.

⁴²⁸ PEREIRA, Adalberto Holanda. A morte e a outra vida do Nanbikuára. Lendas dos índios Nanbikuára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1974, p. 50 (Antropologia, 26).

⁴²⁹ Nas sociedades indígenas é comum aos homens curandeiros se encarregarem dessa incumbência. Ribeiro informa que entre os Kadiwéu, o morto “[...] mesmo depois de integrado na comunidade dos ancestrais não fica completamente isolado dos vivos; através dos *nidjienigi* [curandeiros] as duas comunidades se comunicam e, ocasionalmente, ele pode intervir, revendo uma desgraça iminente e acautelando os vivos contra ela”. RIBEIRO, Darcy. *Religião e mitologia Kadiwéu*. Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Serviço de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro, 1950, p. 97 (Publicação n. 106).

A nomeação e a dinâmica do espaço Nambiquara, materiais da memória coletiva, se reproduzem na ocupação estratégica dos espaços relacionados às inúmeras situações vividas, numa “[...] afinidade com as táticas cotidianas por ‘seus gestos manuais, suas habilidades e seus estratagemas’, e pela enorme gama das condutas que abrangem, desde o saber-fazer até a astúcia”⁴³⁰. São práticas situadas em tempos determinados, saberes que se fazem “[...] de muitos momentos e de muitas coisas heterogêneas. Não tem enunciado geral e abstrato, nem lugar próprio. É uma *memória*, cujos conhecimentos não se podem separar dos tempos de sua aquisição e vão desafiando as suas singularidades”⁴³¹. A paisagem, tecida com o entrelaçamento de elementos topográficos, climáticos e simbólicos, é um trabalho mental, um ato de cultura. As aldeias, cemitérios, montanhas sagradas, roças, portos pesqueiros, locais ideais de caça, coleta de vegetais nativos destinados à alimentação (frutos e tubérculos) e à cura de doenças edificam o imenso palco onde se reproduzem as práticas de ocupação estratégica. Palco observado e protegido do firmamento por *Dauasununsu*, sua fortaleza e seus súditos.

Para os Nambiquara, os cursos d’água – desde a nascente, seus buritizais e suas florestas de galeria, até a foz – são importantes indicativos de uso de seu território, guardados na memória individual e coletiva. A inexistência de aldeias muito próximas às margens dos rios como, por exemplo, fazem os Enawene-Nawe (mais conhecidos por Salumã), localizados ao Nordeste da Terra Indígena Nambikwara, e grande parte dos povos do Xingu, também em Mato Grosso, não quer dizer que não sejam lugares de ocupação dos índios. Suas práticas cotidianas atrelam-se a um conjunto de procedimentos que difere daqueles do morar, do habitar. Ele indica o espaço da pescaria, das casas temporárias e após a chegada dos agentes de contato, o da fiscalização. Na cosmogonia, é o lugar ideal de muitos seres míticos. Nesse aspecto, o evitar, o não ir é um procedimento. Assim, conforme observou Pyreneus de Souza nos primeiros anos do século XX, os Nambiquara

⁴³⁰ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. 8. ed. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 156.

⁴³¹ Idem, p. 157-158.

“[...] preferem quase sempre as cabeceiras, não fazendo questão de água corrente. Fazem pequenas cacimbas donde tiram água com cuia para beber, cozinhar e tomar banho”⁴³².

O não poder ir e o não habitar não são indicativos de desocupação, pois o conhecimento sobre um lugar é resultante de relatos, de práticas e de táticas cotidianas. É indicador de lembranças, vez que revestido de significados. O ato de apreender um determinado espaço, de considerar o caráter simbólico, mítico e religioso implica o estar ocupado, mesmo que não haja a presença de casas. O rememorar lugares aparentemente desabitados e o relatar circunstâncias passadas são capazes de organizar lugares, abrir novas trilhas, criar narrativas.

Águas que caem de *Haluhalunekisu* e brotam da terra guardam em si comportamentos e crenças capazes de instituir a permanência, a mudança, a circulação, todas provenientes das ações de seus sujeitos históricos. As narrativas desses espaços, “[...] que ao mesmo tempo produzem geografias de ações e derivam para os lugares comuns de uma ordem, não constituem somente um ‘suplemento’ aos enunciados pedestres e às retóricas caminhatórias”⁴³³. Suas memórias, como seus pés, num constante caminhar, reconstroem suas práticas e organizam lugares. Ao entender a memória como releitura do tempo passado, inspirando-me em Certeau, o ato de “[...] problematizar sua relação com o tempo e relativizar a percepção do sentido comum que tantas vezes parece perceber a memória como resgate do passado, ‘tal como realmente aconteceu’, retomando assim, por outra via, o ‘nobre sonho’ dos positivistas de ontem e de hoje”⁴³⁴.

A importância que os Nambiquara atribuem à água (*yausu* para os grupos Halotesu, Sawentesu e Wakalitesu; *ahula* para os Kithãulhu e Hinkatesu), essencial à vida, está refletida em vários momentos na narrativa mitológica e, conseqüentemente, em suas práticas cotidianas: ora como indicativo de morada de seres míticos, ora como cataclisma. Afora a ação das *watitinsu* que com suas patas provocaram o dilúvio que exterminou os índios, com exceção de um homem velho, Pereira aponta outra situação indicativa de que o

⁴³² SOUZA, Antonio Pyreneus de. Notas sobre os costumes dos índios Nhambiquaras. In: *Informação Goiânia*. S/l, 1919, p. 4. Este estudo também foi publicado posteriormente na Revista do Museu Paulista, n. 12, p. 391-410. 1920.

⁴³³ Idem, p. 200.

⁴³⁴ NEVES, Margarida de Souza. Os jogos da memória. In: MATTOS, Ilmar Rohloff de. *Ler e escrever para contar*: documentação, historiografia e formação do historiador. Rio de Janeiro: Access, 1998, p. 205.

mundo foi destruído mais de uma vez pela ação de insetos (*watitinsu*, libélulas) e animais (especialmente os *walula*, tatus):

O espírito mau *waluru* fez um buraco no chão e depois foi cavoucando até ligar um córrego com o outro, por debaixo da terra. Encontrou um companheiro que ajudou a ligar mais um córrego. Os dois foram ligando as águas para todo lado. Minou água por toda parte. Chegou água até debaixo do fogo das casas e o fogo não acendia. Pegaram as brasas, colocaram numa cuia, mas a cuia queimou. Foi indo, a terra ficou toda mole e já queria afundar. O sol escureceu de dia e a Lua nem nasceu. A gente só via o claro do areão. O céu caiu em cima da Terra, furou morros e foi sentar nas partes planas da Terra. Os morros ficaram aparecendo com as pontas para cima do céu. As águas fizeram só um rio e muito grande. Toda a gente rolou e morreu afogada. As almas viraram anta⁴³⁵.

O mundo submerso em águas, tanto provocado pela ação das *watitinsu*, libélulas, quanto pela do *waluru*, tatu-canastra, personagens míticos, também é referendado em suas narrativas atuais. Mané Manduca, Eutímio Kithãulhu, Jaime e Orivaldo, ambos Halotesu, contaram em momentos distintos que os *wanintesu* precisam matar a “mãe do tatu”, ser mitológico que desde 2006 vem provocando o desmoronamento das margens dos rios *Walukatuyausu* (Doze de Outubro)⁴³⁶ e *Wxēnyausu* (Camararé)⁴³⁷.

⁴³⁵ PEREIRA, Adalberto Holanda. O pensamento mítico dos Nambikwára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1983, p. 7-9 (Antropologia, 36).

⁴³⁶ O rio Doze de Outubro (assim como o Formoso e o dos Nhambiquaras), antes da expedição de Cândido Mariano da Silva Rondon não figurava em nenhuma carta e, anteriormente, foi chamado pelo Marechal Rondon de “rio Feio”. Ele explica: “Publiquei uma ordem do dia explicando o motivo porque dava por finda a Expedição e ordem de Retirada. Em homenagem a tão gloriosa data da Descoberta da América, mudava para Doze de Outubro o nome do rio que a princípio foi chamado de Feio”. RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Relatório apresentado à Directoria Geral dos Telegraphos e à Divisão Geral de Engenharia do Departamento da Guerra*. 1º v. Estudos e reconhecimentos. Comissão de Linhas Telegraphicas Estratégicas de Matto Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro: Papelaria Luiz Macedo, s/d, p. 163. No ano de 1987, o rio Doze de Outubro foi alvo de interesses da empresa Góes Cohabita para a construção da usina hidrelétrica UHE Doze de Outubro – MT/RO, no trecho acima da Linha Telegráfica, na parte das Terras Indígenas Pyreneus de Souza e Nambiquara. A Procuradoria Geral da República suspendeu a construção. Para conhecer essa proposta, ver FEMA/SEMA/FUNAI. *UHE Doze de Outubro – MT/RO: estudos de impacto ambiental – RIMA*. S/d. ELETROBRÁS/ELETRONORTE. Centrais Elétricas Brasileiras S.A. Centrais Elétricas do Norte do Brasil S.A. VALADÃO, Virginia. *UHE 12 de Outubro*. Parecer antropológico. Avaliação de impacto sobre as populações Nambiquara. 1987. Para saber sobre o impacto das hidrelétricas na Amazônia, consultar LEONEL, Mauro. *A morte social dos rios: conflito, natureza e cultura na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva; Iamá: FAPESP, 1998 (Coleção Estudos, 157).

⁴³⁷ Kroecker atribui mais dois nomes ao rio Camararé: Kūnyausu e Waihalxiyausu. KROEKER, Menno. *Txa²wã'wã³txa² kwa³jan³txa² wã³n³txa² hau³hau³kon³nha³jau³su²*. Dicionário escolar bilingüe Nambikuara-português português-Nambikuara. Porto Velho: Sociedade Internacional de Linguística, s/d. Disponível em www.sil.org/americas/BRASIL/PUBLICNS/DICTGRAM/NBDIC.pdf. Os Nambiquara denominam o rio Camararé de Mutum que dessa maneira, às vezes, é apresentada em alguns documentos cartográficos. No

Mané Manduca relata que, nas redondezas da aldeia Kithãulhu, o terreno encontra-se repleto de buracos que, segundo Benjamin Kithãulhu, estão sendo cavoucados pelo espírito masculino da natureza chamado *Saninkalisu*. De aspecto semelhante ao tatu, sua ação destrutiva recai como um castigo, na explicação do *wanintesu*, porque o

[...] mundo está com raiva do homem. O homem está destruindo o planeta. Benjamin e José Baixo estão achando. Apurados, vão para o Kithãulhu, por duas semanas, trabalhando. Lá desmoronou, houve um desmoronamento no ano passado [2006], já tem um ano. Fizemos um trabalho. [...] Ele, Benjamin, está ficando com muito medo. O tempo está ficando diferente. Ele [Benjamin] entra no buraco com o *halukisu*, uma espadinha. Esse *halukisu* é uma espada própria para estar chuchando [mexendo] no buraco, feita de ipê roxo, madeira própria. Essa *halukisu* é uma arma de procura. Ele [Benjamin] chega na mina, no atoleiro, e o pajé fica procurando com a espadinha. Quando o pajé começa chuchar, pede para pessoa comum, que não é pajé, para treinamento. Quando ele está nessa posição horizontal, você consegue tocar nele. Na posição vertical é mais difícil de encontrá-lo. A pessoa cavouca, cavouca e acha uma pedra. Para uma pessoa comum, é uma pedra comum; para pajé, é molinha, é pessoa. Tem que eliminar quase todos, porque são muitos, pelo menos para diminuir a força dele. Agora, nós vamos enfrentá-los de novo. Isso pode acontecer em qualquer lugar. Esse tipo de desmoronamento já tem estrada por dentro. Quando chega certo tempo, vem chuva, igual Noé, vai encher. Eu estou vendo na televisão as cidades acontecendo muitas coisas. Aí, eu juntei com a história do Benjamin. O problema não é só para a área indígena não! Povo fala que antigamente, eles falam que quando *Saninkalisu* quer fazer mundo acabar, ele entra de ponta a ponta, por dentro da Terra, que já está bem mastigado. Na verdade, por dentro da Terra já está tudo mole⁴³⁸.

Adalberto Holanda Pereira oferece ao leitor ávido pelas questões mítico-religiosas, três estudos voltados especificamente à mitologia Nambiquara e que dão ênfase ao mundo espiritual desses índios: “Os espíritos maus dos Nanbikuára” (1973), “A morte e a outra vida do Nanbikuára: lendas dos índios Nanbikuára” (1974) e “O pensamento mítico dos Nambikuára” (1983). O missionário faz referência a um espírito mau que vive sempre na água, denominado *walulhu*, semelhante ao tatu-canastra. Em cada um de seus pés tem

século XIX, o nome Camararé é designativo de um povo indígena. Ofício de 05.12.1843, de José Maria Macerata ao Cel. Zeferino Pimentel Moreira Freire, presidente da província de Mato Grosso, envia a Relação das diversas nações de índios que habitam a diocese de Mato Grosso, elaborada pelo bispo de Cuiabá, José Antonio dos Reis. Nesse documento lê-se: “Camararé. Nação que reside na margem do rio do mesmo nome, que é braço inferior do Jamari, correspondente a serra que os há para o Guaporé”. Arquivo do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro. Coleção Virgílio Correa Filho. 1843, p. 14 (Lata 763, Pasta 19).

⁴³⁸ Mané Manduca, Cuiabá, 22.03.2007. Entrevista.

apenas uma unha, com cores amarela, *satesatensã*, vermelha, *hehensã*, e azul, *sauisainsã*⁴³⁹. Quem pode matar e comer *walulhu* é a alma e, nesse caso, deve sempre levar a unha, porque, senão, ela cresce e vira um novo *walulhu*. As pessoas velhas podem também comer o *walulhu* mas, se uma mais nova come, morre. Os Nambiquara dizem que sua carne é muito gostosa, porque tem muita gordura. Podem matá-lo com espada de madeira, *hitusu*, uma lança achatada, cujo uso parece tanto mágico quanto guerreiro. O tatu

[...] fez um buraco no chão e depois foi cavoucando até ligar um córrego com o outro, pode debaixo da terra. Encontrou um companheiro que ajudou a ligar mais um córrego. Os dois foram ligando as águas para todo lado. Minou água por toda parte. Chegou água até debaixo do fogo das casas e o fogo não acendia. Foi indo, a terra ficou toda mole e já queria até afundar. O Sol escureceu de ida e a Lua nem nasceu. A gente só via o claro do areão. O céu caiu em cima da Terra, furou nos morros e foi sentar nas partes planas da Terra. Os morros ficaram aparecendo com as pontas para cima do céu. As águas fizeram um só rio e muito grande. Toda a gente rolou e morreu afogada. As almas viraram anta. [...] Depois de um tempo, o Sol e a Lua saíram de novo, mas não havia mais gente na terra⁴⁴⁰.

Mané Manduca conta que Benjamin teve um sonho premonitório em que o “dono da água”, uma espécie de tatu, iria inundar o mundo. Nas representações do *wanintesu*, conforme o relato do Manduca, “[...] está tudo alagado! Benjamin disse que viu, daqui para cima está seco. Mais ou menos assim [mostrou na altura da cintura] tem água. O dono da água está aguardando. A tendência é o mundo inteiro acabar com água”⁴⁴¹.

Benjamin, como qualquer outra pessoa, portanto, independentemente de sua condição de *wanintesu*, levando-se em conta a tipologia diferenciada de suas obrigações, dentro de seu mundo mítico-religioso, é o responsável por direcionar seus sonhos. Acreditam os índios que a figura fantasmagórica do tatu causa uma desordem terrestre que precisa ser combatida para que a terra possa ser totalmente fechada e, assim, que seja evitada a catástrofe. Parece que o dilúvio que ocasionará a submersão das terras Nambiquara e, conseqüentemente, do mundo, tornou-se uma preocupação constante para os

⁴³⁹ Mané Manduca informou que essa espécie de tatu tem unhas transparentes, conforme falaram os *wanintesu* Benjamin e o finado Sebastião. Cuiabá, 06.12.2007. Entrevista.

⁴⁴⁰ PEREIRA, Idem, 1983, p. 9-10.

⁴⁴¹ Mané Manduca, Cuiabá, 01.06.2006. Entrevista.

índios, pois, Mané Manduca, em vários momentos da coleta de dados, não deixou de mencionar essa ação trágica que está por vir e que, primeiro por sonho, já trouxe sinais bastante perceptíveis nas proximidades da aldeia Kithãulhu: os buracos que estão interligando-se.

Tem muito buraco. Buraco muito grande, a margem da mata, entre o rio Doze e o rio Camararé acabou. Lugar para fazer roça não tem mais. Os pajés vão para matar mãe do tatu. Na mágica do pajé tem um tatu demônio, *Walulatasu* (*Walula* vem de tatu; *atasu*, de diabo). *Sanikialisu* é o mesmo, é o nome científico do *Walulatasu*. Ele é um demônio acima de todos. É superior a todos. Ele que comanda. É o dono da operação, do desastre. Cinquenta metros de altura. Está destruindo toda a mata. [...] Ele fica fazendo buraco, minando água. Não tem forma de gente. É diferente de tatu canastra. Mas, é esquisito demais. A unha dele é grande, grande e transparente, igual arroz, igual caranguejo, igual gilete. Sai cortando, cortando planta, no fundo da terra e fica desmoronando⁴⁴².

Ultimamente, os *wanintesu* demonstram muita preocupação quanto ao desmoronamento das margens dos rios *Walukatuyausu*, rio do Jaú (Doze de Outubro), e *Waihaliyausu*, o *Waihlxiyausu*, *Wxēnjausu* ou *Kūnyausu*, (Camararé). Vários relatos indicam que esse tatu sobrenatural “[...] fica fazendo buraco, minando água. Não tem forma de gente. É diferente de tatu canastra. Mas, é esquisito demais. A unha dele é grande, grande e transparente, igual arroz, igual caranguejo, igual gilete. Sai cortando, cortando planta no fundo da terra e fica desmoronando”⁴⁴³. Mas a paisagem Nambiquara, edificada na temporalidade mítica, também experimentou a estiagem e, conseqüentemente, os transtornos da falta d’água.

Houve um tempo em que só Kuãhru (sapo) tinha água no oco do pau. Quando os Nanbikuára queriam água, iam pedir ao sapo e ele dava só uma cuia de água. E não havia jeito de roubar a água. Daí foram e mataram o sapo. Piorou a situação: acabou a água de uma vez. Agora Nanbikuára só torcia embira para ter uns pingos de água. A anta não agüentou de calor e foi no leito de um rio seco. Cagou e mijou. A urina não afundou e ela tomou banho com o mijo. Umás mulheres e crianças viram que a anta tinha tomado banho e falaram: – Oh, anta! Você descobriu a água! – Que nada, isto é minha urina! Dauasununsu viu a urina da anta, pegou terra e folha, esmigalhou a folha e fez a água de agora. Então, a anta chegou a casa e disse para os Nanbikuára: – Agora vocês e todo o mundo têm água!

⁴⁴² Mané Manduca, Cuiabá, 22.03.2007 e Mané Manduca, Cuiabá, 01.07.2006. Entrevistas.

⁴⁴³ Mané Manduca, Cuiabá, 01.07.2006. Entrevista.

Vocês podem ir tomar banho e beber água, mas eu caguei na água. Vocês não se importem com isso! Por isso é que hoje em dia a anta caga dentro da água⁴⁴⁴.

Essa co-relação de situações existentes no tempo mítico, no “tempo de antigamente”, para os dias atuais, no caso específico da submersão do mundo, quando as margens dos rios *Walukatuyausu*, rio do Jaú (Doze de Outubro), e *Waihhaxiyausu*, rio da Taquara de Flecha (Camararé), estão vulneráveis à ação maléfica de um espírito sobrenatural, eliminando a possibilidade de os índios abrirem suas roças nas florestas de galeria que ainda se fazem presente no seu cotidiano, mobilizando a sociedade à procura de soluções para esse problema. Por outro lado, natureza e práticas culturais entrelaçam-se para, num constante desenhar, produzirem novas paisagens que envolvem “[...] diretamente, nas suas acepções, as várias e diferentes visões de relacionamento entre o homem e a natureza. Uma das formas de entendê-la é como uma relação cultural que se estabelece no ‘defrontamento’ do homem com a natureza”⁴⁴⁵. E mais, a paisagem

[...] não é um conjunto de formas geográficas, com uma função esteticamente agradável [...] mas um conjunto fortuito de fragmentos topográficos vistos a distância, em virtude de um ponto de vista, conjunto esse ao qual o observador confere a dignidade de um sistema formal. [...] a paisagem é uma certa relação entre um fenômeno topográfico e climático e determinada cultura; relação entre um grupo de circunstâncias geográficas e um grupo social. Isto significa que toda paisagem é uma construção mental, um ato de cultura. Não há paisagem sem uma representação da paisagem⁴⁴⁶.

Na relação homem/natureza, em que “[...] não mais se encontra a dicotomia que opõe o *natural* ao *social*, mas a conexão entre uma socialização da natureza e uma “naturalização” (ou materialização) das relações sociais”⁴⁴⁷. Nessa coerência, a figura do *wanintesu* é primordial. Sua condição de “sobre-humano” lhe dá a capacidade de

⁴⁴⁴ PEREIRA, Adalberto Holanda. O pensamento mítico dos Nambikwára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1983, p. 23-24 (Pesquisas, 36).

⁴⁴⁵ LEITE, Mário Cezar Silva. *Águas encantadas de Chacororé: natureza, cultura, paisagens e mitos do Pantanal*. Cuiabá: Cathedral UNICEN Publicações, 2003, p. 54 (Coleção Tibanaré de Estudos Mato-grossenses, 4).

⁴⁴⁶ CORBOZ, Andre. Geologia extrapolada: de Viollet-le-Duc a Bruno Taut. In: *Ciência e imaginário*. Centre de Recherche sur L’Imaginaire. Tradução Ivo Martinazzo. Brasília: EdUnB, 1994, p. 138-139.

⁴⁴⁷ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2. ed. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 79.

manipular diferentes extensões de seu território. Ele é o responsável pela mediação entre a sua sociedade e sua gente, entre a sua sociedade e o sobrenatural, já que possui propriedades para transitar tanto no mundo dos homens como no mundo dos mortos e dos seres míticos. Os demais Nambiquara reúnem em seu repertório memorial, no decorrer de sua existência, atributos de diferentes domínios cósmicos e neles constroem, dia após dia, suas práticas.

Assim como os índios Makuxi, Wapixana, Taulipang e Arekuná reconhecem que no firmamento existe a “Árvore de todos os frutos”, também conhecida como “A árvore da vida”, a *Dzalaúra-Iegue* que “[...] dá todas as frutas, cajú, cajás cajamangas mangas abacaxis abacates jaboticabas graviolas sapotis pupunhas pitangas guajiru [...]”⁴⁴⁸, e os Kaiabi têm “[...] uma árvore muito grande, *ka’asirip*, que agora está no *iwak*. Todas as pessoas vão para lá descansar sobre seus galhos”⁴⁴⁹, os Nambiquara crêem, ainda, na *Haluhalunekisu*, a “Árvore do choro”. Nela habita *Dauasununsu*, ser mítico que nutre de saberes os *wanintesu* que para lá viajam esporadicamente e, ao retornarem, trazem tantos e tantos ensinamentos que propiciam a alegria e o bem-estar de todos.

Águas encantadas

Todos os rios que nascem nos antigos limites do território dos Nambiquara do Cerrado são formadores da maior bacia hidrográfica do mundo – a Amazônica, com suas nascentes localizadas na Venezuela, Colômbia, Peru e Bolívia. No Brasil, abrange os estados do Amazonas, Pará, Amapá, Acre, Roraima Rondônia e Mato Grosso. Cortado pela

⁴⁴⁸ ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. 20. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: Instituto Nacional do Livro, Fundação Nacional Pró-memória, 1984, p. 33 (Obras completas de Mário de Andrade, 4). Sobre a “Árvore da vida”, consultar KOCH-GRUNBERG, Theodor. *Mitos e lendas dos índios Taulipang e Arekuná*. Revista do Museu Paulista, v. VII, São Paulo, 1953. Há também uma versão infanto-juvenil de Macunaíma escrita por FITTIPALDI, Ciça. *A árvore do mundo e outros feitos de Macunaíma: mito-herói dos índios Makuxi, Wapixana, Taulipang e Arekuná*. São Paulo: Melhoramentos, 1988 (Série Morena).

⁴⁴⁹ GRÜNBERG, Georg. *Os kaiabi do Brasil Central: história e etnografia*. Tradução Eugênio G. Wenzel; tradução dos mitos de João Dornstauder. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 230.

linha do Equador, o rio Amazonas apresenta afluentes nos dois hemisférios do planeta. Entre os principais tributários da margem esquerda encontram-se o Japurá, o Negro e o Trombetas; na margem direita, o Juruá, o Purus, o Madeira, o Xingu e o Tapajós. É o Tapajós que recebe as águas que banham o território Nambiquara para, então, encontrar-se com o Amazonas, que o espera no Pará. A bacia hidrográfica do Tapajós estende-se totalmente em território brasileiro e acha-se nos estados do Amazonas, Pará e Mato Grosso. Entre seus formadores destacam-se os rios Arinos, responsável pela maior vazão d'água, e o *Sakaiyausu*, Juruena, que em português quer dizer rio do Cará (espécie não comestível, por ser seu paladar nada apreciável), seu formador mais extenso, limite Leste do território oficial dos Nambiquara, junto com o rio *Sisunjausu* (Juína). O rio *Sakaiyausu* (Juruena)

[...] nasce na encosta da serra dos Parecis e, correndo para o norte, vai juntar a sua água à do Teles Pires, onde recebe a denominação de Tapajós. Com mais de mil metros de largura, vem sendo navegado pelos civilizados desde 1800. O levantamento foi feito pela Comissão Rondon, iniciado no ano de 1911, por uma turma que teve como chefe o então capitão Manoel Teófilo da Costa Pinheiro. Dentre os freqüentadores do rio destacam-se os nhambiquaras e os parecis. Conta-nos o então tenente Júlio Caetano Horta Barbosa que, quando do seu encontro com os nhambiquaras, no rio Juruena, para receber os presentes, dois índios enfrentaram o rio. Um deles colocou dois talos de buriti debaixo dos braços, para servir de bóia, e o outro índio pegou nos pés do primeiro, trazendo fumo, mel-de-abelhas e colares que deram aos civilizados em troca do que recebiam. A denominação dada pelos índios parecis ao rio Juruena é Ana-a-iná, que significa “rio onde o cacique Aná costuma beber água”⁴⁵⁰.

Roquette-Pinto também chama atenção para o hábito de usar talos de buritis na travessia dos rios. Segundo ele, os Nambiquara “[...] não nadam nem navegam e, se precisam atravessar os rios, valem-se de um feixe de talos de buriti sobre o braço, à moda de um flutuador”⁴⁵¹. O pecíolo ou bainha das folhas dessa palmeira, depois de ressecado, era amarrado em feixes e usado como balsa para a travessia de rios. Entretanto, a balsa de

⁴⁵⁰ RONDON, J. Lucídio N. *Geografia e história de Mato Grosso*. São Paulo: Gráfica Urupês, v. 1, 1970, p. 28.

⁴⁵¹ ROQUETTE-PINTO, Edgard. *Rondônia*. 2. ed. Brasileira, Série 5ª, v. 39. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919, 289 (Biblioteca Pedagógica Brasileira).

buritis foi paulatinamente substituída pelo fio de aço empregado nas Linhas Telegráficas⁴⁵² que, esticado de margem a margem, serve de travessia ao rio Juína, *Sisunjausu*. Alguns anos após a instalação dos telégrafos, esses fios foram incorporados ao cenário e à vida Nambiquara.

Para singrar os cursos dos rios, os Nambiquara não têm o hábito de construir embarcações talhadas em casca de árvore, como seus vizinhos Enawene-Nawe e Rikbaktsa, por exemplo. Nos relatos da “Comissão Rondon” são encontradas indicações desses índios utilizando talos de buriti, numa espécie de balsa, para a travessia de rios, principalmente o *Sisunjausu*, Juína. Também informa que esses índios “[...] não sabem construir canoas; atravessam os rios a nado, quando muito pondo sob o braço esquerdo um feixe de talos de buriti, material que bóia tão bem como a cortiça”⁴⁵³. Como complemento dessa informação, Mello informa que os Nambiquara

[...] não são navegadores; não conhecem a canoa, apenas usam para transpor os rios de jangadinhas, ou melhor, de uns molhos grandes de talos de buriti, sobre os quais impõem seus cestos e armas e nadam para a outra margem, segurando neles. Nos rios mais estreitos, mas que não dão vau, fazem pinguela⁴⁵⁴.

Nas décadas de 1970 e 1980, com recursos advindos do Projeto Nambikwara e do POLONOROESTE, os Nambiquara adquiriram barcos de alumínio movidos a motor de popa para singrar os rios Juína e Doze de Outubro, com fins pesqueiros e de fiscalização de seus limites territoriais. Nos anos de 1980, Zezinho e João Maxixe, ambos Halotesu, depois de aproximadamente um mês de trabalho, exibiram com orgulho suas canoas, de mais de cinco metros de comprimento, esculpidas em mogno, à maneira do pilão⁴⁵⁵,

⁴⁵² OBERG afirma que os guarda-fios, trabalhadores dos telégrafos, estavam sempre ocupados a recuperar a postes e linha, pois os Nambiquara costumavam carregar toda a quantidade de fio. OBERG, Kalervo. *Indian tribes of northern Mato Grosso, Brazil*. Smithsonian Institution. In: *Institute of Social Anthropology*. Publ. n. 15, Washington, 1953, p. 84. Tradução livre de Manuel A. Carlos M. L. da Cruz.

⁴⁵³ ANONIMO. *Missão Rondon*. Apontamentos sobre os trabalhos realizados pela Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Matto-Grosso ao Amazonas sob a direcção do Coronel de Engenharia Candido Mariano da Silva Rondon de 1907 a 1915. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, de Rodrigues & C., 1916, p. 327.

⁴⁵⁴ MELLO, Alonso Siqueira de. *Os Nambiquaras Juruenas (I)*. Síntese histórica. Arquivo da Missão Diamantino. Sede Regional de Mato Grosso (BMT). Mello, Pasta 1, fascículo 7, s/d., p. 18.

⁴⁵⁵ O pilão vasiforme cilíndrico é um “[...] utensílio doméstico de madeira de Cumbarú ou Faveiro, destinado ao preparo de alimentos. De formato vasiforme, é escavado a fogo e raspado com faca ou outro objeto pontiagudo. A mão-de-pilão, bastão liso de madeira dura, é utilizada para triturar grãos de milho, sementes,

contrariando, assim, alguns registros mais antigos. Portanto, atualmente a navegação, que passou a fazer parte do cotidiano dos Nambiquara, é praticada com três barcos⁴⁵⁶, um para navegar o rio Doze de Outubro e os outros, o Juína⁴⁵⁷, estes ancorados no porto do Canguru, nome dado em homenagem a um índio já falecido que edificou sua morada nesta localidade, no porto da Cachoeira, mais à montante.

Também utilizam córregos e rios para a pesca do matrinxã, pacu, traíra, piau, jau, pintado, lambari, bagre, cará, piauzinho (com arco e flecha-espeque, arpão⁴⁵⁸, timbó, após os primeiros contatos, linha e anzol). Essa atividade é praticada com extrema cautela, pois seres sobrenaturais, que podem tomar emprestada a figura de animais, estão sempre à espreita do momento oportuno para atacar. Desde os tempos remotos, de acordo com os mitos esses seres habitam as águas dos rios e praticam atrocidades. Pereira informa que

[...] o velho Ne.àlosu foi com seu filho matar peixinho com timbó. Chegando à beira de um córrego, Ne.àlosu espremia as folhas de timbó na água e o filho recolhia os peixinhos mais em baixo. O menino ia cantando e assobiando. A boipeba ouviu o menino cantar e se pôs a sondá-lo.

castanhas e qualquer outro alimento. Muito empregado por aqueles que têm dificuldades na mastigação devido à falta de dentes. Amassam a carne, já cozida, com farinha de mandioca, formando uma massa mole”. COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. *Nambiquara do Cerrado: cultura material*. Cuiabá: Artíndia/FUNAI/Museu Rondon/UFMT. Registrado no Escritório de Direitos Autorais da Fundação Biblioteca Nacional, Secretaria de Cultura da Presidência da República. Rio de Janeiro, 1993, p. 143 (Digitado).

⁴⁵⁶ No ano de 1987, no rio Mutum, e no de 1991, no rio Doze de Outubro, um grupo grande de homens Enawene-Nawe adentrou o território dos Nambiquara e roubaram dois barcos. Os Nambiquara redigiram documentos à FUNAI e à Operação Amazônia Nativa (OPAN), anteriormente designada de Operação Anchieta, relatando os incidentes e pedindo providências. Até a presente data, nada foi feito por parte dessas instituições. Em 2007, esses mesmos índios atearam fogo no cerrado dos Nambiquara, no momento em que os pés de caju, espécie rasteira, estavam repletos de frutos, bem como o pequizal nativo aí existente. Em janeiro de 2008, Orivaldo Halotesu notifica por telefone que os Enawene-Nawe invadiram as aldeias Jacaré e Camararé e carregaram diversos pertences dos Nambiquara: caldeirões e panelas de alumínio, cobertores, roupas, dentre outros objetos. Em março de 2008, o líder dos Kithãulhu recolheu o milho plantado pelos Enawene-Nawe.

⁴⁵⁷ Na década de 1980, os índios, quando necessário, atravessavam o rio Juína por um resistente cabo de aço que outrora serviu às Linhas de Telégrafo.

⁴⁵⁸ Homens pescam com arpão, uma espécie de flecha de ponta de alumínio, usada sem o arco. Depois que uma antropóloga presenteou Raimundo Sawentesu com uma máscara de mergulho, os Nambiquara começaram a confeccionar esta peça com o reaproveitamento de vidros e câmaras de ar de pneus encontrados na Vila Chefão e outras localidades circunvizinhas. Entre os Aliti (Paresi), o uso do arpão e máscara de mergulho, “[...] segundo informações da aldeia rio Verde, foi introduzida por americanos (SIL), porém assimilados e adaptados pelos Paresi: o arpão é de ferro e a máscara é de vidro fixado em borracha de câmara de ar de pneu. O arpão é denominado kolihí e a máscara xosehokoti”. COSTA FILHO, Aderval. Análise dos sistemas econômicos da sociedade Paresi. In: *Roças indígenas*. Universidade Federal de Mato Grosso. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Centro de Estudos e Pesquisas do Pantanal, Amazônia e Cerrado – GERA. Cuiabá: EdUFMT, Ano I, n. 1, 1994, p. 19 (Gerando Debates).

Quando o menino se aproximou, a boipeba o flechou e matou. Ne.àlosu esperou pelo filho e nada dele voltar. Procurou, gritou, chamou. E nada. Então voltou para a casa e chamou o velho Kukalisu (lagartixa papa-vento amarela) e pediu para procurar seu filho. Kukalisu procurou e o encontrou morto dentro de um buraco. Enterrou e chegando a casa contou para Ne.àlosu: – Encontrei seu filho morto dentro de um buraco. Foi boipeba quem matou. Então, Ne.àlosu chamou o beija-flor e a juriti para ajudarem. O velho Kukalisu explicou para o beija-flor e a juriti onde era a casa da boipeba e disse que a porta era bem fechada. Quando encontraram no buraco da boipeba, primeiro o beija-flor voou bem alto e desceu de lá de cima rapidamente, fazendo um grande barulho. A juriti fez a mesma coisa. A boipeba mandou os filhos ver o que era aquilo. As crianças puseram a cabeça fora do buraco e disseram: – Vem ver, mamãe, que nós não estamos vendo nada! A boipeba foi ver. Quando pôs a cabeça fora do buraco, o beija-flor a flechou. A boipeba caiu morta ali mesmo. – E agora, o que vamos fazer? Falaram a juriti e o beija-flor. – Vamos jogar na água ou vamos enterrar? Nessa hora, o gavião apareceu e pediu para comer a boipeba. Por isso, até hoje, esse gavião só come cobra⁴⁵⁹.

Córregos e rios também são procurados para o banho, abastecimento de água da casa, armazenagem de alimentos (massa de mandioca e pequi), lavagem de roupas e utensílios domésticos. Em todas essas atividades, o lúdico se faz presente. Em dias quentes, em especial, córregos e rios são repetidamente freqüentados pelas famílias, hábito presente desde o “tempo de antigamente”. O gosto que os Nambiquara têm pelo banho acha-se registrado em sua memória, de acordo com os relatos orais, desde os primeiros tempos. Pereira informa que

[...] um velho matou um bicho. Um moço pediu o fígado. – Não, você comendo o fígado do bicho, seu fígado dói. Então, o moço pediu as tripas. – Não, você comendo as tripas, suas tripas doem. Assim, tudo que o rapaz pedia para comer, ia doer nele: o braço, o pé, o espinhaço, as costelas, a perna e a mão. O rapaz disse: Então eu vou é tomar banho e beber água. – Ah, isso é uma coisa boa! O moço tomou banho e bebeu água. Por isso é que o Nanbikuára acha isso bom⁴⁶⁰.

No banho, a maioria dos índios é vista despida. Sobre outros povos indígenas, Darcy Ribeiro afirma que entre os Urubu-kaapor, do Pará e do Maranhão,

⁴⁵⁹ PEREIRA, Adalberto Holanda. A morte e a outra vida dos Nanbikuára. Lendas dos índios Nanbikuára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1974, p. 31-32. (Antropologia, 26).

⁴⁶⁰ PEREIRA, Idem, p. 47.

[...] essa gente se banha que não pára. A cada instante chega um molhadinho do córrego e, mal seca a água do corpo, volta a molhar-se. [...] Os índios tomam esses banhos tão freqüentes, duas, três e até mais vezes por dia, em tempo de frio ou de calor, estejam sãos ou doentes⁴⁶¹.

O prazer de se banhar a todo instante também está presente entre os Nambiquara. É nesse momento que as crianças, que nunca vão sozinhos ao rio, começam a aprender a nadar. Enquanto suas mães lavam roupas e vasilhames, bem próximas a elas, sob olhares atentos seus filhos dão seus primeiros mergulhos. Um pequeno e raso trecho do rio é delimitado por troncos de árvores, a fim de que não extrapolem o espaço seguro, evitando a ação da correnteza. Quanto aos jovens e adultos, nadam longos trechos por debaixo d'água, numa demonstração de grande capacidade de reter o ar nos pulmões. Sobre esse hábito, Pyreneus de Souza informa que os Nambiquara “[...] nadam e mergulham muito bem. Não têm medo de mergulhar nos poços mais fundos, enraizados e de águas escuras”⁴⁶².

Moradores de aldeias onde o abastecimento d'água é inexpressivo para um banho mais refrescante, em visita àquelas aldeias agraciadas por um belo córrego como, por exemplo, a Central, Serra Azul, Branca e Camararé, logo ao chegarem procuram o rio para banhar-se. Mas, na idade mítica, segundo eles, o banho também serviu para castigar até à morte uma menina preguiçosa. Pereira relata que

[...] uma mãe tinha uma menina muito preguiçosa. A mãe mandava a menina buscar água e ela não ia. Mandava buscar lenha: não ia também. A menina não queria fazer nada. Então, a mãe se zangou e prendeu a menina. A mãe a toda hora dava um banho na menina e não deixava esquentar nem um pouco. A filha chorava de frio. Foi indo, a menina morreu. O Nanbikuára aprendeu daquela mulher a prender a filha quando sai o primeiro sangue, mas não mata a filha de tanto dar banho⁴⁶³.

Durante o dia, as imediações dos córregos e rios abastecidas por trilhas estreitas que adentram as florestas de galeria são freqüentemente procuradas por casais que buscam um

⁴⁶¹ RIBEIRO, Darcy. *Diários índios: os Urubus-kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 126.

⁴⁶² SOUZA, Antonio Pyreneus de. Notas sobre os costumes dos índios Nambiquaras. In: *Informação Goiânia*. S/l, 1919, p. 7.

⁴⁶³ PEREIRA, Adalberto Holanda. A morte e a outra vida do Nanbikuára. Lenda dos índios Nanbikuára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1974, p. 49 (Antropologia, 26).

lugar reservado para as carícias amorosas, longe dos olhares curiosos. Após o enlace, o banho é regado por cortejos e brincadeiras, ao som de suas gargalhadas.

A noção espacial que os índios têm de seu território, com suas aldeias, campos, matas, várzeas, elevações, depressões, rios, córregos, lagoas, rebojos, cachoeiras, é espantosa. Rapidamente, na programação de expedições de caça, pesca e coleta, para abrir trilhas, aldeias ou clareiras na mata para a prática agrícola, os homens se agacham e desenham na areia, com o dedo indicador, a direção a ser seguida. Essa cartografia improvisada, precisa para seus interesses, parte da nascente dos rios, com suas águas ainda solteiras, até sua foz, num encontro esverdeado, característica do cerrado.

Como para os Nambiquara “todo rio tem espírito de peixe”, “toda cachoeira tem animal”, essa hidrografia encantada representa a morada de muitos seres sobrenaturais, em especial, do casal de peixes *Kikayãulhu* e *Kikayãuli*. Esta espécie pode estar em vários córregos e rios, pois lhe cabe a capacidade da reprodução. Orivaldo Halotesu conta que

[...] viu o espírito da cachoeira. Marquinho [seu filho] que viu primeiro. Eles foram espiar o espírito. Anael e Marquinho [seus filhos] correram. Eu conversei com o espírito que não veio para matar, mas para pescar. Tocar flauta de nariz ele gosta, ele aparece. Se gritar na beira do rio, ele vem [imita o som do espírito da cachoeira]. Ele não gosta da cor vermelha, branca. Ele gosta da cor preta. Ele não corre, mas quando mergulha, sai igual peixe. Ele não gosta de sol. Igual peixe, quando sai fora d’água, ele morre⁴⁶⁴.

Com referência à *Kikayãuli*, Orivaldo Halotesu informa que cachoeiras são suas moradas preferidas e que

[...] é parecida com gente e seu pé é parecido com lobó [peixe]. Tem mão de gente. É perigosa. Se ela morrer, morre peixe, seca água, diminui água. Tem homem e tem mulher. Ela é dona do rio, do peixe, tracajá e jacaré. Também gosta de água suja. O pajé pode ir lá para cantar para ele para não ficar triste, mas é muito perigoso⁴⁶⁵.

Assim, o *wanintesu* precisa cantar para alegrar *Kikayãuli*, pois ao agredir sua morada, com a derrubada das matas, próximas às corredeiras e cachoeiras, ele fica triste e

⁴⁶⁴ Orivaldo Halotesu, Cuiabá, 06.11.2006. Entrevista.

⁴⁶⁵ Orivaldo Halotesu, Cuiabá, 06.11.2006. Entrevista.

poderá vir a falecer. Sua tristeza provoca a diminuição das águas e, até mesmo, dos peixes, tracajás e jacarés. Fuado Sawentesu, em seguida, complementa a informação de Orivaldo: “[...] quando derruba [a mata] fica muito quente; o mesmo acontece com o rio. Tem que cuidar, proteger o rio para não secar, diminuir água ou acabar com peixe”⁴⁶⁶.

A água é a morada de muitos espíritos do mau, sempre dispostos a atacar. Mesmo com interferência dos espíritos ancestrais e sobrenaturais benfeitores que se empenham para que não os encontrem, esses seres inumanos criam circunstâncias propícias para cruzar seus caminhos. Acreditam que o simples fato de vê-los pode levar à morte, caso não seja um *wanintesu*. Este deve incumbir-se de indicar os lugares inapropriados à presença humana, assim como ensinar-lhes seus nomes, sua aparência física e seus hábitos, incluindo os alimentares (especialmente cadáver putrefato, sangue, tubérculos coletados no fundo dos rios).

Os Kaiabi, habitantes das terras dos rios Teles Pires, dos Peixes e do Xingu, em Mato Grosso, também entendem a água com reduto de seres inumanos. Para eles,

[...] em todos os rios vivem os *karuat*. Não se sabe se são homens ou mulheres, mas são chefes de todos os animais de água e muito perigosos para os humanos. Eles puxam o homem pelo pé para o fundo da água (Nawé). Um dos *karuat* é o *tacapéi*, a onça d’água. Ele se parece com a onça, nas os *ai’na* e o *panyé* podem vê-lo na forma humana porque ele é exatamente como um homem (Maireru). Na água também vive uma harpia – *kwanoaip* que o comum dos homens não pode ver. Tem a aparência de um homem e é chefe de todas as harpias⁴⁶⁷.

Contam os Nambiquara que a morte de um jovem Kithãulhu, em 2005, foi ocasionada pela ação maléfica dessa mulher-sereia. Ele “[...] estava trabalhando, pegou uma pedra grande, fez aquela força! Ela que atacou. A mulher-sereia. Na verdade, foi a mulher que atacou. Ela estava marcando ele”⁴⁶⁸. Esse espírito feminino, *Kikayãulhu*, habitante das águas, segundo a descrição dos índios, possui formosura ímpar, similar às sereias⁴⁶⁹. Essas mulheres-espíritos ficam à espreita dos homens quando se dirigem

⁴⁶⁶ Fuado Sawentesu, Cuiabá, 06.11.2006. Entrevista.

⁴⁶⁷ GRÜNBERG, Georg. *Os kaiabi do Brasil Central: história e etnografia*. Tradução Eugênio G. Wenzel; tradução dos mitos João Dornstauder. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 202.

⁴⁶⁸ Samuel Kithãulhu, aldeia Central, 28.02.2006.

⁴⁶⁹ *Kikayãulhu* ou *Ukanasu*, parte mulher, parte peixe, guarda semelhança com as sereias da mitologia grega.

sozinhos aos córregos e rios para pescar ou banhar. Expostas da cintura para cima, ocultam sua espécie e seus longos cabelos negros emolduram uma beleza indescritível, escondendo suas intenções: encantá-los também com a doçura de seu canto e de suas carícias, até conduzi-los às profundezas d'água para jamais retornarem. *Kikayãulhu* ou *Uakanasu* também mora em águas subterrâneas. Mané Manduca explica que

[...] *Uakanasu* fica no rio, companheira de *kakayãulhu*. Qual o papel delas? Pegar a pessoa e consumi-la. [...] Por debaixo tem um buraco, lá que tem alma perigosa, espírito da natureza. Ela mora lá embaixo, lá dentro é água. Ela é muito bonita, só que é ruim, ruim. Na pesquisa de Samuel, ele encontrou aqueles pedaços de pedra⁴⁷⁰.

Para os Nambiquara, a morte, aparentemente repentina, do rapaz Kithãulhu foi causada pela ação da mulher-sereia. Relatos revelaram que *Kikayãulhu* “estava marcando ele fazia muito tempo”. Samuel Kithãulhu, um *wanintesu*, inconformado com o incidente fatal, no mesmo dia saiu, solitário, em expedição venatória até o local onde ocorreu o encontro entre os dois – o rapaz e a sereia – e recolheu algumas pedras partidas, indícios da presença desse ser mítico. De volta à aldeia, ofegante e extremamente agitado, exibiu o que havia encontrado, comprovando a todos a autoria de tão grande malefício.

Além desses entes aquáticos, Pereira informa que dentre as inúmeras espécies de espíritos maus, os Nambiquara temem o casal *Kikiãulhu*, habitante de pequenos córregos. Esses seres, tanto os do sexo masculino quanto os do feminino, têm corpos brancos e cabelos compridos. Gostam de se mostrar asseados e sempre com a aparência de gente nova, pois jamais envelhecem. Ambos adornam suas cabeças com aro de pena de arara vermelha⁴⁷¹. Os *Kikiãulhu* percorrem as águas na companhia de ariranhas. Temerosos de seus castigos, os índios não matam e não comem a ariranha porque podem contrair doença e virem a falecer em consequência do vento que adentra o corpo da vítima e percorre sua corrente sanguínea.

Da mesma forma, crêem na entidade conhecida por *Alutzu*, que carrega uma panela de barro nas costas à maneira do cesto-cargueiro, *hatisu*. Há também um espírito maléfico

⁴⁷⁰ Mané Manduca, aldeia Central, 01.07.2006. Entrevista.

⁴⁷¹ PEREIRA, Adalberto Holanda. Os espíritos maus dos Nanbikuára. Quinze lendas dos Rikbáktsa. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1973, p. 4-5 (Antropologia, 25).

denominado *Uakanázu*, espécie de jacaré que habita nos poços e saltos, enquanto que seus filhos preferem os córregos. De corpos totalmente brancos e cabelos compridos⁴⁷² como os *Kikiãulhu*, esses seres raptam crianças e as levam para os rios, onde serão devoradas. Já o *Uakalatasu*, também semelhante ao jacaré, vive nos saltos e tem o costume de levar as pessoas para dentro d'água, engolindo-as. Sua urina é tão fétida que ocasiona profundo mal-estar naquele que inspirá-la.

Ainda na explanação de Pereira, o ser inumano *Podntzu*, habitante dos alagadiços, possui “[...] dois espinhos vermelhos na cabeça e mais alguns nas costas. [...] Costuma pegar as crianças e as carregar espetadas nos espinhos das costas. *Podntzu* tem o rabo curto, mas os pés são de tamanho avantajado. Ao meio-dia costuma sair também no campo seco”⁴⁷³. Outro espírito do mau que vive na água e que persegue os Nambiquara é o *Ualuru*, semelhante ao tatu-canastra. Seus pés têm apenas um dedo com uma unha amarela, vermelha e azul. Em geral, os *wanintesu* enfrentam essa fera com sua espada de madeira. Quando o *Ualuru* é morto vem a estiagem, porque, quando vivo, faz minar água da terra até ocasionar uma inundação. Ele tem um companheiro que habita as nascentes dos cursos d'água, *Hatikisu*, espécie de tartaruga aquática, responsável por levá-lo para debaixo da terra e fazê-lo minar água. A urina fétida e contagiosa pode provocar feridas letais aos índios descuidados que entram em contato com ele.

Já o *Alaaintzu* (ou *Alaatasu*), uma arara vermelha de tamanho descomunal, irmã do jacaré,

[...] vive nas imediações da lagoa Kasuleniendisú, próxima ao rio Juína. Se uma pessoa chegar perto dessa lagoa e perceber que céu começa a se tornar vermelho é sinal evidente de que *alaaintzu* viu a pessoa. [...] Se a pegar, segura-a com as unhas do pé e a bica até matar. O mais seguro, ao notar que o céu se faz vermelho, é afastar-se imediatamente e, mais seguro ainda, nunca chegar perto daquela lagoa. Basta ver *alaaintzu* para vomitar e necessariamente morrer, porque nenhum pajé conhece remédio para esses vômitos. O maior perigo, no entanto, é para a mulher que acaba

⁴⁷² As mulheres Nambiquara, independente da idade, não têm o costume de deixar seus cabelos muito compridos. Usam cobrindo a nuca e, em menor escala, na altura dos ombros.

⁴⁷³ PEREIRA. Idem, p. 7.

de dar à luz e sobretudo para a menstruada, porque alaaaintzu cheira e persegue o sangue catamenial⁴⁷⁴.

Pereira, nesse mesmo estudo, relata que o espírito mau *Alunlahatasu*, uma sucuri que vive na água, foi a responsável pela mudança de uma aldeia que, mais tarde, recebeu de Cândido Mariano da Silva Rondon a denominação de “Vinte de Setembro”, mais conhecida por “Aldeia Vinte” e que até hoje é um ponto de permanência para os Nambiquara. Há, dentre tantos, o *Dihatasu*, outra sucuri de dentes tortos como anzóis, capaz de engolir uma pessoa; o *Nitalukisu*, cabeçudo e com chifres, que passa todo o tempo deitado nas águas paradas das lagoas e o *Uaihalatasu*, um inseto de ferrão semelhante à ponta de uma flecha e que faz sua morada nas lagoas turvas.

Lagoas piscosas e cristalinas são o habitat propício dos seres sobrenaturais semelhantes às anacondas, em especial, a *Tihatasu*. O território Nambiquara é agraciado pela beleza de inúmeras lagoas, mas todas elas, sem exceção, vistas sempre com cuidado extremo. Nas proximidades da aldeia Buritis, morada do casal Halotesu, Zezinho e Tereza Evelina, existe um complexo de pequenas lagoas impróprias ao banho. Cotidianamente, seus moradores, mesmo à luz do dia, banham-se somente nas suas margens com o auxílio de um caldeirão de alumínio e cuias de cabaça porque são sabedores de que naquelas águas misturam-se enormes e perigosas sucurs. Esses répteis não podem ser capturados, pois acreditam que “[...] são todos espíritos brabos e se matá-los, a lagoa seca. Eles nem mesmo podem ser vistos, principalmente a sucuri curta, que parece curta, mas não é. Quem conseguir avistar este animal é igual enxergar o pé de buriti na água”⁴⁷⁵. Fuado Sawentesu também explicou que na “[...] região de Caranã tem duas lagoas. Tem jacaré e não pode matá-lo porque as lagoas secam”⁴⁷⁶.

As águas cristalinas do cerrado, por abrigarem uma quantidade de espíritos maléficos, alguns deles com hábitos antropofágicos. Inspirando-me em Bachelard, as águas têm um poder de transformação e tornam-se “águas profundas”, “águas dormentes”, “águas mortas”, “águas pesadas”. No pensamento do filósofo, a água

⁴⁷⁴ Idem, p. 8.

⁴⁷⁵ Orivaldo Halotesu, Cuiabá, 06.11.2006. Entrevista.

⁴⁷⁶ Fuado Sawentesu, Cuiabá, 31.05.2007. Entrevista.

[...] é a substância que melhor se oferece às misturas, a noite vai penetrar as águas, vai turvar o lago em suas profundezas, vai impregná-lo. Às vezes a penetração é tão profunda, tão íntima que, para a imaginação, o lago conserva em plena luz do dia um pouco dessa matéria noturna, um pouco dessas trevas substanciais⁴⁷⁷.

Lagoas de águas sujas são temidas pelos índios Boe (Bororo), vizinhos situados a Sudeste do território Nambiquara, que

[...] costumam ter cheiros ruins, principalmente às margens, por causa de restos de resinas e plumas usados pelos homens durante as representações cerimoniais, que podem causar doenças. Por isso, ao tratar do doente, o *Aroe Etawara Are* diz tirar o cheiro do *Mano*, do *Aije*, do *Noa*, substâncias associadas a regiões pantanosas, insalubres, de cheiros fétidos, tal como aquele que emana dos cadáveres ainda não lavados⁴⁷⁸.

Nascentes d'água, buritizais, brejos, cachoeiras, lagoas e rebojos são visitados com restrição por gentes Nambiquara despreparadas para possíveis enfrentamentos com seres inumanos. Estas evitam ir a esses locais desacompanhadas, até mesmo durante a luz do dia. Entendidos como lugares de seres míticos, grande parte de índole má, não são propícios ao banho ou brincadeiras, independentemente do volume ou da intensidade da queda d'água. Em relação à periculosidade dos trechos encachoeirados dos rios, Fuado Sawentesu informa que no rio Juína, *Sisunjausu* (rio da Água Fria ou rio da Bunda Fria), abaixo da foz do córrego Água Bonita, *Wasakokiyausu*, que quer dizer rio do Coró Taturana,

[...] tem cachoeira bem braba! Odair [genro de Paulo César Sawentesu e filho de Fuado Sawentesu], pequeno ainda, Evaristo [seu filho], meu pai, Reginaldo, eu. Arrasta barco, passou bem grande, cabelo meio preto, sentado no meio da pedra, no meio do rio. Depois de remar para chegar lá [na pedra], não achar nada. Quando cheguei no meu seringal, meu nariz saiu sangue. Me assustou. Pássaro bem grande. Eu estava pensando urubu. Todo mundo está enxergando. Me assustou mesmo. Quase desmaiei. Meu nariz ficou com cheiro de sabonete, perfume, gosto ficou ruim. Por isso, pessoal tem medo de pescaria. Agora eu fiquei teimoso ao entrar na

⁴⁷⁷ BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 105 (Coleção Tópicos).

⁴⁷⁸ VIERTLER, Renate Brigitte. *A refeição das almas: uma interpretação etnológica do funeral dos índios Bororo – Mato Grosso*. São Paulo: Editora Hucitec: EdUSP, 1991, p. 209 (Ciências Sociais, 27). “Cadáveres ainda não lavados” indicam que não foram enterrados definitivamente e que seus ossos não passaram pela lavagem e ornamentação. Sobre as etapas que compõem o funeral Bororo, ver especialmente, nessa mesma obra, “As etapas do ciclo funerário” (p. 78-119).

cachoeira também. Se arara vermelha sai debaixo da cachoeira, você não fica vivo. Nunca eu encosto nessa cachoeira!⁴⁷⁹

Orivaldo Halotesu ao referir-se a um fato ocorrido há longo tempo, quando os Nambiquara encontraram no cerrado grande abundância de uma espécie de cará nativo, preocupou-se em enfatizar a importância de uma cachoeira que se localiza nas proximidades das cabeceiras do rio Juína. Nesse lugar cantaram *Sisakahaigtnesu* (*sisakaha* = cachoeira; *igtnesu* = música):

Antigamente, quando Nambiquara não tinha comida [vegetais cultiváveis em roças], povo achou bastante *sisakisu*, comida natural do campo, cará do campo, nome de comida tradicional, igual raiz de mandioca mesmo. É branca e comprida. Achou bastante neste cerrado. Povo está animado. Povo fez festa para essa comida. Cantou ao redor da cachoeira. Pode acampar⁴⁸⁰.

Adjetivar cachoeiras com a palavra “braba” é uma construção constante entre os Nambiquara. Tal designação dá-se em consequência dos entes sobrenaturais como a sucuri, o urubu, a arara, dentre outros, habitarem nessas águas e, por isso, serem seus donos. Fuado Sawentesu conta que as lagoas, mesmo que sejam piscosas, devem ser tratadas com muito cuidado porque “[...] têm alma perigosa, peixe perigoso. Mulher menstruada não pode se aproximar dessa lagoa. Sangue é forte. Só com o cheiro de sangue eles começam a atacar”⁴⁸¹.

À noite, os índios não costumam freqüentar cursos d’água em virtude do perigo que podem oferecer, tanto pela presença de espíritos sobrenaturais como das várias espécies de animais de hábitos noturnos que procuram os rios para saciar sua sede. Mesmo à luz do dia, o banho de rio é proibido às mulheres com fluxo sanguíneo. Em geral, sempre acompanhadas, chegam até às suas margens, enchem o caldeirão de alumínio e se banham com cuia de cabaça, ou mesmo de plástico. Por ser apreciado por vários seres inumanos, o sangue catamenial não deve seguir rio abaixo para também servir de alimento aos peixes.

Todos, nessas águas encantadas, indistintamente, são proibidos de fazer suas necessidades fisiológicas. Desde pequeninas, as crianças aprendem que urinar e defecar nos

⁴⁷⁹ Fuado Sawentesu, Cuiabá, 06.11.2006. Entrevista.

⁴⁸⁰ Orivaldo Halotesu, Cuiabá, 06.11.2006. Entrevista.

⁴⁸¹ Idem.

córregos, rios, lagoas e rebojos as colocam na categoria de animais. Esse hábito também acarretaria malefícios à saúde dos índios, causando-lhes fortes dores abdominais.

Essas impressões, misturadas à paisagem hidronímica, produzidas pelas práticas dos índios, constroem a justificativa do porquê das suas aldeias serem edificadas a certa distância das águas, sejam elas das nascentes, córregos, lagoas, rios, seus rebojos e cachoeiras. Mello informa que os Nambiquara “[...] não colocam a choça imediatamente junto ao rio e à roça nem dentro da mata ou das várzeas, mas sem ser longe da lavoura e da água, em lugar alto e plano no cerrado enxuto e arenoso”⁴⁸².

Mendes afirma que os Nambiquara

[...] preferem morar no campo, onde abrem uma clareira para a instalação da aldeia, mas com a condição de que esta fique próxima à mata, onde eles fazem suas roças. A preferência pelos campos para a moradia se explica pela existência de areia em abundância onde os índios Nambikwara preferem dormir e se consideram bem instalados⁴⁸³.

O relato do antropólogo fornece uma única explicação para a preferência dos índios instalarem-se no campo, onde há grande quantidade de areia, ideal para a edificação das aldeias e, especialmente, para dormir no chão, hábito desses índios. Entretanto, Mané Manduca explica que todos os grupos Nambiquara do Cerrado optam por construir suas casas nos campos, longe da água para evitar que seus filhos pequenos não tenham acesso fácil a ela, impedindo mortes por afogamento. Mas, não só por isso. Existem, segundo o Manduca,

[...] lagoas muito perigosas, onde ficam os demônios. Quando os índios vão para lá, os espíritos que moram nessa lagoa, começam a fazer barulho. No rio Juína tem cachoeira perigosa. O espírito da cachoeira ficou com raiva e atacou o Orivaldo, que foi mordido de cobra. Militão [Halotesu] tem uma lagoa perigosa. Foi ali que aconteceu. O demônio da lagoa pegou o Militão. Militão e Aristides foram pescar em lugares separados. Aristides pescando com anzol. Esse anzol era único e muito querido dele e

⁴⁸² MELLO, Alonso Siqueira de. *Os Nambiquaras Juruenas (I)*. Síntese histórica. Arquivo da Missão de Diamantino. Sede Regional de Mato Grosso (BMT). Mello, Pasta 1, fascículo 7, s/d., p. 7.

⁴⁸³ MENDES, Artur Nobre. Reserva Indígena Nambikwara. In: *Identificação e delimitação da Reserva Indígena Nambikwara, localizada no Município de Vila Bela da Santíssima Trindade – Mato Grosso*. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. FUNAI/BSB/0832/82. Brasília, 1982, p. 13.

o anzol pareceu que se enroscou dentro d'água. Ele entrou na água e uma cabaça de bico torto agarrou e não conseguiu livrar dela⁴⁸⁴.

É também por conta da mãe d'água, *Wakanasu* ou *Kikayaulhu*, que, segundo Mané Manduca, temem construir casas nas proximidades das águas. Ela assemelha-se à “[...] sereia, e é feiticeira. Mata as pessoas tacando veneno. Ela trabalha mais com feitiço”⁴⁸⁵.

Essas lagoas, cercadas de buritis, podem ser encontradas nas florestas de galeria e fazem parte da paisagem dos campos cerrados. À paisagem incorporam-se, nos termos de Michel de Certeau, as “artes de fazer” e, nos termos de Santos, do “trabalho corporificado em objetos culturais”. Assim, a paisagem “[...] é um conjunto de formas heterogêneas, de idades diferentes, pedaços de tempos históricos representativos das diversas maneiras de produzir as coisas, de construir o espaço”⁴⁸⁶.

Cartografia Nambiquara

O espaço Nambiquara é apreendido em suas representações, imagens e concepções, portanto, construído em função tanto de seus sistemas de pensamento, como de suas necessidades. A água, concebida e envolvida em tantos significados, é o ponto de partida para o reconhecimento de seu território. Córregos e rios são os primeiros traços registrados na cartografia improvisada na areia fina do pátio das aldeias, numa escrita efêmera, em detrimento à que se reformula constantemente nas páginas de suas memórias. Raros são os momentos em que os Nambiquara iniciam seus mapas na areia, ou mesmo no papel, pela BR- 364, um dos limites oficiais seu território, aldeias, montanhas ou outro ponto geográfico. É como se a sua região fosse algo quase sem limites, como o chão em que desenham, formado por rios indicados por riscos poucos sinuosos e pelas moradas dos vivos, dos mortos (cemitérios e montanhas sagradas) e dos seres sobrenaturais (campos, matas, montanhas sagradas, lagoas, cachoeiras e rebojos), indicadas por marcas

⁴⁸⁴ Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

⁴⁸⁵ Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

⁴⁸⁶ SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. 5. ed. São Paulo: Hucitec, 1997, p. 68 (Geografia: Teoria e realidade 16, Série “Linha de Frente”).

arredondadas, oriundas da pressão de seus dedos sobre a terra. Sérgio Buarque de Holanda, ao descrever a ação expansionista dos paulistas desde o século XVI, exalta o conhecimento indígena em relação à vasta área percorrida do território brasileiro. Para o historiador,

[...] os indígenas eram capazes de desenhar mapas. Nos quais os principais acidentes eram registrados com perfeição, tais como os cursos dos rios, seus afluentes, cachoeiras, saltos, varadouros, enfim, utilizavam-se de sua prodigiosa memória cartográfica para riscar, na areia, o retrato de sua vivência próxima com a natureza. Os desenhos feitos pelos índios podiam ser comparados aos similares elaborados pelos cartógrafos medievais⁴⁸⁷.

Em relação aos Nambiquara, mapeada no chão, essa cartografia hidrográfica constrói uma reterritorialização baseada em sua vivência, tecida com o entrelaçamento dos fios das histórias que eles mesmos escolhem para captar sua lógica espacial. Neste sentido,

[...] torna-se possível analisar as memórias que se entrelaçam aos espaços habitados, demarcados num intenso processo de reterritorialização; e, ainda, compor uma cartografia da experiência social que se delineia num desenho vivo e se expande na linguagem daqueles que se transformam nos atores sociais mais importantes da Amazônia⁴⁸⁸.

De fato, as narrativas que brotaram como nascentes d'água sobre o saber hidronímico dos grupos do Cerrado vão além das informações toponímicas para refletir uma “cartografia da experiência” que diz respeito ao espaço atualmente vivenciado pelos grupos indígenas. No caso dos Nambiquara, um fragmento do estado de Mato Grosso que inclui, até mesmo, áreas que não foram contempladas pela demarcação territorial efetuada pela FUNAI, em 1968 e 1973. As narrativas delineiam fronteiras vivas que se reconfiguram com as práticas cotidianas dos índios, entendidos como atores sociais, quando reinventam sua própria “pátria” e ressignificam essa produção do espaço, escrita na memória e reescrita a cada instante.

A documentação cartográfica oficial em nenhum momento privilegiou a taxonomia Nambiquara. Muitos nomes dos rios, córregos e outros acidentes geográficos reconhecidos

⁴⁸⁷ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. 2. ed. Departamento de Cultura. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975, p. 20-21.

⁴⁸⁸ GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. Memória, relatos e práticas de espaço: cidades em áreas de ocupação recente na Amazônia (Mato Grosso, 1970-2000). In: *História Oral*. Revista da Associação Brasileira de História Oral, v. 9, n. 1, jan.-jun. de 2006, p. 54.

ancestralmente por esses índios foram renomeados por Cândido Mariano da Silva Rondon durante a passagem da Comissão Construtora de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, mais conhecida como “Comissão Rondon”, entre os anos de 1907 e 1908. Uma “luta simbólica”, nos termos de Bourdieu, pelo monopólio da nomeação que visa legitimar o espaço. Mas essa desconsideração nominativa não se instalou somente na topografia; ela se fez presente na autodenominação desses grupos que deixaram de ser Halotesu, Wakalitesu, Sawentesu, Kithãulhu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu para genericamente serem conhecidos por Nambiquara. Alheia ao léxico do idioma desses índios, o termo Nambiquara, do tupi-guarani, torna comum todos os grupos, desconhecendo suas características culturais. Em referência a essa designação, Cândido Mariano da Silva Rondon informa que “[...] é de muito tempo conhecido e lhes foi dado pelos sertanejos. Não sabemos ao certo a sua denominação própria. Das mais antigas referências a essa gente às mais modernas, nada positivamente se podia colher no que concerne a condições étnicas”⁴⁸⁹.

Em 1907, a “Comissão Rondon” partiu de Brotas, Mato Grosso (hoje município de Acorizal), para implantar a Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas. Esse empreendimento possibilitou o registro toponímico de inúmeros rios, alguns deles ainda não mapeados como, por exemplo, o misterioso rio Juruena, *Sakaiyausu*, rio do Cará (espécie não comestível), domínio Nambiquara. Viveiros explicou que, naquela época, “[...] ninguém ousava atingir as passagens sulcadas pelo grande rio e que se supunham habitadas por antropófagos ferocíssimos”⁴⁹⁰. No dia 20 de outubro, a expedição

⁴⁸⁹ RONDON, Cândido Mariano da Silva. *História Natural*. Etnografia. 2. ed. Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Comissão de Linhas Estratégicas de Mato-Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947, p. 45 (Publicação n. 2, anexo n. 5).

⁴⁹⁰ VIVEIROS, Esther de. *Rondon conta sua vida*. Rio de Janeiro: Cooperativa Cultural dos Esperantistas, 1969, p. 227. Para saber mais sobre o rio Juruena, consultar RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Juruena. Relatório apresentado à Directoria Geral dos Telegraphos e à Divisão Geral de Engenharia do Departamento da Guerra*. 1º vol. Estudos e reconhecimentos. Comissão de Linhas Telegraphicas Estratégicas de Matto Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro: Papelaria Luiz Macedo, s/d, p. 41-69. A designação Juruena é indicada pelo engenheiro William Chandless que em 1861 “[...] aceita a incumbência da *Royal Geographical Society* de levantar as coordenadas dos rios Arinos, Juruena e Tapajós, localizados de maneira imprecisa nas cartas sul-americanas. [...] Chandless inicia a primeira exploração ao planalto de Mato Grosso, onde as águas platinas e amazônicas se divorciam. [...] Suas *Notas sobre os rios Arinos, Juruena e Tapajós* são lidas na *Royal Geographical Society* em 12 de maio de 1862”. LEONARDOS, Othon Henry. *Geociências no Brasil: a contribuição britânica*. Rio de Janeiro: Fórum Editora, 1970, p. 171.

atingiu esse rio, *Anauiná*, conforme denominam os índios Ariti (mais conhecidos por Paresi), localizados a Leste da Terra Indígena Nambikwara,

[...] depois de 48 dias (de 2 de setembro a 20 de outubro) de marchas e trabalhos em que foram percorridos e explorados, reconhecidos e levantados 618 quilômetros de caminhamento, por observações astronômicas, e 10 posições notáveis da região explorada. [...] Partíramos de Diamantino com um total de 16 pessoas, 34 muare e 4 bois cargueiros – e só podíamos contar com 7 homens, inclusive eu, com relativa saúde. Os animais que restavam estavam estropiados pelo cansaço e falta de pastagens. Quanto às munições de boca – não existiam mais. Apesar disso, não desejava voltar a Diamantino sem dar aos companheiros a alegria de ver o Juruena, de se banhar em suas águas cristalinas, levemente esverdeadas⁴⁹¹.

Mas o que marcou a expedição ao Juruena não foi propriamente chegar às suas margens. Os poucos expedicionários que pretendiam, antes de retornar a Diamantino, “[...] visitar a aldeia dos índios e levava-lhes, para os presentear, tudo aquilo de que podiam dispor, inclusive dois machados – a libra esterlina do sertão – um novo e outro velho”⁴⁹². A menos de um quilômetro do acampamento do Juruena edificado pelos trabalhadores da “Comissão Rondon”, foram surpreendidos pelos Nambiquara, quando retesaram seus arcos, alvejando flechas envenenadas que atingiram Rondon e Domingos, expedicionário que ia logo à frente da marcha, a cavalo.

Após o ataque dos Nambiquara, os expedicionários retornaram a Diamantino, a fim de organizar nova expedição ao Juruena, que adentraria, ainda mais, nos domínios dos índios, com o intuito de chegar ao Santo Antonio do Rio Madeira, no atual estado de Rondônia. Dessa vez, a expedição, ao invés de contar com 16 homens, como na primeira, era composta por

[...] 127 homens; 96 bois cargueiros; 50 burros de carga; 30 burros de sela; 6 cavalos para o serviço de gado e 20 bois de corte. [...] Era necessário que a nova Expedição exibisse um número maior de expedicionários, para que os índios não se animassem a nos atacar, como o fizeram no ano passado. Assim, pouparíamos duplo desgosto, de sermos atacados pelos Nhambiquaras que se achavam em guerra com os seringueiros; e o de sermos impelidos á uma defesa dolorosa, porque seria

⁴⁹¹ VIVEIROS, Esther de. Idem, p. 233.

⁴⁹² Idem, p. 234.

ela feita injustamente, visto a repulsa dos índios ser determinada pela invasão dos territórios⁴⁹³.

Nesse mesmo estudo, Cândido Mariano da Silva Rondon, ao se referir ao encontro com os Nambiquara do Juruena posterior à investida que por pouco não lhe tirou a sua vida e a de Domingos, com entusiasmo descreveu que

[...] foi um feliz encontro esse; era a primeira vez que falávamos a esses índios que habitam o vale do Juruena e o Divisor. Apenas me parece que este grupo de Comemoração é mais tolerante e de costumes mais brandos, menos guerreiros, portanto. Porque, até hoje, nenhum indício de indisposição para conosco mostraram; os nossos animais têm estado no meio deles, sem terem sofrido a menor perseguição. Parece-me que os grupos do Juruena e do Camararé são mais ciosos da sua liberdade, não querendo consentir na menor invasão. O grupo do Juruena nos atacou duas vezes; o de Camararé flechou um soldado, que morreria se não fossem os cuidados médicos, prontos, que procurei proporcionar-lhe⁴⁹⁴.

Depois de alguns anos, quando os membros da “Comissão Rondon” passaram a ter acesso às aldeias Nambiquara, o que não ocorreu com os telegrafistas e guarda-fios que se instalaram na Estação Juruena, é que tiveram a oportunidade de realizar o levantamento de diversos vocábulos⁴⁹⁵ e dados sobre a sua etnografia. Por ter sido realizado posteriormente à passagem de Cândido Mariano da Silva Rondon, esse conhecimento lingüístico não atendeu a nomeação dos rios e córregos dada naquele momento de redefinição da “Carta de Mato Grosso e Regiões Circunvizinhas”, ao renominar córregos, rios e outros pontos geográficos e, dessa forma, construíram outra perspectiva cartográfica. O monopólio da nominação, segundo Pierre Bourdieu, consiste em uma

⁴⁹³ RONDON, Cândido Mariano da Silva. Juruena. *Relatório apresentado á Directoria Geral dos Telegraphos e á Divisão Geral de Engenharia do Departamento da Guerra*. 1º vol. Estudos e reconhecimentos. Comissão de Linhas Telegraphicas Estratégicas de Matto Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro: Papelaria Luiz Macedo, s/d., p. 74-75.

⁴⁹⁴ RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Relatório apresentado a Directoria Geral dos Telegraphos e a Divisão Geral de Engenharia (G. 5) do Departamento de Guerra*. 1º v. Estudos e reconhecimentos. Comissão de Linhas Telegraphicas Estratégicas de Matto Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro: Papelaria Luiz Macedo, s/d., p. 246-247.

⁴⁹⁵ Ver especialmente RONDON, Cândido Mariano da Silva; FARIA, João Barbosa de. *Glossário das tribos silvícolas de Mato-Grosso e outras da Amazônia e do Norte do Brasil*. Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, t. I, 1948.

[...] luta simbólica pela produção do senso comum ou, mais precisamente, pelo monopólio da *nomeação* legítima como imposição oficial – isto é, explícita e pública – da visão legítima do mundo social, os agentes investem o capital simbólico que adquiriram nas lutas anteriores e sobretudo todo o poder que detêm sobre as taxinomias instituídas, como os títulos. Assim, todas as estratégias simbólicas por meio das quais os agentes procuram impor a sua visão das divisões do mundo social e da sua posição nesse mundo podem situar-se entre dois extremos: o insulto, *ídiolos* pelo qual um simples particular tenta impor o seu ponto de vista correndo o risco da reciprocidade; a *nomeação oficial*, ato de imposição simbólica que tem a seu favor toda a força do coletivo, do consenso, do senso comum, porque ela é operada por um mandatário do Estado, detentor do *monopólio da violência simbólica legítima*⁴⁹⁶.

Em referência à belicosidade dos Nambiquara habitantes das proximidades do Juruena, em contraste com a receptividade dos do rio Comemoração, Cândido Mariano da Silva Rondon afirma que

[...] os índios levaram as ferramentas que lhes deixáramos, não retirando, porém, o lenço que o Lyra deixara como bandeira, e que encontramos na mesma ponta de flecha em que o pusera; acrescento que os índios, não querendo utilizar da linha de pescar, por não conhecerem o seu uso, a enrolaram na ponta da flecha, prendendo melhor o lenço; o que muito nos agradou, porque os grupos do Juruena rasgam os lenços que lhes deixamos e quebram os espelhos e miçangas com que os presentamos, aceitando apenas as ferramentas⁴⁹⁷.

A informação identifica a ferramenta, provavelmente o machado de aço, como o brinde que mais interessou aos Nambiquara. Também faz uma distinção entre dois grupos: do rio Comemoração e do Juruena, este último, o que atacou os membros da “Comissão Rondon”.

A espacialidade Nambiquara, ao distanciar-se da cartografia dominante em relação à nominação dos cursos dos rios para adentrar na do Nambiquara, apropria-se da

⁴⁹⁶ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 7. ed. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, p. 146.

⁴⁹⁷ RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Relatório apresentado a Directoria Geral dos Telegraphos e a Divisão Geral de Engenharia (G. 5) do Departamento de Guerra*. 1º Vol. Estudos e reconhecimentos. Comissão de Linhas Telegraphicas Estratégicas de Matto Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro: Papellaria Luiz Macedo, s/d., p. 248.

visibilidade de um enunciado cultural específico, um relicário de saberes que em renovação constante aponta novas perspectivas ocupacionais que se forjam na interseção do trabalho, do lúdico, do mítico, do religioso, na busca da resolução de seus impasses que enfatiza o bem-estar coletivo. Esse território, portanto, encontra-se em constante construção e, por isso, o desafio contínuo de conhecer o novo, de experimentar outras situações: “[...] é preciso imaginar muito para ‘viver’ um espaço novo”⁴⁹⁸. Indicada neste estudo, a cartografia Nambiquara, um elemento altamente estratégico, demonstra que lugares e memória se fundem para descrever paisagens, reflexos de processos distintos utilizados para conceber determinados espaços.

A perenidade desse complexo de águas é fortemente influenciada pela sazonalidade das chuvas que começa entre outubro-novembro e se estende por quatro a cinco meses⁴⁹⁹. Em especial, os homens mais velhos são exímios conhecedores dos cursos dos rios que banham suas terras, por menores que sejam. Rios que nos primeiros anos do século XX tiveram sua nomenclatura substituída pela oficial. Vê-se que a quase totalidade da rede hidrográfica dessa região inexistia nos atlas histórico-geográficos e mapas avulsos que veiculam nas instituições educacionais da sociedade brasileira e, até mesmo, na produção acadêmica de Mato Grosso que dificilmente contempla tais estudos.

Os Nambiquara, ao manterem a toponímia de seus domínios territoriais, preocupam-se em memorizar nomes e aquecem-se primordialmente com as histórias que cada um desses lugares guarda em si. Com a base cartográfica do IBGE⁵⁰⁰, os índios nominaram vários rios e córregos, grande parte referendada durante as pesquisas de campo. Além dos rios e córregos, apontaram os lugares das aldeias atuais, Montanhas Sagradas, estradas vicinais, trilhas abertas por eles e pelos seringueiros, Linha Telegráfica, escolas da rede municipal de educação, edificações oficiais do SPI e FUNAI (Posto de Atração Urutau, aldeia Vinte de Setembro e Posto Indígena Nambiquara, respectivamente) e as caixas d’água instaladas pela FUNASA. Afora essas escolhas, houve também por parte dos índios

⁴⁹⁸ BACHELARD, Gaston. A poética do espaço. Tradução Antonio da Costa Leal e Lídia do Valle Santos Leal. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 331 (Os Pensadores).

⁴⁹⁹ Para saber mais sobre a bacia hidrográfica Amazônica, consultar MORENO, Gislaene; HIGA, Tereza Cristina Souza (Orgs.). A hidrografia no contexto regional. In: *Geografia de Mato Grosso: território, sociedade, ambiente*. Cuiabá: Entrelinhas, 2005.

⁵⁰⁰ IBGE. *Aldeia Espirro*. SD21VA; *Vila Oeste*. SD21VC. Diretoria de Serviço Geográfico. Escala 1:250.000, 1981 e 1983, respectivamente.

a preocupação em identificar o lugar pertencente aos Halotesu, Sawentesu, Wakalitesu, Kithãulhu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu.

A nomeação desses rios e córregos vem desde os tempos primeiros, segundo os mitos, quando uma mulher-espírito, *Kwalihahaitalisu*, representada pela andorinha da mata, ao empunhar sua espada, num vôo rasante, perfurou *Talensu*, uma montanha de pedra, e muitos índios Nambiquara puderam deixar o local para, em seguida, por sua determinação, ocupar espaços distintos, edificar suas casas, atribuir nomes aos rios, córregos e outros aspectos geográficos dessas regiões. Essa nomenclatura também pode ser proveniente da denominação das próprias aldeias edificadas próximas aos cursos d'água, de frutas, animais, de ações e ocorrências que envolveram índios, *anunsu*, e não-indígenas, *kwajantisu*, dentre outras, como, por exemplo, o nome do rio e da aldeia Serra Azul. Contaram eles que esse nome, atribuído tanto ao rio quanto à aldeia, foi dado pelo seringalista conhecido por Ademar Geraldo Pereira César, dono do imóvel Boqueirão, encravado na então denominada Reserva Indígena Nambikwara. Nessas terras, plantou café nas imediações da aldeia Boqueirão, nome também atribuído por ele.

No final dos anos de 1960, a BR-364 levou à FUNAI a providenciar a primeira área demarcação de uma área para os grupos Nambiquara do Cerrado; no início da década seguinte encurralou os grupos Nambiquara do Vale do Guaporé e da Serra do Norte em pequenos territórios⁵⁰¹, após resistirem à mudança para a então criada Reserva Nambikwara.

A invasão da região se intensifica e torna-se definitiva: grandes fazendas agropastoris são implantadas nas terras indígenas com o apoio burocrático e econômico de diferentes setores e projetos do governo. O índio passa a ser espectador, no seu meio ambiente milenar, da chegada de milhares de peões, de gigantescas derrubadas e da agroprodução em grande escala: desfolhantes químicos, semeadura de capim, arame farpado e a privatização da pastagem, estradas de acesso com porteiros privativas, milhares de cabeças de gado tomando conta da paisagem, feita de

⁵⁰¹ Em 1978, anteriormente à demarcação da Terra Indígena Vale do Guaporé, os grupos Nambiquara do Vale do Guaporé e da Serra do Norte seriam confinados em pequenas áreas, a saber: Área Indígena Wasusu (14.250 ha), Área Indígena Hahaintesu (22.500 ha), Área Indígena Alantesu (10.4000 ha) e Área Indígena Negarotê (8.900 ha). Somente em 1985, pelo Decreto 91.210, ocorre a homologação da demarcação da Área Indígena Vale do Guaporé para os grupos Waiksu, Alakatesu, e Mamaindê, mais os grupos citados acima.

pastagem, e poluindo as águas; estas agora manipuladas (desviadas, canalizadas)⁵⁰².

Há anos, do outro lado da BR-364, os grupos Nambiquara do Vale do Guaporé anunciaram que

[...] primeiro aqui era só índio! Não tinha americano, brasileiro, FUNAI. Nada! Era só índio... Aí o americano chegou, passou três luas e veio o civilizado. Civilizado... máquina... trator... caminhão. Fizeram estrada, derrubaram muito pau, botaram fogo. E aí começou: capim, capim, capim; caminhão, caminhão, caminhão; vaca, vaca, vaca; fazenda, arame, arame... Aí vieram mais civilizados, caminhão, vaca, vaca... Civilizado brasileiro muito, muito! Por quê? Por quê?⁵⁰³

Essa ação governamental consistiu, sem êxito, no início da transferência dos grupos do Vale do Guaporé – Wasusu, Alantesu, Negarotê e Mamaindê – para o cerrado, junto aos Wakalitesu, Halotesu, Kithãulhu, Sawentesu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu. Por menos de um ano aí permaneceram. Esgotadas suas expectativas de uma vida saudável, pouco a pouco, a pé retornaram às antigas aldeias, naquele momento transformadas em pastos cercados. Poucos dias depois da criação da Reserva Indígena Nambikwara,

[...] a FUNAI dá início à distribuição de certidões negativas atestando que não havia índios no Vale, documentos necessários para que empresas daqui e do mundo viessem engordar a terra Nambiquara, instaladas com dinheiro público, através dos chamados incentivos fiscais da SUDAM (Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia). Nas certidões, a FUNAI ainda se comprometia com os fazendeiros a transferir o povo de Etreka [grupo Nambiquara Wasusu, do Vale do Guaporé] para a chapada inóspita, do outro lado da BR 364!⁵⁰⁴

Certidões Negativas foram emitidas sob a direta responsabilidade da presidência da FUNAI, desde 1968, ano da demarcação da Reserva Indígena Nambikwara, hoje Terra Indígena Nambikwara, no Planalto dos Parecis, com a intenção de esvaziar o Vale do

⁵⁰² FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo. *Projeto de comunicação sobre saúde entre os Nambiquara do Vale do Guaporé*. Universidade de São Paulo. Escola de Comunicação e Artes. Programa de Pós-graduação em Ciências da Comunicação. São Paulo, 1983, p. 5. Arquivo Histórico Clara Galvão. DOC/FUNAI.

⁵⁰³ Depoimento de Etreka Wasusu, do grupo Nambiquara do Vale do Guaporé, ao indigenista Sílbene de Almeida. *Ação de desapropriação indireta 96.0001618-6*. Autores: Célia Tenório de Brito Siqueira e outros. Cuiabá: Justiça Federal de Mato Grosso, 2ª Vara, v. 2, 1996, p. 503.

⁵⁰⁴ CARELLI, Vincent; SEVERIANO, Milton. *Mão branca contra o povo cinza. Vamos matar este índio?* Centro de Trabalho Indigenista. Brasil Debates, 1980, p. 11.

Guaporé para as empresas agropastoris. Esses documentos atestaram “[...] não haver conhecimento da existência de aldeamentos indígenas na área peticionária”⁵⁰⁵, contrariando por completo o habitat imemorial daqueles grupos.

Isso se deveu não a um desconhecimento de fato, mas a deliberada intenção de entregar o que era legalmente dos índios a membros da sociedade nacional. Se assim não fosse, não se compreenderia que em certidões figurasse o compromisso de remover as populações do Vale para a Reserva na Chapada, provocando a imediata ocupação daquele pelas fazendas. Nem sequer se esperou a transferência prometida, para ajuizar de seus resultados e liberar as terras⁵⁰⁶.

Esse fato transformou-se em um escândalo, com dimensões internacionais e passou a ser objeto de uma Comissão Parlamentar de Inquérito. Depois disso, paulatinamente, a FUNAI, órgão expedidor das Certidões Negativas, incumbiu-se de declarar sua nulidade. De volta ao Vale do Guaporé os grupos Nambiquara se depararam com outra paisagem. A rodovia Brasília-Cuiabá-Porto Velho

[...] transitada a partir de 1963, colocou-os em situação de ruína generalizada. Estradas vicinais, campos de aviação, cercas de arame farpado, capim, gado zebu, tudo isso aparece como “desenvolvimento econômico” na sua face visível para o resto do país. Já na face oculta da Lua, a pecuária não aparece mais como produção de alimentos, exportação de carne para o mercado mundial, zootecnia e ciências veterinárias, ou qualquer outra dimensão da cultura no capitalismo, mas sim e tão-somente como fome, doença e morte⁵⁰⁷.

A estrada, em Mato Grosso, possibilitou a criação de gado, que se expandiu rapidamente. Por ser

[...] considerada pelos proprietários de terra como um negócio de baixo risco e de alta liquidez, além de demandar pouca mão de obra e poucos investimentos, exceto aqueles ligados à formação das pastagens [...], além

⁵⁰⁵ VALADÃO, Virgínia Marcos. *Processo n. 96.1246-6*. Poder Judiciário. Justiça Federal de Mato Grosso. 3ª Vara. s/d., p. 432.

⁵⁰⁶ SILVA, Pedro Agostinho da. *Projeto Nambikwara. Relatório de avaliação*. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 26.10.1975, p. 30.

⁵⁰⁷ LEONARDI, Victor. *Entre árvores e esquecimentos: história social nos sertões do Brasil*. Brasília: Paralelo 15 Editores; Editora Universidade de Brasília, 1996, p. 106.

de dispor de um grande mercado interno para carnes e derivados, está aumentando rapidamente sua participação no mercado mundial⁵⁰⁸.

Para os índios Nambiquara, a chegada dos *kwajantisu*, os “comedores de feijão”, não ocasionou somente uma enorme perda territorial, mas o decréscimo de tantos e tantos saberes que envolvem essa espacialidade. Esses conhecimentos contém “inumeráveis memórias de lugares” dos mais velhos; elas precisam ser vividas para obter o caráter de lugar praticado. À medida que mais e mais arames farpados são esticados para delimitar limites tão desiguais, mais distanciados os Nambiquara ficam desse passado. A vegetação modifica-se a ponto de tornar-se irreconhecível diante da paisagem fornecida pela expansão acelerada da pecuária bovina e da soja na Amazônia que “[...] tem ocorrido de forma acelerada, provocando mudanças significativas tanto no meio físico e biológico, como nas relações sociais de trabalho, associadas aos impactos socioambientais que evidenciam a complexidade dessa atividade”⁵⁰⁹.

De acordo com os dados censitários coletados durante a pesquisa de campo realizada em 2007 nas aldeias Mutum, Central e Novo Chefão, há 446 indivíduos, representantes dos grupos Halotesu, Wakalitesu, Sawentesu, Kithãulhu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu, distribuídos em doze aldeias localizadas, principalmente, na parte Sudeste da Terra Indígena Nambikwara. Essas se encontram nas proximidades das nascentes dos córregos *Yalauliyausu* (Serra Azul), *Wasakokiyausu*⁵¹⁰ (Água Bonita), *Yanaleyausu*⁵¹¹ (Juinhã), *Hosatanequisu* (Macaco Preto), todos afluentes do *Sisunjausu* (Juína). Existem também aldeias perto das águas do *Walukatuyausu* (Doze de Outubro), *Witisu* (Mutum), *Nusuyausu* (Nhambiquara), que fluem para o *Waihhaxiyausu*⁵¹² (Camararé). O rio *Walukatuyausu*, Doze de Outubro, foi alvo, em 1989, de interesses

⁵⁰⁸ EGLER, Cláudio Antônio Gonçalves. A pré-Amazônia mato-grossense no contexto nacional e sul-americano. In: MAITELLI, Gilda Tomasini; ZAMPARONI, Cleusa Aparecida Gonçalves Pereira (Orgs.). *Expansão da soja na pré-amazônia mato-grossense: impactos socioambientais*. Cuiabá: Entrelinhas: EdUFMT, 2007, p. 30.

⁵⁰⁹ MAITELLI, Gilda Tomasini; ZAMPARONI, Cleusa Aparecida Gonçalves Pereira (Orgs.). *Expansão da soja na pré-amazônia mato-grossense: impactos socioambientais*. Cuiabá: Entrelinhas; EdUFMT, 2007, p. 9.

⁵¹⁰ Atribuição dada pelo índio Vicente Velho, *Wasakokiyausu*, “Coró Taturana”, é o nome do córrego que banha a sede do Posto Indígena da FUNAI, onde outrora se instalou, nas últimas décadas do século XX, o loteamento Gleba Continental, que ocasionou muitos transtornos aos Nambiquara.

⁵¹¹ O “Córrego da onça” corresponde também à aldeia de mesmo nome, onde morou Erdo Halotesu.

⁵¹² Em língua portuguesa quer dizer rio da “Taquara para ponta de flecha”.

particulares para a construção de uma usina hidrelétrica, a cinco quilômetros da aldeia dos Kithãulhu.

FUNAI autoriza a empresa particular “Góes Cohabita”, do deputado Joacel Góes a construir uma hidrelétrica no rio Doze de Outubro que geraria energia para Vilhena [Rondônia]. Para a obtenção da aprovação dos Nambikwara, a empresa forneceu-lhes remédios e alguns pneus para um caminhão além de consertar o trator da comunidade⁵¹³.

O jornal Gazeta Mercantil de São Paulo divulgou a autorização do Ministério das Minas e Energia: “[...] as obras da hidrelétrica do rio 12 de Outubro, na localidade de Vila Bela da Santíssima Trindade, Mato Grosso, a 25 quilômetros de Vilhena, deverão ser iniciadas no dia 15 de fevereiro do próximo ano e sua conclusão está prevista pra o dia 16 de dezembro de 1991⁵¹⁴. Em toda sua extensão, em momento algum, a matéria jornalística informou que a hidrelétrica encontrava-se em terras pertencentes aos Nambikwara.

Antes mesmo que a Góes – Cohabita Construções S/A tenha recebido a autorização da FUNAI para que sua equipe técnica pudesse entrar na aludida área e iniciar os trabalhos de campo, com o objetivo de iniciar os estudos para desenvolvimento dos projetos básico e executivo e estudo do ambiente do empreendimento, as comunidades indígenas envolvidas foram consultadas por funcionários da FUNAI. Após orientação sobre os impactos de consequências da instalação de uma usina hidrelétrica, os índios, após terem permitido a entrada da empresa, solicitaram

[...] uma revisão geral na viatura F 4000 que atende a comunidade, aquisição de 6 (seis) pneus para a referida viatura, óleo combustível e lubrificante para utilização do trator existente no Posto Indígena, quando da necessidade recuperação das estradas que dão acesso à cachoeira do Triunfo e ao Posto, que além de beneficiar a comunidade, facilitará, em larga substância, os trabalhos diários da equipe técnica que realizará os estudos propostos⁵¹⁵.

⁵¹³ CIMI. *A violência contra os povos indígenas no Brasil em 1988*. Conselho Indigenista Missionário. Brasília, 1988, p. 17. Arquivo Histórico Clara Galvão, DOC/FUNAI.

⁵¹⁴ SOBRAL, Eliane. Ministério autoriza hoje Góes Cohabita a construir hidrelétrica em Vilhena. In: *Gazeta Mercantil*. 13.04.1989, p. 18.

⁵¹⁵ Ata da Reunião com a Comunidade do Posto Indígena Kithãulhu – Área Indígena Nambikwara, referente à autorização de ingresso de técnicos da Góes – Cohabita Construções S/A para darem início aos trabalhos e estudos para desenvolvimento dos Projetos Básicos e Executivo e estudos do meio ambiente da pretendida

Nesse documento, ainda pode se ler: “[...] pedida a suspensão da construção da hidrelétrica pelo subprocurador da República. Índios e um deputado estadual fazem representação na Procuradoria Geral da República”. Dessa forma, os Nambiquara optaram por revogar sua decisão inicial.

Tanto os rios *Kalisayausu-Sisunjausu-Sakaiyausu* (Caraná-Juína-Juruena), quanto o *Walukatuyausu-Waihhaxiyausu* (Doze de Outubro-Camararé) consistem em seus limites naturais; o triângulo se completa com a rodovia federal Marechal Rondon, a BR-364, ou “reta”, de conformidade com a denominação dos índios, a linha seca dessa demarcação, que forma sua base.

A perda das terras da margem direita do rio Juína, a faixa que hoje abrange os municípios de Sapezal e Campos de Júlio, Noroeste do estado de Mato Grosso, abre-se às atividades agropecuárias. Fazendeiros encontram-se ali instalados, criam gado e plantam soja. Essa proximidade favorece o aliciamento constante dos Nambiquara para o arrendamento de suas terras, experiência já presente entre seus vizinhos Paresi. A expansão desordenada dessas práticas vem transformando sensivelmente a paisagem e os modos de viver dos índios.

Para se ter uma idéia da movimentação do tráfego de caminhões que transitam pela BR-364, importante e estratégico eixo viário de Mato Grosso, é por ela que “[...] escoam a produção da soja da região do Chapadão dos Parecis até Porto Velho-RO, que segue, a partir daí, por intermédio da Hidrovia Madeira-Amazonas, para a exportação pelo Porto de Itacoatira-AM⁵¹⁶. Por outro lado, o rio Juína e a rodovia entremeiam dois mundos tão distintos, em especial, com condutas de manejo de solo completamente extremas. Suas águas verdes e profundas não assistem a tudo impunemente.

A delimitar essa divisa, as águas do Juína, vez por outra, ao atravessar os campos de soja do município de Campos de Júlio, em Mato Grosso, mudam sua coloração, a substituir seu reflexo cristalino-esverdeado e, até mesmo, a temperatura e o gosto, conforme contam os índios. Também o modelo vigente de agricultura serve-se do emprego de agroquímicos,

construção de uma Usina Hidrelétrica no rio Doze de Outubro. 30.05.1989. Assim o documento o Engenheiro Agrônomo, Chefe do Posto Indígena Kithãulhu, Sertanista, todos servidores da FUNAI, lideranças indígenas e demais presentes.

⁵¹⁶ PEREIRA, Benedito Dias. *Mato Grosso: principais eixos viários e a modernização da agricultura*. Cuiabá: EdUFMT, 2007, p. 26.

dentre eles os agrotóxicos, que contribuem para a poluição do ambiente aquático, campos e matas⁵¹⁷.

O rio Juína consiste em um espaço fronteiro de disputa dos índios, *anunsu*, e não-indígenas, *kwajantisu*. Mas, afinal, “a quem pertence a fronteira?”, indaga Certeau:

O rio, a parede ou a árvore *faz* fronteira. Não tem o caráter de não-lugar que o traçado cartográfico supõe no limite. Tem um papel mediador. [...] É *também* uma passagem. [...] Ela é um ‘entre dois’ – ‘um espaço entre dois’. O relato, ao contrário, privilegia, por suas histórias de interação e aponta fatos da fronteira em ponto de passagem, e o rio em ponte. “Onde o mapa demarca, o relato faz uma travessia. [...] Instaura uma caminhada (“guia”) e passa através (“transgride”). O espaço de operações que ele pisa é feito de movimentos: é *topológico*, relativo às deformações de figuras, e não *tópico*, definidor de lugares. O limite aí só circunscreve a modo de ambivalência. Ele mesmo, um jogo duplo⁵¹⁸.

Os rios Juína-Juruena e Doze de Outubro-Camararé e a BR-364 podem ser entendidos como linhas divisórias de um país, o dos Nambiquara, que faz limite com o dos Enawene-Nawe e dos *kwajantisu*. Esse espaço geográfico é cultural, na medida em que suas práticas narrativas e de caminhadas são capazes de produzir uma memória histórica. O território perdido, a margem esquerda do rio Juína, constrói ainda a história do tempo presente. Os marcos de cimento implantados pela FUNAI e os arames farpados pelos fazendeiros são transponíveis. As águas do Juína-Juruena e do Doze de Outubro-Camararé e a rodovia BR-364 os conduzem nessas espacialidades do decurso das práticas, das lembranças. Nesse território aparentemente perdido, incontáveis espíritos ancestrais e sobrenaturais habitam antigas moradias sagradas – montanhas e cemitérios – ainda que as aldeias estejam desabitadas. “Eles ainda não foram incomodados”, explicam os Nambiquara.

A hidronímia Nambiquara, carregada de sentido simbólico, reflete uma relação natureza/homem articulada à imagem que essa sociedade constrói de si própria: como se

⁵¹⁷ Sobre a ocorrência de agrotóxicos em ambientes aquáticos, consultar VECCHIATO, Antonio Brandt; DORES, Eliana Freire Gaspar de Carvalho. Contaminação dos recursos hídricos por agrotóxicos. In: FERNANDES, Carlos José; VIANA, Rúbia Ribeiro (Coords.). *Recursos hídricos de Mato Grosso*. Vol. 3. Cuiabá: EdUFMT, 2006, p. 83-103 (Coletânea Geológica de Mato Grosso).

⁵¹⁸ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. 8. ed. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 213 e 215, respectivamente.

agrupam, em que crêem, o que lembram e, até mesmo, o que esquecem. Na esteira de Giannini,

[...] cada sociedade possui certa criatividade cultural explicitada na forma como esta socializa a natureza. Analogias e metáforas [...] no discurso cotidiano, mítico e ritual das sociedades indígenas reforçam o sentimento de que homens e animais participam da construção do cosmos. Existe sim a convicção de que homens e natureza estão inseridos em um só mundo⁵¹⁹.

As florestas de galerias, muralhas verdes que recobrem parte do cerrado, apartam os cursos d'água das aldeias e do mundo dos não-indígenas, como o Juína e o Caranã. Nelas, os Nambiquara abrem clareiras para suas roças, caçam e coletam frutos e insetos. Até certo ponto essa faixa verdejante distancia e protege a área aldeã dos seres maléficos que moram nas águas dos córregos, rios, brejos e lagoas, rebojos e cachoeiras. Os rios, linhas que bordam a terra, desempenham um importante papel na criação da experiência que encanta e significa simbolicamente o seu mundo. Expressam, formam e documentam diferentes visões do sobrenatural, compondo uma paisagem em constante movimento, ressignificada pelas práticas dos índios.

Sob as imensas raízes de *Haluhalunekisu*, as águas encantadas integram uma paisagem em que a dicotomia natureza/homem não encontra espaço. Ela interage à prática humana, à percepção, à narrativa, quando as formas de entender a natureza estão imbricadas inexoravelmente na percepção e construção do próprio mundo. A natureza, enquanto paisagem humanizada, é o resultado de ações que demonstram o fascínio das águas na trajetória dos Nambiquara. Os rios que serpenteiam seus territórios, mesmo renomeados pela cartografia oficial, evidenciam modos particulares de ocupação territorial. À sua maneira, os Halotesu, Sawentesu, Wakalitesu, Kithãulhu e Manduca, numa permanente reteriorização ocupam suas terras em inúmeras ações, narrativas, pensamentos e incluem o universo dentro do próprio esquema de cultura.

⁵¹⁹ GIANNINI, Isabelle Vidal. Os índios e suas relações com a natureza. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). *Índios na Brasil*. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994, p. 145.

Para os Nambiquara das três áreas culturais – Chapada dos Parecis, Vale do Guaporé e Serra do Norte – montanhas e cavernas são moradas de personagens míticos que convivem com os espíritos dos mortos. Entre os grupos da Chapada dos Parecis, por exemplo, em muitas delas, os espíritos ancestrais dividem o mesmo espaço com os seres míticos de índole benéfica e malévola. Foi de uma montanha, *Talensu*, graças à intervenção da andorinha da mata que partiu com sua espada a imensa pedra preta de onde surgiram os índios. Desse dia em diante, passaram a conviver com os animais, que já moravam do lado de fora. A saída dos índios da montanha indica também que os grupos Nambiquara que habitam Chapada dos Parecis são considerados pertencentes ao mesmo povo indígena. Ao estudar os Nambiquara na década de 1950, o antropólogo Kalervo Oberg informa que:

[...] embora esses grupos não sejam politicamente unificados sob um mesmo chefe e algumas vezes cheguem até a lutar abertamente entre si, eles se consideram um só povo ou, conforme as palavras de Júlio [do grupo Wakalitesu], ‘nós podemos falar um com o outro e saímos do mesmo buraco da montanha de pedra’⁵²⁰.

Assim, os Wakalitesu entendem que ser falante nativo de uma língua compreensível aos demais grupos e ter saído da montanha são indicativos de pertencimento. Portanto, a crença mítica de que uma única procedência une os diversos grupos Nambiquara, mesmo que em muitos momentos as relações belicosas entre eles ocorram, faz parte dos relatos orais.

⁵²⁰ No original, lê-se: “[...] although these bands are not politically united under a single chief, and not politically united under a single chief, and sometimes even resort to open conflict, they consider themselves a single people, or as Julio phrased it, ‘We can speak with one another and we came from the some hole in the stone mountain’. OBERG, Kalervo. *The Nambicuara. Indian tribes of northern Mato Grosso, Brazil*. Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology, Publ. n. 15, Washington, 1953, p. 96 (Tradução livre realizada por Manuel A. Carlos M. L. da Cruz).

Pedras e montanhas são também comuns em narrativas míticas de diversos povos indígenas, vizinhos ao território Nambiquara. Nelas, num tempo mítico, grupos de índios deixam seu interior. Entre os Paresi, por exemplo, *Enoré*, o deus supremo, com um casal de filhos, nasceu de dentro de uma pedrinha branca. Ele pediu aos filhos que fossem buscar água:

Eles desceram. Quando desceram escutaram um barulhão... estremeceu a terra. Voltaram correndo, assustados. Falou para o pai: – Pai, ali no porto tem algo que está urrando, estremeceu a terra. Ele falou: – Meu filho, tem nada. Só eu existo no mundo. Ele desceu no córrego e escutou barulho. Era verdade. Aí, ele deu um raio e estralou bateu em cima do morro; ele abriu e olhou e viu um monte de gente rolando. Ele subiu e pensou: – Acho que tem mais gente depois de mim. Boa que nem eu mesmo. Acho que esse passarinho, urubuzinho, pretinho e pequeno – o nome dele é *Mazazalané* – tava olhando para cima e viu claridão lá em cima. Foi lá. Saiu no tempo e viu o tempo maravilhoso: as árvores em flor, bonito que estava. Parece tempo de florescimento. Aí ele voou e foi sentado na árvore. Ele apanhou uma flor e desceu de novo. Apanhou as flores que tinha e voltou. E quando ia entrando, estava quase acabando de fechar. Ficou lá deitado, pensando na vida. Tinha muita gente aí festejando e cantando e ele deitado. Viram que ele não levantava e chamaram: – Titio, vamos alegrar. O que você viu que está tão deitado? Ninguém morreu para o senhor ficar triste. – Não, meu sobrinho. Estou pensando que eu conheci o mundo, o sertão que é muito maravilhoso. [...] Pegou no xiri (samburá) e mostrou. Eles não conheciam aquele tipo de flor. Ficaram admirados e perguntaram por onde ele tinha saído. Ele falou: – Eu saí daqui mas já fechou. – Mas nossa casa não tem buraco de onde sair... Então, para varar a pedra, primeiro pegaram a arara, para ver se furava. Roeu e quebrou o dente. Aí eles pegaram aquele outro... pica-pau, cabeça vermelha. [...] Chamaram um pica-pau bem pequenininho, o *waitataresé*. Eles deram como pagamento para ele um topete amarelo. Aí ele começou a furar a pedra e o pó da pedra ia caindo. Falou para *Wazáre*: – meu sobrinho, apara o pó da pedra para enfeite de sua casa e quando tiver alguém que ver “jararaca” (flauta) com esse pó seria morto. Ele aparou. Furou e viram aquele sertão maravilhoso. Aí foi saindo. [...] Saíram sem problema. [...]⁵²¹.

⁵²¹ COSTA, Romana Maria Ramos. *Cultura e contato*. Um estudo da sociedade Paresi no contexto das relações interétnicas. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 1985, p. 396-398. Para saber mais sobre o mito da pedra e os Paresi, consultar PEREIRA, Adalberto Holanda. O pensamento mítico do Paresi. Primeira parte. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1986, p. 31-101 (Antropologia, 41).

Diferente da andorinha da mata que furou a montanha de pedra dos Nambiquara de fora para dentro, *Waitataresé*, o pica-pau de topete amarelo, perfurou a pedra inversamente, a pedido de *Mazazalané*, o urubuzinho preto.

Os Münkü (também denominados de Irantxe), localizados a Nordeste do território dos Nambiquara do Cerrado, primeiramente moravam dentro de uma grande pedra. Um homem, ao transformar-se em urubuzinho, dela saiu por um pequeno orifício. Do lado de fora, avistou muitas coisas bonitas e, ao retornar, trouxe flores. Ao mesmo tempo em que demonstrou alegria, aparentou triste diante os demais companheiros. No interior da pedra, ele lamentou:

[...] aqui dentro é muito feio e lá fora é muito bonito. [...] O urubuzinho tirou e mostrou as florzinhas: – Olha o que tem lá fora! – Mas como é bonito! – Eu quero sair, disse um. – Eu quero sair! – disseram todos ao mesmo tempo. Um homem bem velho falou: – Sair é mau. Lá fora a gente morre! – Velho não pensa! Vamos sair logo, lá fora não vamos morrer. – Disseram todos. Os bichos lá fora escutaram conversa dentro da pedra e falaram: – Vamos abrir essa pedra? As pacas e as cutias foram roendo e quebrando o dente. Mãmküinãkù salivou a pedra e essa ficou mais mole. Veio o pica-pau e disse: – Dente não fura essa pedra. Só bico! Eu vou furar. – Abriu a pedra e olhou dentro. Saiu todo o mundo, menos o velho. Dizia que estava com dor de dente. Um homem de barriga grande falou: – Fecha esse velho! Fecharam. E como lá dentro ninguém morre, o velho ainda hoje está lá. Os primeiros a sair foram os Iránxe. Os Kayabi sentaram num pau bonito; os Paresi, em jatobeiro; os Nanbikuára, em jatobeiro pequeno; os civilizados num pau mole; os Iránxe em pau mole também, no meio de todo o mundo. Quando saíram da pedra já traziam o fogo. Os índios brabos separaram-se. Só agora começaram a brigar e a morrer. Lá dentro era bom, porque era tudo unido⁵²².

O urubuzinho, após conhecer o mundo do lado de fora da montanha, seu interior passou a ser feio e, com a beleza de uma flor amarela, convenceu os demais moradores a deixar aquele lugar. Essa narrativa mítica carrega elementos existentes nas dos Nambiquara e dos Paresi. Contudo, entre os Irántxe, há a crença de que a montanha consiste em um lugar sem males, onde todos vivem em harmonia, independentemente de

⁵²² PEREIRA, Adalberto Holanda. Lendas dos índios Iranxe. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1974, p. 54-55 (Antropologia, 27). Consultar também. MOURA, José de. Os Münkü. 2ª contribuição ao estudo da tribo Iranche. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1960, p. 44-45 (Antropologia, 10).

quem sejam: “civilizados” ou índios. Desacreditados da premunição do homem velho que os alertou sobre a morte, decidiram deixar aquele lugar, fechando-o em seu interior.

Os Enawene-Nawe consideram “[...] o complexo de morros que formam um *continuum* entre as nascentes dos rios Preto/*Adowina* e Arimena/*Olowina*, abrigo das falanges espirituais de todos os clãs: sem dúvida, um dos marcos topográficos mais importantes da cosmologia enawene”⁵²³. Entre os Borôro (autodenominados *Boe*), localizados a Sudeste da Terra Indígena Nambikwara, montanhas também consistem em importantes referências míticas. O morro *Toroári* salvou o índio *Meríri Poro* de uma grande inundação que ocasionou na morte destes índios.

Imediatamente o rio, num estrondo aterrador, começou a transbordar e a subir ameaçadoramente, tanto assim que Meríri Poro teve apenas tempo de apanhar um pequeno tição e fugir ao cume do vizinho morro Toroári. Vendo que as águas encaçavam e prometiam tragá-lo, aqueceu pedras com fogo do tição e as atirou ao rio enfurecido. Este, evaporando pelo calor dos seixos, retomou paulatinamente seu nível normal, deixando descoberto o morro Toroári e as terras que havia alagado⁵²⁴.

Diferente dos Wakalitesu, Sawentesu, Halotesu, Kithãulhu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu, os Nambiquara do Vale do Guaporé crêem que após a morte um líder espiritual tem o dever de conduzir as almas para as cavernas e não para montanhas, como no cerrado. Em referência às cavernas, Fiorini observa que

[...] além da beleza natural e de seu interesse arqueológico, a área em apreço também possui um significado simbólico muito especial para diversos grupos indígenas tradicionais da região: Kwalitesu, Haluhwaisu, Waihratesu, Seyulikisu, Wasuhãintesu, Taulãntesu, Kwalinsatesu, que devido à depopulações sofridas, acham-se reduzidos hoje em dia a apenas dois grupos designados – seguindo o sistema fluvial onde estão concentrados – Sararé (agregando os quatro primeiros bandos mencionados) e Galera (reunindo os três últimos). Para todos esses grupos a região que passamos a nos referir é considerada sagrada. As diversas cavernas ali encontradas são denominadas “as moradas dos espíritos”, ou seja, dos espíritos dos seus antepassados. Depois de uma morte na aldeia

⁵²³ SANTOS, Gilton Mendes dos. *Da cultura à natureza: um estudo do cosmo e da ecologia dos Enawene-Nawe*. Tese. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. São Paulo, 2006, p. 61.

⁵²⁴ ALBISETTI, César; VENTURELLI, Angelo Jayme. *Enciclopédia Bororo*. Lendas e antropônimos. Vol. II. Faculdade Dom Aquino de Filosofia, Ciências e Letras. Museu Regional Dom Bosco. Campo Grande: Escolas Profissionais Salesianas, 1969, p. 3 (Publicação n. 2).

procede-se o enterro do morto e ao término deste um homem adulto com poderes xamanísticos, acompanhado por outros dois, às vezes três, carrega o espírito do falecido até as grutas para lá deixá-lo⁵²⁵.

Carlos Eduardo Mills, então antropólogo da FUNAI, no início da década de 1980, realizou trabalhos de escavação arqueológica nas cavernas próximas das aldeias do grupo Nambiquara Wasusu, no Vale do Guaporé, denominadas Abrigo do Sol, Abrigo Guanabara e Abrigo Wasusu, todos localizados na base da Chapada dos Parecis.

Pode ter sido há 9, 10 ou 35 mil anos antes de Cristo. Numa data assim remota foi que, emergindo de estreitas e escuras grutas, cobertos de terra e cinza, surgiram os primeiros seres humanos e habitaram o Vale do Guaporé, no centro-oeste brasileiro. Esse começo de mundo repete a história dos índios Nambikwara que ali vivem há pelo menos 200 anos e que, fiéis a seus antepassados, ainda se cobrem de terra e cinza e realizam seus rituais sagrados nas inúmeras cavernas espalhadas pela região⁵²⁶.

Afora a importância do levantamento e decifração dos petróglifos existentes nas cavernas dos Nambiquara do Vale do Guaporé realizado por Mills, sua pesquisa se enriqueceu com o acréscimo de dados relativos à sua cosmogonia:

Existe uma estreita relação entre a vida espiritual da tribo e as grutas. Estas têm não somente a função de relicário dos antepassados, ostentando em suas paredes um verdadeiro “documento de origens” da humanidade, [...] como se constituem em centro das atividades transcendentais dos Nambikwara. Assim, a investidura de um novo Xamã (que corresponde ao feiticeiro) é realizada nas grutas, para onde é conduzido em companhia de não mais de três pessoas, que o deixam em seu interior absolutamente só cerca de seis meses. Durante esse período, [...] o Xamã dos Wasusu, Etreka, são estudadas as ervas medicinais e preparadas poções mágicas, num estado de espírito muito especial⁵²⁷.

⁵²⁵ FIORINI, Marcelo Óppido; MIGLIÁCIO, Maria Clara. *Taihãntesu*: um santuário natural. Relatório. Fundação Nacional do Índio. Administração Regional de Vilhena, [1987], p. 3.

⁵²⁶ MINISTÉRIO DO INTERIOR. Inscrições de milhares de anos descobertas nas grutas Nambikwara. In: *Interior*. Revista do Ministério do Interior. Brasília: Ministério do Interior, Ano III, n. 45, jul.-ago. de 1982, p. 12.

⁵²⁷ Idem, p. 13. Os motivos dominantes desses petróglifos indicam, segundo informação de Mills, “[...] a região pubiana feminina, com indicação da vulva através de um pequeno traço ou sulco no vértice do triângulo. Essa impressão é fortalecida por sinais mais detalhados, incluindo um pequeno orifício que sugere o canal vaginal. Completamente fechado, o triângulo pode significar homem, sexo do homem [...]. Dois triângulos se tocando nos vértices correspondem a relações sexuais e um triângulo encimado por dois traços verticais quer dizer “mulher parindo filho homem...” Idem, p. 15.

Ainda com referência às cavernas sagradas, Jesco von Puttkamer, engenheiro e naturalista alemão que chegou ao Brasil em 1948, em artigo publicado na *National Geographic*, publicou o trabalho de escavação realizado por Eurico Miller, do Museu Arqueológico do estado do Rio Grande do Sul, no Abrigo do Sol, na Terra Indígena Vale do Guaporé. O resultado de seus estudos indicou em 12.000 anos de idade a presença Nambiquara na região, base deduzida pela radioatividade beta do Carbono 14 dos vestígios desse elemento. No Abrigo do Sol,

[...] a metade da camada da escavação, os restos de uma cultura pré-cerâmica da Idade da Pedra foram encontrados e os fragmentos da cerâmica desapareceram totalmente. Aqui na ponta da Bacia Amazônica – onde nenhuma evidência dos Paleo-índios tinha sido encontrada anteriormente – eram vários milênios de acúmulo de flocos lascados de qualquer jeito (embaixo), cerne de madeira e outras ferramentas variadas para moer e raspar. Um número de resultados do teste de Carbono 14 indica que os mais profundos desses artefatos podem ter 12.000 anos de idade⁵²⁸.

Assim, cavernas e montanhas encontram-se referendadas na gênese do mundo Nambiquara. No caso dos grupos do Cerrado, complementa-se com a saída de homens e mulheres do interior de uma montanha de pedra preta, quando orientados por um espírito feminino, a andorinha da mata, (segundo dados de Kalervo Oberg, um pica-pau denominado *Okliháitlisu*), que determina seguirem por caminhos distintos, a fim de formar, cada par, sua aldeia, sua família:

Naquela época, os Nambiquaras estavam dentro de uma montanha de pedra chamada yahaindurukatsu, situada ao norte da linha de telégrafo, perto de Campos Novos (mais ou menos no centro do território ora ocupado pelos Nambiquaras orientais). Um dia, os macacos ouviram gente falando dentro da montanha e foram contar a okliháitlisu, que se transformou em um pica-pau preto e branco e voou com toda a força contra a montanha. Quando a montanha se quebrou, alguns morreram, alguns saíram feridos, mas muitos escaparam vivos. Os espíritos dos

⁵²⁸ No original, lê-se: “[...] the middle strata of the dig, the remains of a preceramic Stone Age culture were found, and pottery fragments entirely disappeared. Here on the edge of the Amazon Basin – where no evidence of Paleo-Indians had previously been found – were several millennia’s accumulation of crudely chipped flakes (bottom), cores, and other assorted grinding and scraping tools. A number of carbon-14 test results indicate that the deepest of these artifacts might be 12,000 years old. PUTTKAMER, Jesco von. Stone age present meets Stone Age past. *National Geographic*, jan., 1979, p. 72 (Tradução livre realizada por Anna Maria Ribeiro F. M. Costa e Odila Watzel).

mortos permaneceram em volta da montanha, onde se encontram até hoje e para onde vão todos os nambiquaras quando morrem⁵²⁹.

Mas não só seres humanos saíram da pedra. Animais têm também sua primeira morada na narrativa mítica, *Kaiwasxisu* [*kaiwa* = animais; *sxisu* = casa]. De maneira semelhante, a fauna se disseminou no mundo, quando macho e fêmea, ao fugirem do buraco de onde estavam, no campo *Yawensu*, próximo à aldeia Camararé, ganhando costumes próprios, com o intuito de dificultar sua caça. Esse buraco, segundo Mané Manduca, localiza-se

[...] próximo à aldeia Vinte, onde assoprou os animais. O dono sempre não trazia carne de animal, só cobra. O dono foi embora. O outro começou a soprar na boca do buraco e começou a soprar e foi saindo e não conseguiu mais, saiu tudo que bicho. O dono ficou bravo. Às vezes, tem um dono para cada animal tem o chefe de tudo. Cada animal não tem responsabilidade enorme que atinge todos. Aí tem um chefe maior⁵³⁰.

Sobre esse espaço faunístico, Pereira informa que:

[...] os animais viviam todos num buraco. Os animais tinham um dono e este morava perto do buraco. Quando um Nanbikuára queria comer carne, ia pedir ao dono. Esse soprava na boca do buraco e saía algum animal. Se era de sorte, saía um animal bom, como por exemplo uma anta. Se não tinha sorte, saía um animal ruim, como um gambá ou um rato ou uma caninana. Mas, o dono não soprava duas vezes. Um dia, o dono dos animais viajou e deixou outro homem para cuidar dos animais. Chegou Nanbikuára atrás de carne. O homem soprou na boca do buraco e saíram um gambá e uma caninana. – Ah, eu queria uma caça boa! Você não quer soprar de novo para mim? – Não, eu tenho que fazer como o dono dos animais me mandou. Só posso soprar uma vez. Mas, o Nanbikuára começou a teimar. – Eu não sopro. Se você quiser, pode soprar e eu vou embora. O homem saiu e o Nanbikuára soprou mais duas vezes. Então saíram todos os animais do buraco, começando pela cutia e se espalharam todos. O Nanbikuára, com vergonha, não matou nada e foi embora. O homem que cuidava, quando viu aquilo não disse nada, ficou quieto. O

⁵²⁹ No original, lê-se: “[...] at that time the Nambicuara and bird to human form. At that time the Nambicuara were inside a stone mountain calle *yahaindurukatsu*, which is situated north of the telegraph line near Campos Novos (roughly in the center of the territory now occupied by the Eastern Nambicuara). One day the monkeys heard people speaking inside the mountain and went to tell *oklihátlisu* who changed himself into a black and white woodpecker and flew with all his strength against the mountain. When the mountain broke some were killed and some injured but many came out alive. The ghosts of the dead people remained around the mountain where they still are and where all Nambicuara go after they die”. OBERG. Idem, p. 96.

⁵³⁰ Mané Manduca, aldeia Central, 01.07.2006. Entrevista.

dono dos animais vinha voltando da viagem e de repente encontrou um tatu cascudo. Tomou um susto e falou: – Nunca vi esse animal aqui fora! Cavou um buraco no chão, deixou o tatu cascudo lá dentro. Logo mais entrou uma anta: limpou um lugar para ela e largou lá. Mais na frente, deu com uns caititus: ajudou todos e ficaram por lá. Encontrou ainda um macuco: pôs em cima de uma árvore e deixou lá. Encontrou uma paca: fez um buraco com suspiro e deixou a paca dentro. Chegou em casa e se queixou com o homem que tinha ficado no lugar dele. O homem respondeu: – Deixa os animais soltos assim mesmo! Por isso os animais hoje vivem espalhados⁵³¹.

A narrativa mítica indica um buraco como o lugar propício a todos os animais. Ao seu dono está reservada a atribuição de distribuí-los de maneira comedida àquele que lá pedir seus préstimos. Com um sopro, tipo de chamamento, o dono fazia com que uma espécie deixasse a casa. Seja qual fosse a espécie que saísse dessa enorme fenda, o solicitante deveria contentar-se, pois não havia uma segunda oportunidade. Com a substituição temporária do responsável pela liberação dos animais, essas regras foram descumpridas e todos saíram em uma única vez, passando a viver dispersos em ambientes específicos a cada um deles.

Os Rikbaktsa, habitantes da bacia do rio Juruena, Noroeste do Mato Grosso, acreditam em um lugar muito perigoso, localizado em um

[...] um paredão de pedra que há no rio Arinos, há cerca de sete horas de caminhada da aldeia São Vicente. É *sparitsa wahoro* (casa de *sparitsa* [espírito ou assombração]). [...] Há muitos *myhyrikoso* [“gente”], bichos, onças e porcos. Quando se vai aproximando do local, sabe-se, porque tais animais surgem em grande quantidade. Eles vão “mandando” bichos, coatá (*ereme*), tatu (*piu*), irara (*ozo*), cachorro-do-mato (*tsomykmy*), onça pintada (*parini zubakata*) e por último a onça preta, grande (*parini nioktsirosa*)⁵³².

Já os Kaiabi do rio dos Peixes, em Mato Grosso, dizem que

[...] todos os animais juntos têm um chefe, ou então uma senhora, dona, que é uma velha, a *owi*. Ela mora no fundo da mata e cuida dos animais,

⁵³¹ PEREIRA, Adalberto Holanda. A morte e a outra vida do Nanbikuára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1974, p. 29-30 (Antropologia, 26).

⁵³² ATHILA, Adriana Romano. *Arriscando corpos: permeabilidade, alteridade e as formas da sociabilidade entre os Rikbaktsa (Macro-Jê) do sudoeste amazônico*. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, 2006, p. 184.

também das onças (Tapa). As onças têm um chefe próprio (Maireru), que são as onças pretas: *yavarun* (Nawé). Outros animais também têm seus protetores específicos, como os mutuns (*urakwayup*) e os macucos (*urakwavi*). Antigamente eles guardavam seus animais em gaiolas para que os Kaiabi não pudessem matá-los. Foi lá um grande *panyé*, abriu primeiro a porta de uma gaiola e disse: “Cuidado! Suas aves vão fugir!” Os protetores correram para prendê-las novamente, enquanto o *panyé* foi para outra gaiola, abrindo-a. Então, todas as aves voaram para a mata e desde então os Kaiabi podem caçá-las. O atual *panyé* sempre precisa visitar de novo esses “espíritos protetores” e acalmá-los. Ele diz: “Fica tranqüilo, não fica bravo, nós não mataremos muitos”. Então eles mandam os animais e os Kaiabi têm sorte nas caçadas (Tapa)⁵³³.

Os grupos Nambiquara do Vale do Guaporé também crêem na existência de um buraco, onde o dono mantém os animais confinados

[...] numa caverna, confiou sua guarda a dois índios, recomendando-lhes que, em caso de necessidade, só se utilizassem de um bicho de cada vez. Gananciosos, os índios desrespeitaram o conselho e os animais fugiram, espalhando-se por todo o mundo. Ao retornar, o dono completou o castigo, dando a cada animal uma característica diferente, de forma a dificultar sua caçada. E foi assim que os macacos subiram nas árvores, a anta passou a dormir de dia e andar à noite...⁵³⁴

Com referência à primeira morada dos animais, Valadão transcreve a existência de uma personagem mítica, possuidora de todos os bichos, e que

[...] os mantinha guardados em uma caverna. Enquanto viajava, confiou a dois índios o cuidado dos mesmos. Se sentissem fome, poderiam retirar apenas o animal necessário. Devido à ganância destes, todas as espécies de animais fogem e se espalham por todo o mundo. Como castigo, o dono dos animais dá características ao mesmo, dificultando a caçada mandou os macacos subirem nas árvores, a anta dormir de dia e andar à noite, etc. E a essas cavernas onde eram guardados os animais, sempre retornam por época da procriação⁵³⁵.

⁵³³ GRÜNBERG, Georg. *Os kaiabi do Brasil Central: história e etnografia*. Tradução Eugênio G. Wenzel; tradução dos mitos de João Dornstauder. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 202.

⁵³⁴ MINISTÉRIO DO INTERIOR. Inscrições de milhares de anos descobertas nas grutas Nambikwara. In: *Interior*. Revista Bimestral do Ministério do Interior, ano VIII, n. 45, jul.-ago. de 1982, p. 14.

⁵³⁵ VALADÃO, Virgínia Marcos. Terra Indígena Sararé – Nambiquara. *Processo 94.0000983-6. Agropecuária Florêncio Bonito S/A*. Ação ordinária que Agropecuária Florêncio Bonito S/A movem contra a União Federal e FUNAI, 1998, s/p.

A desobediência às recomendações do dono dos animais ocasionou a dispersão de bichos de várias espécies que deixaram o interior da caverna para viver em diversas partes do mundo. Contudo, com o intuito de castigar homens gananciosos, o dono dos animais atribuiu a cada um deles uma característica distinta, dificultando, assim, sua caça.

Price, ao se referir aos grupos do Cerrado, informou que todos os animais

[...] viviam em um grande buraco, e o “dono” do buraco somente tinha que assobiar para um animal sair, pronto para ser morto para a refeição do dia. Outro homem que ficou tomando conta enquanto ele foi viajar, ficou insatisfeito quando ele assoviou um dia e somente uma cobra ossuda e pequena saiu. Ele assobiou mais uma vez e todos os animais saíram, se espalhando em diversas direções e assumindo características que tornariam difíceis de serem caçados. Os Nambiquara aprenderam agora a ficar alegres com o que a natureza fornece. Eles têm poucos tabus em relação à comida e comem praticamente qualquer coisa⁵³⁶.

Assim como os Kithãulhu, Wakalitesu, Halotesu, Sawentesu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu, grupos do Cerrado, saíram de uma montanha de pedra pela intervenção de uma ave, estudos de Valadão indicaram que os Nambiquara do Vale do Guaporé tenham

[...] se originado de determinadas cavernas que eles denominam de “buracos dos espíritos”, para onde voltam após a morte. Essa caminhada de volta da alma/sombra/espírito é feita através do xamã. Nessa outra dimensão, os índios crêem que também têm corpo, ornamentação, identidade individual, vida social e formas de expressão estética como música e dança. Conforme os mitos, quando se envelhece nessa dimensão, troca-se de pele como as cobras e se reinicia o ciclo de vida⁵³⁷.

Ainda referindo-se ao encaminhamento dos espíritos dos mortos às Cavernas Sagradas, Valadão esclareceu que logo após o falecimento,

⁵³⁶ No original, lê-se: “[...] lived in a great pit, and the keeper of the pit only had to whistle for an animal to come out, ready to be killed for the day’s meal. Another man, whom the keeper left in charge while he went on a journey, was dissatisfied when he whistled one day and only a small, bony snake came out. He whistled again and again, and all the animals poured out, scattering in every direction, and assuming characteristics that would make them hard to hum. The Nambiquara have now learned to be content with whatever nature provides. They have few taboos regarding food, and will eat practically anything. PRICE, Paul David. *Before the bulldozer: the nambiquara indians & the World Bank*. Washington, Seven Locks Press, 1989, p. 7-8 (Tradução livre realizada por Anna Maria Ribeiro F. M. Costa e Odila Watzel).

⁵³⁷ VALADÃO, Virgínia Marcos. Terra Indígena Sararé – Nambiquara. *Processo 94.0000983-6. Agropecuária Florêncio Bonito S/A. Ação ordinária que Agropecuária Florêncio Bonito S/A movem contra a União Federal e FUNAI*, 1998, s/p.

[...] as mulheres iniciam um choro ritual que deverá se estender por vários dias. Imediatamente são providenciados os preparativos para o enterro e encaminhamento do espírito à gruta sagrada previamente definida. O corpo é acomodado dentro da maloca onde fora sua moradia, enquanto são providenciadas as cascas de árvores em diâmetro apropriado para acolher o morto bem como o local onde deverá ser enterrado. Enquanto isso, os homens ficam em estado de alerta pela possibilidade de encarnação de um espírito ancestral, para retirar do morto seu espírito que será encaminhado ao mundo das “sombras”. O urucum e as sementes aromáticas são passadas na casca e no corpo do morto, sendo retirados todos os seus adornos os quais serão posteriormente enterrados juntamente com outros objetos de uso pessoal. O morto é colocado no sentido em que a cabeça fique para leste, e a casa é fechada, cobrindo-se as laterais com folhas. A seguir, o corpo é enterrado em um buraco de aproximadamente 70cm de profundidade, moldado em relação ao tamanho do morto, sendo a terra calcada aos poucos, até o nível local. É mais comum enterrarem no lugar onde será construída uma nova maloca [casa], sendo que a família costuma dormir sobre o local onde o morto foi enterrado. Queimam a maloca onde vivera e todos os seus pertences. Destroem tudo que possa lembrar o morto. Seu nome não é vagando próximo à aldeia e os parentes próximos costumam raspar a cabeça para não serem identificados pela “sombra”⁵³⁸.

Nesse mesmo documento, a antropóloga trouxe mais informações sobre a cerimônia funeral e a intermediação do pajé, ocorrida entre os Nambiquara do Vale do Guaporé:

Antes de fechar a casca com o morto, o Xamã retira o espírito da cabeça para os pés, e o recebe para si, colocando-o no espaço entre a cabeça e o coração, arqueando a cabeça para fazer uma sombra. Este espírito encarnado no xamã tem poderes de cura, sendo comuns consultas de crianças doentes. Após o enterro, o espírito é conduzido ao mundo das sombras, quando um índio, no máximo dois, serão os guias do xamã até a caverna sagrada no local, o xamã visualiza se comunica com todos os espíritos ancestrais. Aí retira a sombra, entrega aos outros e retorna⁵³⁹.

Os Nambiquara do Vale do Guaporé, como os do Cerrado, crêem que espíritos gozam de uma vida semelhante àquela que levaram quando vivos. Por isso não são privados da convivência de seu grupo, ou seja, o espírito ancestral permanece com os outros que tiveram seus corpos sepultados no mesmo local. Para todos os Nambiquara, “[...] a crença na vida social após a morte é tão intensa que existem casos de andarem até quatro dias com o corpo em estado de putrefação à procura de um lugar onde já tivessem

⁵³⁸ VALADÃO. Idem.

⁵³⁹ Idem, s/p.

enterrado algum”⁵⁴⁰. A preocupação de uma família em se manter próxima ao corpo sepulto foi testemunhada por Pereira. No relato, indica também o cuidado do marido em proteger sua falecida esposa dos espíritos ancestrais dos não-indígenas, enterrados em Utiariti.

Em 1955, adoeceu gravemente, em Utiariti, Joanhina, uma das mulheres de Katukolosu, chefe político e religioso do grupo nanbikuára do rio Sapezal. O marido colocou a esposa no ombro e saiu carregando-a para a aldeia. No rio Buriti, 42 quilômetros de Utiariti, a Joanhina morreu. Katukolosu continuou carregando até o rio Sapezal, onde a enterrou no pátio da aldeia. Não queria sepultar sua mulher em Utiariti, porque o chão era duro e mesmo naquele cemitério alguns civilizados sepultados poderiam conversar e mexer com a alma de sua esposa⁵⁴¹.

Segundo sua mitologia, os índios do Vale do Guaporé se originaram dessas cavernas, “Buracos dos Espíritos”, para onde retornam após a morte. Assim como ocorrem com as Montanhas Sagradas dos grupos do Cerrado, nessas áreas, num raio aproximado de cinco quilômetros, é proibido caçar, pescar ou coletar, com acesso permitido a poucas pessoas. Sua localização acha-se ao longo das encostas da Chapada dos Parecis desde as proximidades do rio Piolho, ao Norte, até as cabeceiras do rio Vai-e-vem, ao Sul. Nesta faixa, cada um dos grupos tem sua respectiva gruta, onde vivem os espíritos de todos os seus antepassados.

Cavernas e montanhas trazem um elenco de signos que permitem adentrar em seu misterioso universo mítico-religioso.

Muitos documentos dessa história, ou os seus marcos, distribuem-me pela região: um morro, uma curva do rio, um areal, uma velha árvore, uma pedra de grandes proporções podem ser o elo com o passado, o local que abrigou outrora momentos importantes da história. A natureza fica, assim, impregnada de sinais e símbolos, oferecendo à sociedade um registro de muitas memórias. [...] As histórias são contadas e ouvidas enquanto, por sua vez, a natureza fornece as marcas para o registro⁵⁴².

⁵⁴⁰ Idem, s/p.

⁵⁴¹ PEREIRA, Adalberto Holanda. A morte e a outra vida do Nanbikuára. Lendas dos índios Nanbikuára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1974, p. 3 (Antropologia, 26).

⁵⁴² JUNQUEIRA, Carmen. *Antropologia indígena: uma introdução*. História dos povos indígenas no Brasil. São Paulo: EDUC, 2002, p. 60-61 e 62. (Série Trilhas).

Desvendar o significado dos topônimos leva a importantes indícios para uma investigação promissora, a maioria designativos de animais e espíritos, os donos desses lugares. Contudo, o que sobrevive na oronímia Nambiquara “[...] não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos que se dedicam à ciência do passado e do tempo que passa, os historiadores”⁵⁴³. Entendidas neste estudo como materiais da memória coletiva, as Montanhas Sagradas, vestígios de um tempo associado às escolhas que recordam, avisam, iluminam, instruem. Elas exibem-se como obras esculpidas pela natureza, diversificando, assim, a tipologia documental.

Montanhas Sagradas

As Montanhas Sagradas ou Casa das Almas carregam em si uma beleza cênica moldada na paisagem do cerrado pelas mãos cuidadosas da natureza. Pelos índios, elas são lidas e interpretadas; relidas e reinterpretadas com a ação do tempo, que não lhe modifica apenas sua vegetação e, até mesmo, sua morfologia, mas também os textos nela inscritos com as práticas cotidianas dos Nambiquara, armazenadas em sua memória.

Da mesma forma que a água é o reduto de inúmeros seres míticos, pode-se dizer que as montanhas existentes na área dos Nambiquara do Cerrado são o “Panteão dos Espíritos”. Elas abrigam espíritos ancestrais e seres míticos.

Os índios, sobre o ambiente interno das montanhas, explicam:

Lá só usa coisa da natureza. Lá sem alimentação é difícil: beiju, chicha. Só mandioca d’água tem lá dentro. E não precisa de açúcar! Aí é que está! Onde é que fica roça? Porque lá é só cerrado baixo. Aí é que está. Não acha roça deles não. Acha roça deles só em sonho. De roupa, eles só vestem enfeite. Vestuário dele é fibra de buriti, cocar de tucano, colar preto. É muita coisa que tem lá dentro. Lá dentro eles usam muito colar,

⁵⁴³ ENCICLOPÉDIA EINAUDI. *I. Memória-História*. LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. Tradução de Bernardo Leitão et al. Porto: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1984, p. 95. Na versão brasileira: *História e memória*. 4. ed. Tradução Suzana Ferreira Borges. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996, p. 535.

chicha, beiju, cuia. Lá dentro só tem natureza. Tem mel, mas não é mel de Europa, é mel de jati. Tem pente⁵⁴⁴.

Mesmo desconhecendo de onde vêm os alimentos, em especial a mandioca, é sabido por todos que moradores das montanhas comem daquilo que comumente é servido na casa Nambiquara. Diz-se o mesmo da indumentária usada pelos seres inumanos, que segue aos padrões estéticos exibidos na aldeia: roupas de buriti, específica do sexo masculino, já que as mulheres nada vestem. O buriti, *heru*, está muito presente no dia a dia e nas crenças dos índios. Acreditam que avistar uma palmeira de “[...] buriti subindo na água: pode pedir a Deus. Acabou o mundo!”⁵⁴⁵. Vegetal, mantenedor do sagrado, possui um dono:

É homem, homem safado! *Aluphiyahsu*. Esse homem aí, quando outro homem, ele foi lá no mato, no rio, no brejo. O homem tirou cacho de buriti e deixou lá para amadurecer, para recolher de novo, para usar. Antes de [se] aproximar do lugar que deixou o buriti, homem do buriti comeu tudo. – “Qual o bicho que está comendo meu buriti? Será que anta? Será que paca?” O homem resolveu sair cedo, antes das cinco horas. Andou devagar, devagar. Aproximou onde estava a moita do buriti. Ficou escondido, olhando. Viu o homem comendo [o buriti] com polvilho assado. Homem barrigudão! – “Como é que está?” Ele não respondeu nada. – “Ei! Esse é meu buriti! Você está comendo meu buriti!” O dono do buriti disse que não, que o buriti dele está lá na frente. Pediu beiju, mas ele deu pedacinho bem pequeno. Homem zangou e empurrou ombro dele com as duas mãos. Empurrou ele. Ele virou cigarra. Quando vai no mato, onde tem buriti, chama ele, ele vem. *Aluphiyahsu* tem dono. É um homem. Homem que pegou buriti cunhado dele é. Dono do *Aluphiyahsu*. Dono do *Aluphiyahsu* esperou ele ir para casa. Ele encontrou cunhado dele, *Aluphiyahsu*, com barriga estourada porque comeu todo o buriti dele, cheio da massa de buriti. Dono de *Aluphiyahsu* pensou: Ah! Acho que meu cunhado que estourou *Aluphiyahsu*. Acho que vou castigar meu cunhado. Resolveu ele fazer tipo de teia, armadilha do dono do *Aluphiyahsu*. Ah! Acho que fez armadilha para mim! Vou mijar nos olhos dele. Mijo do dono do *Aluphiyahsu* é ardido mesmo! Aquele homem enganchou na teia, enganado, só para enganar. Ele chegou lá, dono do *Aluphiyahsu*, agora. Dono do *Aluphiyahsu* ficou, está preso. Tirou sarro dele que está preso. Dono do *Aluphiyahsu* ficou contente, encostando na teia. Ele encostou, o homem mijou na cara dele! Dono do *Aluphiyahsu* ficou com os olhos ardendo, acabou morrendo⁵⁴⁶.

⁵⁴⁴ Eutímio Kithãulhu e Jaime Halotesu, Cuiabá, 08.10.2007. Entrevista.

⁵⁴⁵ Mané Manduca, Cuiabá, na presença de Eládio Kithãulhu, líder da aldeia Camararé, 12.10.2005. Entrevista.

⁵⁴⁶ Jaime Halotesu, Cuiabá, 08.10.2007. Entrevista.

O buriti, entendido como obra dos espíritos, quando suas fibras verdejantes são lavadas e após a secagem ao sol ganham uma coloração acastanhada e servem para confeccionar cordéis usados nas vestimentas masculinas. Tufos da seda do buriti são arranjados nas faixas tecidas das bandoleiras e jarreteiras amarradas no bíceps e abaixo do joelho, respectivamente. Longas franjas, com as extremidades tingidas de urucum: uma pende às costas e outra encobre os órgãos genitais, única vestimenta tradicional dos homens, anterior ao contato com os não-indígenas e, até hoje, dos seres sobrenaturais.

Espíritos míticos e espíritos ancestrais também exibem cocares de penas de tucano e colares de contas pretas de tucum. Jaime Halotesu, após descrever os alimentos, roupas e adornos utilizados por esses seres, preocupou-se em revelar seu desejo de entrar na Montanha Sagrada: “[...] eu nunca entrei, mas tenho notícias. Lá dentro tem muita alegria. Tipo, assim, só em conversa, brincando. Não tem namoro. Queria muito entrar lá dentro, mas não consigo⁵⁴⁷”.

Para ter o privilégio de conhecê-la, os Nambiquara dizem que os jovens aprendizes devem acompanhar um *wanintesu* experiente que sabe controlar situações que por ventura atravessem esse percurso. Há, também, que ter o poder da clarividência, ou seja,

[...] ter que saber, por exemplo, que bicho que Estevão [Halotesu] matou ontem à noite, o que ele pegou. Se eu souber, eu posso entrar. Tem gente quer entrar, mas fica brincando com mulher. Só com a minha mesmo. Brincadeira só de falar, não pode tocar. O capitão Júlio [Katukolosu] tinha três mulheres, mas ele tinha conversa dura e o povo acreditava nele⁵⁴⁸.

Aprendiz de *wanintesu* e *wanintesu* de renome, conforme o relato, devem ter alguns cuidados, como o de manter relações sexuais somente com suas esposas. O termo “brincadeira só de falar” indica que é permitido a esses homens dirigir gracejos às mulheres, mas nunca tocá-las. Júlio Katukolosu, líder dos Wakalitesu e falecido na década de 1960, é sempre lembrado e, nesse momento, em particular, mesmo ter possuído várias esposas, hábito permitido na sociedade Nambiquara, conseguiu ser um *wanintesu*, porque tinha conversa dura e credibilidade inquestionável.

⁵⁴⁷ Eutímio Kithãulhu e Jaime Halotesu, Cuiabá, 08.10.2007. Entrevista.

⁵⁴⁸ Idem.

São comuns nesses ambientes tanto espíritos ancestrais quanto míticos. Diante de um mapa da Terra Indígena Nambikwara, foram apontadas pelos índios uma série de Montanhas Sagradas espalhada em diversos pontos de seu território:

Tem *Wasakalentsu*, Casa das Almas, para o lado da aldeia Vista Alegre. Aí tem muito morro. É buracão fundo! Tem a Montanha do Tucano e a do Besouro. Indo para a direção do [rio] Camararé, é tudo sagrado, morador de espírito. Outra é *Kalitensu* [fora dos limites da Terra Indígena Nambiquara]. Casa das Almas dos Manduca. Aí tem duas: tem a casa dos animais, *Kaiuasisu*. O espírito dos animais mora com os animais. O pajé entra na casa, conversa com ele e pede para liberar os animais. A outra casa é *Waninthalos*. Só tem alma boa. É diferente; é separado. Essa é só pajé e espíritos dos Manduca, segundo pesquisa do finado meu pai. Existe também a *Tulahulentsu* é a casa dos animais, que já é no campo. A *Yalanahaytesu* fica perto da cabeceira da aldeia Serra Azul. Tem a *Yaitulhu*. Tem a *Kalintsu*, guariroba do campo, tem lá em cima da pedra. Natureza, natureza mesmo. Perto da lagoa *Yaytulentsu* tem a *Talinkaientsu*. Tem a *Kalulutensu*, que passa perto da cabeceira do Primavera, próximo ao caminho do Propício [seringalista]. Passa, saiu ali no *Titensu*. De *Kalulutensu* dá para ver campo de soja. Tem casa dos animais, *Kalulensu*⁵⁴⁹.

Os Nambiquara informam que as Montanhas Sagradas são protegidas por jaguares, *yanalatasu*, paradigmas do invisível, grandes auxiliares do *wanintesu*:

Nambiquara avalia muito o tempo do passado. O mundo Nambiquara era di-fe-ren-te mesmo! Muita onça, muito espírito que vinha e atacava mesmo! Depois que diminuíram as onças, os *atasu*, que é demônio. Era constante mesmo! Nambiquara fala assim: “o mundo Nambiquara mudou porque desapareceu muita coisa ruim”. Na cidade está cheio de espírito de índio que protege o Nambiquara. A alma interfere na ação dos *kwajantisu*⁵⁵⁰.

Mané Manduca atribui a mudança dos tempos a pouca incidência de onças e espíritos maus, mas não explica o motivo dessa subtração. Essas entidades sobrenaturais desconhecem as linhas demarcatórias impostas pela FUNAI e, assim, chegam até as cidades, auxiliando-os e influenciando os *kwajantisu*. Mesmo que os Nambiquara percebam seu mundo modificado, seguindo a trilha de Godelier, é entendido que “[...] não há sociedade, não há identidade que atravesse o tempo e sirva de base tanto para os indivíduos

⁵⁴⁹ Mané Manduca, aldeia Central, 01.07.2006. Entrevista.

⁵⁵⁰ Idem.

quanto para os grupos que compõem uma sociedade se não existirem pontos fixos, realidades subtraídas (provisória mas duravelmente) às trocas de dons [...]”⁵⁵¹. Onças continuam atreladas aos *wanintesu*; os espíritos, da mesma forma, interagem nas práticas cotidianas dos *anunsu*, índios, e *kwajantisu*, não-indígenas.

Dependendo de onde se encontram, onças podem anunciar determinadas circunstâncias. Aquelas que estão postadas, de guarda, próximas à sua entrada, a vigiar o local, prenunciam que não há um clima propício ao *wanintesu* para visitar o interior de Montanhas Sagradas. Neste caso, é recomendável que retorne à aldeia; quando elas estão no centro da montanha, indica que sua estada será coroada de êxito, quando passarão a protegê-los.

Espíritos desconhecidos que habitam as montanhas podem lançar temporais à Terra, em desobediências a outros seres sobrenaturais, seus donos, como por exemplo, mulheres-espíritos:

Espíritos que são anteriores, que podem ter ido embora, para outro, outro mundo. Outros espíritos podem estar lá e são estranhos aos Nambiquara. Quando dá um temporal forte, é o espírito da caverna que está zangado por não reconhecer as pessoas. São espíritos da natureza: espírito Dona do pequi, Dona da conta do colar mágico do pajé⁵⁵².

Assim, seus moradores, mesmo os desconhecidos, podem estar sob a direção de mulheres-espíritos, como é o caso da *Yaitulakitakalusu*, uma moça da montanha que comanda os outros seres míticos, ou da natureza, como denominam os índios, todos do sexo feminino.

Em junho de 2007, na aldeia Novo Chefão, durante a pesquisa de campo, um número expressivo de montanhas foi enunciado por Reginaldo Sawentesu, Orivaldo, João Maxixe, Erdo e Jorge Halotesu, Elias, Samuel, Davi e Ezequiel Kithãulhu, sob a atenção cuidadosa de Benjamin Kithãulhu que, ao fornecerem dados incompletos em relação às

⁵⁵¹ GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 17.

⁵⁵² Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

Montanhas Sagradas, complementava-os⁵⁵³. Naquelas horas, servia-nos farta quantidade, numa bacia de alumínio, de beiju com feijão fava. Café, em garrafas térmicas, regava a refeição⁵⁵⁴.

Durante a coleta dos dados complementares à oronímia Nambiquara, temas correlatos foram acrescentados à temática central. Por um assunto puxar outro, foi possível conhecer a trajetória dos índios, responsável pelas práticas do espaço, construída nesse itinerário pela fala, pelo caminhar, proporcionando combinações que se articularam às suas retóricas. Essa narrativa de percurso fez com que os índios caminhassem por seus territórios iniciando-se com uma montanha que está, atualmente, fora do território imposto pela FUNAI, além do rio Juína, um dos limites da Terra Indígena Nambikwara. Sobre ela, localizaram-na

[...] perto da aldeia Bacaiuval. Lá tem Montanha Sagrada, *Alakakatsu*, dos espíritos da natureza. São autoridades, chefes do pequi. Cacique de pequi, dono de pequi. Se não é ele, não dá pequi. Não é só um. Muito, muito, muito morador do chefe do pequi, como Congresso Nacional. Mulher, homem, criança. Só que não é peão. É igual aos Nambiquara. Lá é montanha vermelha! Espírito de várias frutas: pitanga, mangaba, caju, jabuticaba⁵⁵⁵.

O excesso de adjetivos para designar a hierarquia dos seres sobrenaturais que habitam a avermelhada montanha *Alakakatsu* (“autoridades”, “chefes”, “caciques”, “donos”), em contraposição ao termo “peão”, demonstra os méritos que os Nambiquara atribuem a eles. Esse monumento é equiparado ao “Congresso Nacional”, local onde se reúnem parlamentares, pessoas de prestígio que discutem assuntos importantes, aprovam leis, assim como a montanha, que agrupa seres míticos, donos do pequizeiro, da pitangueira, da mangabeira, do cajueiro, da jabuticabeira, entre outros. Representados por uma grande quantidade de crianças, jovens e adultos de ambos os sexos que se responsabilizam pela abundância dos frutos nativos.

⁵⁵³ Grande parte das entrevistas sobre Montanhas Sagradas foi coletada na aldeia Novo Chefão entre os dias 25 e 27 de junho de 2007. Reginaldo Sawentesu, os Halotesu Orivaldo, Jorge e João Maxixe e os Kithãulhu Elias, José Baixo, Samuel e Ezequiel, sob os cuidados de Benjamin Kithãulhu, prestaram as informações.

⁵⁵⁴ A sequência das montanhas obedece àquela estabelecida no momento da entrevista.

⁵⁵⁵ Orivaldo, João Maxixe e Jorge Halotesu, 25.06.2007, aldeia Novo Chefão. Entrevista.

Ainda, seguindo pelas terras “perdidas” em consequência da ação demarcatória efetuada pelo órgão tutor, que negligenciou não somente morros, o “Olimpo” dos Nambiquara, mas também deixaram para trás seus ancestrais, enterrados em tantos e tantos cemitérios, há a Montanha Sagrada da Cutia, próxima à aldeia *Dulaikalakatsu*. Com acesso restrito aos homens “brancos”, existem nela seres que apreciam exclusivamente carne de cutia. Conforme explicam os índios, seu nome se dá em referência ao hábito alimentar dos que ali residem:

Para baixo da aldeia Bacaiuval tem Montanha Sagrada de Cutia, com dois metros de altura, um pouco caída. Pessoal de cutia, só come cutia. Chefe de cutia que mora lá. Espírito da natureza. Perto da montanha tem aldeia *Dulaikalakatsu*. Ninguém dá conta de subir, nem branco⁵⁵⁶.

Nesse conjunto se encontra também a *Kualakatsu*, Montanha da Seriema, que segundo os índios,

[...] é alta, ninguém sobe. Presidente da Seriema. *Kualakatsu*, montanha de espírito da natureza. Presidente da fruta. Espírito está bravo, não quer que desmate. Por isso, início de chuva vem chuva de pedra, porque está zangado. Neste ano, perdeu muito pequi, porque deu muito. Porque ficou contente. Quem são os culpados somos nós: queimada, fazendeiro⁵⁵⁷.

Nesta elevação, o dono da seriema zanga-se quando há desmatamento da vegetação que cobre as terras dos grupos Nambiquara do Cerrado. Vinga-se trazendo chuvas de pedra, logo no início das águas. Por outro lado, seu estado de alegria proporciona fartura frutífera, como aconteceu em 2007, quando a produção de pequi foi farta, a ponto de perder muitos desses frutos. Aí, os informantes dividiram, junto aos fazendeiros, a responsabilidade pelo desflorestamento que ocorre em sua área.

Outra elevação apontada no mapa pelos índios acha-se no “[...] cerrado, de repente sobe montanha. É alta, não pode subir à toa também não. *Lãlasawekatsu*, Montanha da Mata. Tem pouca mata: meio do cerrado, meio do mato. Metade da natureza, metade de nossos espíritos, metade do tamanduá”⁵⁵⁸.

⁵⁵⁶ Idem.

⁵⁵⁷ Orivaldo e João Maxixe Halotesu, aldeia Novo Chefão, 25.06.2007. Entrevista.

⁵⁵⁸ Idem.

Nas proximidades do rio Caranã, bem perto da rodovia BR-364, há outra Montanha Sagrada. Lá foi edificado “[...] o seringal do Valdomiro, seringueiro bom. Algum seringueiro bom, algum ruim. É a *Kaluhainkatsu*, Montanha Garapeira. Espírito da natureza e dos Nambiquara. Mais ou menos 8 km para fora da reserva [Terra Indígena Nambikwara]. De vez em quando, [espírito] passa fome e vem comer aqui”⁵⁵⁹. Neste relato, lembraram dos tempos em que os seringueiros exploram suas matas em busca do látex (entre as décadas de 1940 a 1960). Mais do que isso, fazem distinção entre os que lá estiveram: bons e ruins.

Mais uma montanha foi apontada pelos índios “[...] abriga espíritos da natureza. É a Montanha do Tatu, que fica perto do asfalto. A *Sanaihensu*, Aldeia do Tatu. Minha família morava aí. Mãe, pai, vó de Jair, Rondon [Halotesu], Vicente, Bárbara [Halotesu]. Tem cemitério. Morreu muito parente de sarampo”⁵⁶⁰. Nessa aldeia, região dos Halotesu, onde em suas proximidades existe uma Montanha Sagrada, houve uma epidemia de sarampo que assolou, na década de 1940, grande parte do grupo. Atualmente, poucos são aqueles índios que testemunharam a chegada da epidemia e da “bomba”⁵⁶¹ que levou ao extermínio uma parcela considerável dessa sociedade. Vagas são as “[...] referências a respeito do sarampo. Existem na documentação composta pelos relatórios dos missionários, da FUNAI e laudos histórico-antropológicos entregues à Justiça Federal, em Mato Grosso que, em parte, entram em contradição com os relatos narrados pelos Nambiquara, pois não relacionam o sarampo à presença dos padres”⁵⁶².

Enquanto se preparava a mudança determinada, um triste acontecimento abalou a alma dos missionários: a mortandade dos Nambikuára pelo sarampo. [...] Estando eu em Utiariti trazendo doentes os irmãos Antônio e Nicolau, houve uma criancinha que adoeceu de sarampo, e o Nambikuára T., brincando com o doente contraiu também o mal. Chegaram por esse tempo a Utiariti vários índios de Jurueña; traziam

⁵⁵⁹ Orivaldo Halotesu e Samuel Kithãulhu, aldeia Novo Chefão, 26.06.2007. Entrevista.

⁵⁶⁰ Orivaldo Halotesu e Benjamin Kithãulhu. Idem.

⁵⁶¹ Antonio Wakalitesu, em um acampamento próximo à aldeia Camararé, no dia 05.04.2000, contou que os índios Nambiquara roubaram a roça dos padres da missão de Santa Terezinha do Mangabal. O padre responsável pela missão religiosa, que conforme seu depoimento chamava-se Mello, contrariado com tal atitude, trouxe de Cuiabá um balão, uma “bomba”, na sua percepção, responsável pela morte de muitos Nambiquara.

⁵⁶² COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. Costa. *Senhores da memória: uma história do Nambiquara do Cerrado*. Cuiabá: Unicen Publicações, 2002, p. 107 (Coleção Tibanaré, 3).

bichos em troca de cachorros, não encontrando quem lhes quisesse ceder cães por essa mercadoria pouco desejada, que traziam. Ficaram trabalhando alguns dias em Utiariti e, aborrecidos, voltaram para as suas malocas. Infelizmente levaram consigo o germe da doença, que não se manifestou logo. Nada, porém, sabiam disso os nossos de Juruena, nem os empregados da estação telegráfica⁵⁶³.

Ainda sobre o sarampo que acometeu simultaneamente muitos Nambiquara, Silva informou:

Entre 1930 e 1945 os jesuítas tentavam catequizá-los quando uma epidemia de sarampo grassou nas aldeias deixando muitos mortos. Os missionários resolveram, então, mudar a sede da missão. Não existem muitas informações a este respeito, mas há indícios de que os Nambikwara afastaram-se da missão por atribuírem a epidemia de sarampo à presença dos padres, que teriam praticado feitiçaria⁵⁶⁴.

Para os índios, contrair doenças relaciona-se às ações dos homens pela feitiçaria e dos seres míticos malfeitores e da natureza. Meteoros, tempestades, raios, trovões, relâmpagos, redemoinhos, eclipses solares ou lunares e, até mesmo, o arco-íris podem ser, da mesma forma, responsáveis por enfermidades. Uma tragédia que dizimou uma grande parcela da população Nambiquara de *Yekanakitensu*, aldeia Escuridão, ocorreu após um eclipse lunar e o “[...] pajé fez pajelança, cantou para salvar lua. Mais ou menos cento e trinta mulheres, homens também, morreram de gripe e sarampo. Minha mãe que contou. Lá tem cemitério, capoeira”⁵⁶⁵. Assim, eclipses ou quaisquer outros fenômenos da natureza são comumente relacionados à desventuras.

Pereira informou que, para o Nambiquara, “[...] o eclipse da lua é uma sujeita ou um pedaço de nuvem que atasu (espírito mau) põe nos olhos da lua, para ela morrer. Se morrer, o mundo fica escuro, nanbikuára não pode trabalhar e morre também”⁵⁶⁶. Relatou ainda que presenciou um eclipse da lua, em agosto de 1961, entre os Nambiquara do Cerrado, na aldeia Utiariti, hoje, localizada na Terra Indígena Utiariti.

⁵⁶³ MELLO, Alonso Silveira de. A missão do mangabal do Juruena. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1975, p. 48-49.

⁵⁶⁴ SILVA, Joana Aparecida Fernandes. Utiariti, a última tarefa. In: WRIGHT, Robim M. (Org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999, p. 403 (Coleção Antropologia dos Povos Indígenas).

⁵⁶⁵ Orivaldo Halotesu, aldeia Novo Chefão, 27.06.2007. Entrevista.

⁵⁶⁶ PEREIRA. Idem, p. 12.

As mulheres sentaram-se no chão, em fila, entre os ranchos do acampamento. Os homens formaram uma segunda fila, em pé, por detrás das mulheres. Todos cantavam pedindo às almas que se dirigissem a Dauasununsu e conseguissem dele que não deixasse a lua morrer. Katukolosu levantava de vez em quando os braços e encostava as costas das mãos nos cantos dos olhos e fazia movimentos com os dedos como se limpando a sujeira da lua. No intervalo dos cantos, comentavam que a sujeira estava passando. Os homens fumavam mais nesses intervalos. Foram cantando e Katukolosu limpando a lua, até que terminou o eclipse⁵⁶⁷.

Na aldeia Serra Azul, outro eclipse foi observado por Pereira. Ele explicou que

[...] o pajé enquanto cantava com todo o grupo, tinha ainda diante de si o colar das almas que havia tirado de uma pequena cabaça. [...] Esse colar do grupo da Serra Azul tem ainda uns poucos dentes de onça amarrados nos fios de algodão. Como estavam reunidos dentro da casa do pajé Rondon [Halotesu], de vez em quando esse se levantava e saía para observar o resultado da reza. Quando terminou o eclipse, alguns prepararam chicha e todos beberam. Alguns homens amanheceram tocando a flauta sagrada na casinha própria dessa flauta⁵⁶⁸.

Os *wanintesu* se responsabilizam também por controlar com sua magia e poder os fenômenos da natureza, espíritos mitológicos em fúria, a fim de que possam ser afastados das aldeias. Nesse sentido, as Montanhas Sagradas também são entendidas como lugares importantes à manutenção das forças do *wanintesu*, que delas dispõem para restituir uma relativa tranquilidade da aldeia.

Outra Montanha Sagrada presente no território Nambiquara é a *Yaitulahaigatsu*, Montanha de Grilo ou Montanha de Cantador, morada de espíritos ancestrais e mitológicos. Seu dono, um grande cantador, ensinou ao pajé as músicas a serem entoadas nas festividades da puberdade feminina. Ezequiel explicou que o pai do índio Adalberto Wakalitesu era

[...] cacique geral, profissional do pajé. Começou aí. Ele é fundador. Montanha de Cantador. Espírito da natureza e de Nambiquara. Tem dois nomes: Cantador de Grilo e Montanha do Cantador. Estão ligadas com *Yaitulhu*. Essa montanha está crua. Ninguém mexeu. Antigamente, não tinha cantador de menina-moça. Só tinha uma pessoa. Nambiquara quer

⁵⁶⁷ Idem, p. 10.

⁵⁶⁸ Idem, p. 12-13.

pegar ele para ensinar. Difícil pegar. Nambiquara lutou bastante para conseguir músico para menina-moça. Conseguiu pegar pajé para ensinar. Esse espírito é homem. Ele é dono da montanha. Aí que surgiu festa da menina-moça⁵⁶⁹.

Percorrendo os dedos pelo mapa, indicaram a montanha *Yaitulhu*, a mais presente em suas narrativas. Disseram que ela tem “[...] mais ligação. É como se fosse o Congresso Nacional. Atende a todas as aldeias, às margens do Juína, até a barra do Juruena. *Yaitulhu* é a principal montanha! Só espírito da natureza! *Yaitulhu* manda [espíritos] para outras montanhas”⁵⁷⁰.

Benjamin Kithãulhu, no ano de 2006, em expedição à *Yaitulhu*, verificou que grande parte dos espíritos da natureza que nela residem havia partido. Depois de alguns dias, em sessão de canto, por intermédio dos espíritos, soube que estavam em *Kalulutensu*. Essa “[...] foi a segunda expedição. Lá moram espírito da natureza e dos Nambiquara”⁵⁷¹.

Enfileirada à *Yaitulhu* está a *Yaitulena*, Montanha do Homem Careca, ou do Homem Cera, que abriga uma entidade chamada *Yãnyalosú*, com um só fio de cabelo:

Esse homem é mais perigoso! Ele tem dois objetivos: bom e ruim. Quem entra na montanha, pode sair careca. Se entrar com boa vontade, ele ajuda. Se não, ele prejudica. Não pode mentir para ele. Se estiver errado, ele faz mal, até mata! Aí tem também as montanhas *Nesalalinsu*, *Yawalatulentsu*, *Tonaintsu*, Tribunal de Justiça das Contas. Não estão vazias. Todas consideradas uma só montanha⁵⁷².

Um dos últimos sinais da aparição do Homem Cera ocorreu por ocasião do desaparecimento do jovem Eval Kithãulhu. Os índios contaram que Benjamin procurou ajuda dos espíritos para encontrá-lo. Depois de alguns dias, após uma série de sessões noturnas de canto, vieram na “[...] posição da estrada que vai para Camararé. Eram três que vieram. Homem da Cera indicou onde encontrar, por ordem da Mulher Pequi. Ela é da natureza, companheira de pajelança”⁵⁷³.

⁵⁶⁹ Ezequiel Kithãulhu, aldeia Novo Chefão, 26.06.2007. Entrevista.

⁵⁷⁰ Benjamin Kithãulhu. Idem.

⁵⁷¹ Orivaldo Halotesu e Benjamin Kithãulhu. Idem.

⁵⁷² Samuel e Benjamin Kithãulhu, aldeia Central, 26.06.2007. Entrevista.

⁵⁷³ Mané Manduca, aldeia Central, 26.02.2006. Entrevista.

Mais uma montanha, a do Calango, foi enumerada. Ela “[...] não é de espírito bom, não! É perigoso ir lá porque pode ser picado por cobra. Eles pegam índio Nambiquara e transformam em macaco. Está fora da reserva [Terra Indígena]. Leva para dentro e comem a gente. Pajé não conseguiu buscar. Fica para cima da Linha Telegráfica”⁵⁷⁴.

Abaixo da Linha Telegráfica tem a *Wanindekairinatintsu*. “Montanha Grande. Lá moram pessoas, pajés. São valentes! São pequenos, mais ou menos dez, onze anos. Está na beira do [rio] Mutum. Espírito pequeno, é tudo pajé: é mulher, é gurizada, com rapaziada. São espíritos da natureza”⁵⁷⁵.

Na região da aldeia Vista Alegre, onde outrora Lourenço Kithãulhu edificou sua aldeia

[...] tem a Montanha *Wasakalentsu*, não tem tradução. É uma casa sagrada. Tem também a *Halawintsu*, Montanha da Jambeira, apelido de anta. Dentro da Reserva [Terra Indígena], perto da aldeia Central tem a *Yalanahaintintu*, Montanha de Cantador de Tucano. Tem inimigo da gente lá. Esse é perigoso. Tem inimigo. Só entra com profissional. Espírito da natureza na forma de mulher, homem e criança⁵⁷⁶.

A Montanha do Besouro, *Tuntaihãkitintsu*, pertence aos espíritos míticos, da natureza. “Tem bom, tem ruim. Mas, é bom. Mesmo de besouro. Vem da história de um besouro que passou na frente do pajé. Perigoso. Inimigo do povo. Pajé torou besouro na cabeça dele, com espada”⁵⁷⁷.

Durante as entrevistas, recebeu destaque a Montanha de Pedra Preta, *Waluanesalatyutu*:

Tem a Montanha de Pedra que nasceu Nambiquara. Mulher Beija-flor que rebentou. Quem foi o culpado, macaco zogue-zogue, *katosu*. Ele culpado! Ela é mulher-pajé, profissional! Vamos ver o que está lá dentro. Tem sinal ainda. Tudo arrebetado, *halukisu*. Ela veio voando: “vou arrebetar”. Veio com espada. Esparramou Nambiquara. Reumatismo, doença de velho, antes de branco, dor de dente, furúnculo. Nasceu Nambiquara. *Halukitakalos*, nome da Mulher Beija-flor. Não é beija-flor, é igual a beija-flor. Essa mulher ainda existe no mundo. É bonita e nunca fica

⁵⁷⁴ Orivaldo Halotesu, Samuel e Benjamin Kithãulhu, aldeia Central, 26.06.2007. Entrevista.

⁵⁷⁵ Idem.

⁵⁷⁶ Idem.

⁵⁷⁷ Orivaldo Halotesu, Reinaldo Sawentesu, Samuel e Benjamin Kithãulhu, aldeia Central, 26.06.2007. Entrevista.

velha. Não mora definitivo. Não tem lugar certo para morar. Dona andarilha. Gosta muito de movimento. Onde tem movimento, ela está⁵⁷⁸.

Adalberto Holanda Pereira, em seus escritos, mencionou essa montanha. Como já foi exposto neste estudo, passado um tempo após um dilúvio que ocasionou o desaparecimento de todos os homens, o sol e a lua surgiram novamente. Na narrativa, há uma variante: enquanto os índios fazem referência à andorinha da mata como a responsável por liberar os Nambiquara do confinamento, Pereira indicou que foi um urubuzinho. Mas, nesse mesmo escrito, trouxe, em nota de rodapé, “Urubuzinho ou andorinha da mata: *kwalihahaydalisuikwakwaytilisu* – Chelidoptera tenebrosa”:

Dentro de uma pedra preta muito dura e parecida com um urubu de chifre, vivia o povo nambikwára alegre, sem doença e sem morrer. Essa pedra, o rio não levou. O zogue-zogue ouviu os Nambikwára falando dentro da pedra. Ficou ali perto esperando o pessoal sair. Mas nunca saída. Com isso, o zogue-zogue apanhou tanto sol, que ficou com as costas vermelhas. Chegou uma cutia e o zogue-zogue contou que dentro daquela pedra tinha gente. A cutia começou a roer a pedra, mas quebrou o dente e foi embora. Chegou a paca, roeu mais e quebrou o dente também. Veio a anta e bateu o pé com força na pedra. Destroncou o pé e largou. Apareceu o tatu-peludo e foi experimentar também. Quebrou a unha e falou para o tatu canastra: – Agora você: sua unha é muito grande e dá para quebrar essa pedra. O tatu-canastra começou a arranhar a pedra, mas entortou a unha e foi embora. Veio o cágado e foi ralar a pedra com o casco. Ralou até o casco chegar na carne e foi embora também. Chegou ainda o beija-flor-preto. Bicou, mas logo já quebrou o bico. Veio mais o urubu. Voou lá de cima, bateu na pedra, mas nada também de rebentar. – Não tem jeito mesmo de quebrar essa pedra! Disse o zogue-zogue. Foi quando chegou o urubuzinho e falou para os animais que tentaram abrir a pedra: – Eu vou rachar essa pedra e saiam de perto, senão as lascas podem matar vocês! Os animais saíram. O urubuzinho pegou a espada de madeira, voou bem lá para cima, desceu de lá e bateu a espada de madeira com toda a força na pedra, igual a um raio. Agora a pedra rachou no meio e as duas bandas caíram de lado. [...] Os Nambikwára apareceram, mas surdos por um tempo, por causa da pancada na pedra. Os animais voltaram para ver. [...] O urubuzinho tirou um casal de Nambikwára novo da pedra e fez um ranchinho para o casal. Depois tirou outros casais mais velhos e mandou cada grupo morar em seus lugares. Mas ainda restou gente lá dentro da pedra e hoje ainda está lá⁵⁷⁹.

⁵⁷⁸ Orivaldo Halotesu, Samuel e Benjamin Kithãulhu, aldeia Novo Chefão, 26.06.2007. Entrevista.

⁵⁷⁹ PEREIRA, Adalberto Holanda. O pensamento mítico dos Nambikwára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1983, p. 9-11 (Antropologia, 36). Ver também, do mesmo autor, em versão

Pereira mencionou um lugar elevado denominado *Uãhru*, uma cadeia de montanhas que ficou incólume à ação intempestiva de um tatu mitológico que inundou o mundo, num tempo longínquo, que não se pode contar.

[...] dista dez horas a pé da aldeia do médio Sapezal. São cinco morros bastante altos, quase enfileirados, dentro de uma baixa, mas extensa depressão do campo. [...] Faz tempo *Ualuru* (tatu mitológico) fez minar água por toda parte e o mundo desabou. Somente esses cinco morros ficaram de pé e aí estão até hoje, porque são as casas das almas. Aqui não pegam doença nem morrem, nem ficam velhas. Como no Haluhalunekisu, as almas não precisam de água, de comida para viver. Alimentam-se apenas da alegria e da beleza. Somente cultivam o algodão para fazer enfeites e o fumo para fumar. Têm apenas quatro pés de fumo que nunca morrem, de folhas maiores que as usadas pelos nanbikuára. A folha para o cigarro buscam fora do *Uãhru*⁵⁸⁰.

Outra Montanha Sagrada é a *Salitanukatesu*, considerada muito perigosa pelos Nambiquara porque nela reside o raio, tão temido pelos índios. Em seu interior,

[...] tudo raio: mulher, homem, criança. Tudo pajé. Acho que Benjamin dá conta. Essa casa, tudo povo do raio! Tem fogo lá dentro. Não pode fazer fogo. Quando faz fogo, seca toda a superfície da casa e prejudica humano e o tempo. Esse povo que mora lá dentro só quer fazer o mal. *Salitanukatesu* que dizer faz barulho; *katesu*, povo. Esse povo não respeita pessoa⁵⁸¹.

Os Nambiquara, ao explicarem o porquê do grau de periculosidade da montanha, externaram seu temor em relação aos poderes espirituais do *wanintesu* Benjamin Kithãulhu para debelá-los, dada sua idade avançada. Raios provocam incalculável temor aos índios, que costumeiramente utilizam espadas para espantá-los.

Tem a espada menor, que usa no meio da pajelança. Pode ser de madeira seriva, que é vermelha e mais dura. Tem espada maior que usa para matar tamandú e espantar espírito mau. Tem vários tipos de madeira. Com a

reduzida, A morte e a outra vida do Nanbikuára. Lendas dos índios Nanbikuára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1974, p. 35-36 (Antropologia, 26).

⁵⁸⁰ Idem, p. 7.

⁵⁸¹ Orivaldo Halotesu, aldeia Novo Chefão, 26.06.2007. Entrevista.

maior, tem o ipê do mato que espanta raio. Tem bola de raio! Faísca grande. Puf! Em forma de faísca grande. A espada ajuda⁵⁸².

A iniciação de novos *wanintesu* e a reafirmação de outros, ocorrida em 2006, com Benjamin à frente dos trabalhos e do percurso até à Montanha Sagrada *Yaitulhu* e, em seguida, à *Kalulutensu*, teve como propósito o preparo para enfrentar sua queda estrondosa, quando chegam das raízes de *Haluhalunekisu*, a avisar a todos que *Dauasununsu* está extremamente zangado com os homens. Notificado nos momentos de transe, quando entrou em contato com espíritos ancestrais e míticos, ao som dos cantos, os raios estavam sendo aguardados por ele logo nas primeiras chuvas do mês de setembro. Ter o poder de controlar aqueles que vêm em direção às aldeias, jogando-os para outro lado, consiste em um dos principais indicativos de que um *wanintesu* é forte. Dizem que raios são espíritos maus de cobras com cabeça de ferro que racham as árvores e matam pessoas.

Uma montanha muito temida pelos índios é a do Povo do Gavião. Explicaram que “[...] são os comedores de cobra que moram ali. Defesa da cobra, canto dele. Homem, mulher, criança. Tem dono e morador. Dono não pode sair da casa”⁵⁸³. Gaviões alimentam-se, em sua maioria, de presas vivas: aves, répteis, mamíferos de pequeno porte e, até mesmo, de invertebrados, tais como insetos e moluscos. Alguns preferem carnes em putrefação. Mas, essas aves, moradoras dessa montanha, que podem ser homens, mulheres ou crianças, têm como hábito de comer cobras, exclusivamente. Esses répteis, por conseguinte, tentam, com seus cantos, esquivar-se dessas aves, que não podem deixar sua moradia.

Encontra-se no rumo da cabeceira do rio Camararé a *Katokatsu*, do Povo do Porcão do Mato. Segundo os índios, “[...] não é espírito não! É dali que ele sai. Só Benjamin bate na porta. Ele sai [porco]. Não pode entrar dentro não! Pode avançar! Lá é chiqueiro dele. Não pode tirar tudo, não. Senão acaba. Se sai tudo, não pode porque acaba”⁵⁸⁴. No relato, percebe-se que mesmo sendo um *wanintesu* há a necessidade de se pedir autorização para adentrar na montanha. Esse ato de reverência lhe dá consentimento de entrar e negociar com o porco, dono do lugar, de levar, de maneira comedida, essa espécie para fora e, então,

⁵⁸² Jaime Halotesu, Cuiabá, 05.10.2007. Entrevista.

⁵⁸³ Orivaldo Halotesu e Benjamin Kithãulhu, aldeia Novo Chefão, 26.06.2007. Entrevista.

⁵⁸⁴ Idem.

ser permitido aos índios sua caça. Acreditam que se trata de um porco e não de um espírito à sua imagem.

A Montanha do Lobo Guará, *Hausu*, fica “[...] na estrada, chegando antes da aldeia Jacaré, mais ou menos 500 metros. Povo do lobo. Pode ter patrão dele. Ele não vive sozinho. Lobo anda demais. Quando ente morre, ele uiva igual carta. Ele avisa, igual correio. Não é do mal. Não é ruim. Só notícia triste”⁵⁸⁵. Lobos são vistos pelos Nambiquara com reservas por serem portadores de presságios:

Lobo é animal sagrado. Quando avista o lobo, encontra de repente, povo não gosta. É coisa misteriosa. É sagrada. Se encontrar com ele, ele traz sinal, uma notícia. Ele traz notícia um, dois, três dias antes ou uma hora antes do acontecimento. Logo depois vem resultado. Na nossa região, ninguém gosta de encontrar. Ele dá sinal de onde está indo notícia. É real esse lobo! O grito de lobo, à noite, não é o ano inteiro que ele fica urrando. Quando chega época de filhote, setembro-outubro, nessa época ele fica urrando, *xirixiri* [copulando]. Dezembro-junho, não urra, não grita. Se o Nambiquara ouvir o urro do lobo, também está trazendo outra notícia. Logo depois vem notícia. É muito difícil encontrar lobo. Ele só encontra você de propósito⁵⁸⁶.

Na Montanha de Passarinho, *Pipitalisu*,

[...] só tem passarinho. Povo não é do mal. Ele faz alegria, animação. Tem que abrir a porta. Ele gosta de brincar. Não tem tristeza, só animação. Mas, tem um problema: não pode matar. Não pode matar. Senão, ele prejudica. Eval, neto de Eládio. Povo do *Waisakalosu* que trouxe de volta. Estevão, Lourenço, Elias e José Baixo viram dois lobos, duas onças e uma pessoa trazendo Eval.

O relato indica veementemente que no interior dessa montanha o clima proporcionado por seus moradores, de boa índole, é o de alegria. Para conseguir entrar, o *wanintesu* precisa colocar em prática suas propriedades mágicas. Acrescentaram à descrição o desaparecimento de Eval Kithãulhu, neto de Virgínia e Eládio, líder da aldeia Camararé, evento que os preocupou demasiadamente. Não que o rapaz tenha caçado naquela região sagrada, mas a vingança se deu em virtude da ação inescrupulosa de algum índio que lá esteve a caçar passarinhos.

⁵⁸⁵ Orivaldo Halotesu e Samuel Kithãulhu, aldeia Novo Chefão, 26.06.2007. Entrevista.

⁵⁸⁶ Mané Manduca e Jaime Halotesu, Comodoro-MT, 12.07.2005. Entrevista.

Em território Wakalitesu, existe *Kwanekanuhakatsu*, um lugar mítico representado por duas elevações que se encontram lado a lado.

Uma coisa só! Montanha *Kwanekanuhakatsu*. Terra de Wakalitesu. Povo de Salumã [Enawene-Nawe] brigou com Wakalitesu. Foi subindo para parte de Sapezal, do Júlio Katukolosu, que era moleque [criança]. Wakalitesu foi primeiro guerrear com Canoeiro [Rikbaktsa]. Empurrou para cima do Juruena e Sapezal. Wakalitesu, Canoeiro e Salumã sempre brigaram. Wakalitesu e Halotesu também brigavam. Está levando Wakalitesu para perto de Halotesu. Halotesu, antigamente, brigava com Cabixi, vamos falar Paresi porque eles são também um tipo de gente. Halotesu pensava que era civilizado para tomar machado e foice. Aí, nesse lugar, tem muito barreiro de porco⁵⁸⁷.

A descrição da montanha *Kwanekanuhakatsu* traz ao ambiente de estudo a questão dos limites territoriais, anterior ao processo de demarcação da então denominada Reserva Indígena Nambikwara. Primeiramente, rememoraram a invasão dos Enawene-Nawe, também conhecidos por Salumã, que adentraram nos domínios dos índios do grupo Wakalitesu, empurrando-os para o Sul de sua área, quando Júlio Katukolosu era criança, portanto, indefeso para tomar qualquer atitude contrária. Sobre o deslocamento dos Enawene-Nawe em terras Nambiquara, Santos escreve que

[...] deslocando-se continuamente em direção ao sul, por volta dos anos 1950 os Enawene-Nawe chegaram às margens do rio Iquê, tendo daí expulsado os Nambikwara. Anos depois também foram vitimados por seus históricos inimigos sendo obrigados a continuar fugindo. Na década seguinte, os Enawene-Nawe se depararam com as frentes telegráficas, e delas também recuaram, decidindo habitar nas proximidades do rio Primavera, um pequeno afluente da margem direita do rio Camararé, em pleno território nambikwara. Aí permaneceram até meados dos anos 1980. Foi neste lugar que aconteceram, no ano de 1974, os primeiros “contatos”, coordenados por religiosos da Missão Anchieta⁵⁸⁸.

Ainda sobre as relações conflituosas entre Nambiquara e Enawene-Nawe, Samuel Kithãulhu informa que

⁵⁸⁷ Orivaldo Halotesu, Samuel e Benjamin Kithãulhu, aldeia Novo Chefão, 27.06.2007. Entrevista.

⁵⁸⁸ SANTOS, Gilton Mendes dos. *Da cultura à natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*. Tese. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, 2006, p. 12.

[...] primeiro Nambiquara brigava com Canoeiro [Rikbaktsa]; Manduca brigava mais com Canoeiro, brigava com Cinta-Larga. Lá no Aroeira [aldeia dos grupos Nambiquara da Serra do Norte], brigava com Salumã [Enawene-Nawe], Canoeiro e Paresi [Haliti]; Primeiro Nambiquara e Paresi brigava muito. Não brinca não! Guerreava muito. Inimigo mesmo!⁵⁸⁹

Anos atrás, Antônio Wakalitesu e os Kithãulhu Luiz, Silas e Samuel narraram um evento que envolveu seringueiros, seus parentes Nambiquara e os Enawene-Nawe, ocorrido no tempo em que os seringueiros de Marcos da Luz exploraram as matas do baixo rio Camararé, área limítrofe dos Enawene-Nawe. Marcos da Luz, ao tomar conhecimento da presença desses índios nas proximidades dos barracões de sua propriedade, armou seus homens e alguns Nambiquara para expulsar os demais índios de lá. No conflito morreram o filho do seringueiro Eutímio e um Enawene-Nawe. Depois deste episódio, o seringalista muniu seus trabalhadores de muitas armas de fogo e munição. Samuel informou que

[...] Salumã matou cavalo de seringueiro. Flechou ele. Flechava bem no pescoço aqui, ó! [mostrando o local] Se for acertar no outro, o cara morreu! Mas, aquele gurizinho dele, do seringueiro, levaram-no para Cuiabá. Não deu, porque machucou tudo. Índio Salumã matou. Depois, peãozada [seringueiros] levou-o. Matou ele. Pagamento desse seringalista que o flechou. [Seringalista] Traz bastante bala de fuzil, bala de revolver, bala de carabina, chumbo, chumbeiro, Tudo arma!!!⁵⁹⁰

Durante a entrevista em Cuiabá, Ayres da Luz, filho de Marcos da Luz, contou que seu pai “[...] não via com bons olhos os índios que lhe causavam muitos aborrecimentos, ao devastarem as nossas roças, seringueiros e barracões. Papai não os amava, mas não os caçava, deixava essa tarefa a outros que considerava malucos”⁵⁹¹.

Com o intuito de encerrar o clima de beligerância, na década de 1980, os Kithãulhu convidaram os Enawene-Nawe, com o auxílio da FUNAI e da OPAN, para visitar suas aldeias. Essas visitas ocorreram, mas em clima tenso. Os Nambiquara viram grande parte de seus bens industrializados (roupas, cobertores, panelas de alumínio e ferramentas) serem levados em troca de peixes moqueados e panelas de barro.

⁵⁸⁹ Samuel Kithãulhu, aldeia Sapezal, hoje Central, 04.06.1999. Entrevista.

⁵⁹⁰ Idem.

⁵⁹¹ LUZ Ayres da. *Pioneiros da Amazônia*: biografia do sertanista Marcos da Luz. Cuiabá, 1982, páginas não numeradas (Datilog.).

Atualmente, os Enawene-Nawe continuam a invadir o território dos Nambiquara, subindo com seus velozes motores de popa os rios Doze de Outubro e Camararé para roubar seus barcos e, até mesmo, abrir roças. Em 2007, chegaram ao território dos Kithãulhu, bem ao Norte da Terra Indígena Nambikwara, e plantaram milho. Muito zangado, Orivaldo Halotesu notificou: “os Salumã entraram! Fizeram oito roças! Queimaram pés de pequi e cajuzinho e foram embora”⁵⁹². Esses campos queimados ficam próximos à *Yaitulhu*, uma das principais Montanhas Sagradas de todos os grupos Nambiquara do Cerrado, o que gerou muita indignação. Meses depois, devido a um incidente, a aldeia Salumã pegou fogo, fato que os Nambiquara atribuíram a ação de espíritos. No ano seguinte, depois de uma visita tensa dos Enawene-Nawe, na aldeia Camararé, o líder Eládio Kithãulhu decidiu, junto ao seu grupo, colher todo o milho plantado.

O caminho do jaguar

No mês de junho de 2006, os índios das aldeias Kithãulhu, Campos Novos, Camararé e Mutum partiram e juntaram-se aos da Novo Chefão, Branca, Central, Cabeceira, Serra Azul e Barracão Queimado, com o intuito de visitar *Yaitulensu*, a Casa das Almas. Essa expedição foi organizada por Mané Manduca, um *aprendiz de feiticeiro*⁵⁹³, sob a orientação do velho Benjamim Kithãulhu, um *wanintesu*, da aldeia Campos Novos.

O propósito dos Nambiquara ao visitarem *Yaitulensu* consistiu na iniciação espiritual de José, Elias, Samuel e Ezequiel, todos Kithãulhu, para que possam exercer a prática da cura e demais atribuições que fazem um homem ser considerado *wanintesu* e, dessa forma, conquistarem “[...] o poder mágico de ser novo pajé”, segundo o relatório que Mané Manduca redigiu, ao término da expedição.

⁵⁹² Orivaldo Halotesu, aldeia Novo Chefão, 07.09.20.07. Entrevista.

⁵⁹³ Inspiro-me na obra infanto-juvenil de Goethe, *Aprendiz de feiticeiro*, para referir-me a Mané Manduca, pois a autodenominação de seu grupo, Neyahlosu, pode ser traduzida como “povo feiticeiro”, conforme explicação do próprio Mané. GOETHE, Johann Wolfgang von. *O aprendiz de feiticeiro*. Tradução Mônica Rodrigues da Costa. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

Mané Manduca, que se intitula “ouvinte de pajé”, tem o desejo de se tornar um *wanintesu*. Essa vontade, exteriorizada à comunidade, vem sendo analisada por Benjamim que, em longas conversas, tenta convencê-lo a “parar mais na aldeia”, além de repassar inúmeros saberes indispensáveis aos encargos que pretende assumir. Mané Manduca contou que o velho *wanintesu* afirmou, por repetidas vezes, que será necessário deixar a “vida de branco” que vem levando nos últimos tempos. Estar envolvido com as coisas do mundo sagrado requer de um *wanintesu* um comportamento diferenciado dos outros homens e que, para isso, deve direcionar seus interesses aos problemas rotineiros da aldeia. Não é comum a presença constante de *wanintesu* nas cidades. Segundo Manduca, isso ocasionaria uma grande interferência em suas ações, principalmente para visualizar e manter contato com os espíritos, sejam eles do bem ou do mal.

Contratado pela Secretaria Municipal de Educação de Comodoro, Mané Manduca é professor de uma das escolas estabelecidas na Terra Indígena Nambikwara. Cursa atualmente o Projeto Hayo, com equivalência ao Ensino Médio, implantado pelo Estado de Mato Grosso para a formação de professores índios. Nos anos de 1990 chegou a ocupar o cargo de Chefe de Posto da FUNAI. Assim, o tempo empreendido nessas atividades impede-o de se dedicar aos ensinamentos espirituais com mais afinco.

O desejo de se tornar um *wanintesu* requer cuidados especiais: permanecer na aldeia o maior tempo possível, conhecer um repertório considerável de *histórias de antigamente*, ou seja, aquelas que retratam um tempo longínquo, que ninguém pode medir, e que explicam o surgimento dos astros, dos animais e a revelação de inúmeros saberes tradicionais. Em seu relatório, Mané Manduca escreveu:

A vida de um pajé Nambiquara é muito complicada, pois o pajé pretende viver isolado dos trabalhos de roça ou das atividades que possam lhe prejudicar ou atrapalhar o cerimonial a ser realizado através das almas da natureza ou dos espíritos de uma pessoa que morreu⁵⁹⁴.

Afastado da maior parte das atividades desempenhadas pelo sexo masculino, principalmente daquelas voltadas à agricultura, o *wanintesu* reserva grande parte de seus dias a percorrer uma extensa área, a organizar cerimônias de cura e manter contato com

⁵⁹⁴ Mané Manduca, aldeia Central, 26.02.2006. Entrevista.

entes de seu mundo religioso – *as almas da natureza* – os espíritos sobrenaturais – e os *espíritos de uma pessoa que morreu* – as almas de seus ancestrais.

E foi com o propósito de manter contato com esses espíritos que Benjamim, Mané Manduca e os demais membros da expedição dirigiram-se à Montanha do Nambu. Ao chegarem, Mané Manduca relata que Benjamim percebeu, com seus poderes mágicos, que a principal montanha, estava completamente abandonada. Os membros da expedição, depois da constatação, retornaram à aldeia Camararé e no dia 20 de junho tomaram outro rumo. Após Benjamim descobrir o paradeiro dos espíritos e o motivo que levou os espíritos a se mudarem, dirigiram-se à *Kalulutensu*, outra Casa das Almas, para que o *wanintesu* pudesse iniciar seus escolhidos às práticas mágico-religiosas.

As fontes escritas (relatório de Mané Manduca) e as fontes orais oriundas dos membros que integraram as expedições empreendidas à *Yaitulensu* e *Kalulutensu* também podem ser direcionadas à maneira de como os Nambiquara organizam-se coletivamente para o exercício de práticas religiosas. A iniciação espiritual de José, Elias, Samuel e Ezequiel indicam possibilidades diferenciadas de ocupação territorial, pois, segundo os índios, essas territorialidades secretas são imperceptíveis aos olhos dos *kwajantisu*.

Indagar aos índios sobre o conjunto de Montanhas Sagradas pertencentes ao seu universo cosmológico não se limitou ao nominar, localizar e indicar seus moradores, ora em forma de pessoas, ora de animais, ora numa composição de ambas. Falar desses lugares emergiu o rememorar de múltiplos fragmentos recolhidos de suas memórias, que não se importou com a cronologia e a temporalidade da temática proposta – as Montanhas Sagradas – e que nem por isso os índios deixaram de projetar um conjunto diversificado de histórias de vida.

Essas histórias de vida emergiram diante do mapa, quando o percurso narrativo chega à Montanha *Irakatsu*, em terras Wakalitesu. Considerada extremamente perigosa, o líder Júlio Katukolosu informou há muitos anos a Zezinho Halotesu que nem mesmo a ação do *wanintesu* foi capaz de livrar o próprio irmão de tão trágica sina.

A Montanha *Katokatsu* guarda em seu interior seres míticos e ancestrais dos Wakalitesu. Segundo os índios, “[...] são espíritos da natureza e de Nambiquara. Lá tem

muitos *Katokatsu*, Montanha do Macaco Zogue-zogue, apelido dessa montanha. Não é macaco que mora lá dentro não”⁵⁹⁵.

Localizada em terras Wakalitesu, de igual importância à *Yaitulensu*, existe a Montanha *Ylaunakatsu*. Contam os índios que seus moradores, espíritos ancestrais e da natureza são seus todos seus parentes.

Logo após a última montanha mencionada durante aqueles dias reservados especialmente para este fim (isso não significa que relacionaram sobre todas as Montanhas Sagradas), eles apontaram no mapa o lugar sagrado onde ocorreu a transformação do menino em plantas comestíveis e utilitárias. “Tem o lugar de flauta. Menina-moça que fica nessa região para tomar conta. Esse lugar é lindo! Pode plantar tudo! Cará, araruta. Não pode nem triscar. O menino deixou ordem para não destruir. Ou roçar, ou queimar. Próprio dono deixou autorizado para não destruir”⁵⁹⁶. Onde outrora, no tempo mítico, todo o corpo do menino transmutou-se em milho, cará, araruta, taioba, feijão-fava, feijão costela, amendoim, mandioca, abóbora, algodão, fumo, urucum, lêndas de piolho, cabaça, dentre outros, após este evento, os Nambiquara não podem abrir uma clareira na mata para plantar. Sabe-se da fertilidade dessas terras, mas a proibição deixada pelo menino-flauta é cumprida a risca. Como disseram, “não pode nem triscar”. Lá, em vigília, está a menina-moça. Em outra ocasião, contaram que é possível perceber o local onde a roça foi aberta, pois o “mato está batido”.

Lugares sagrados são referendados em composições musicais, especialmente as Montanhas Sagradas. A oronímia Nambiquara, por exemplo, está entre as canções entoadas pelos *wanintesu* e demais participantes dos rituais. Durante a entrevista, Jaime Halotesu cantou:

Yayaituhlaitã yayatuhlaitã/ Montanha sagrada, montanha sagrada
Yayaituhlaitã/É montanha sagrada
Yayaituhlaitã yayituhlai/Montanha sagrada é morada sagrada
Yayaituhlaitã yayaituhlaitã/Montanha sagrada é morada sagrada
Yayaituhlaitã yayaituhlaitã/Montanha sagrada é morada sagrada
Yayaituhlaitã yayaituhlaitã/Montanha sagrada é morada sagrada.

⁵⁹⁵ Orivaldo Halotesu, aldeia Novo Chefão, 26.06.2007. Entrevista.

⁵⁹⁶ Elias Kithãulhu, aldeia Novo Chefão, 26.06.2007. Entrevista.

Yayaituhlaitã yayaituhlaitã/Montanha sagrada é morada sagrada⁵⁹⁷.

Essa composição musical, por exemplo, é comumente cantada nas cerimônias de puberdade feminina, de alegria e de cura, numa espécie de convite-homenagem às pessoas invisíveis convocadas a participar, quando, entre os Nambiquara, cantam, dançam, bebem chicha de mandioca, cará, milho ou da fruta da época. Chicha e festas são indissociáveis. Os anfitriões preocupam-se em agradar convivas humanos e inumanos. É fundamental que todos se sintam alegres ao ouvir o repertório musical dos *wanintesu*, pois são cômicos de sua importância. Músicas também são repertórios da memória, pois ao cantarem rememoram situações que marcaram outras cerimônias, seja da menina-moça, seja de alegria, seja de cura. Costumam dizer que músicas podem deixá-los “apaixonados”, saudosos.

Eutímio Kithãulhu cantou outra cantiga das Montanhas Sagradas, explicando que apresenta um “[...] movimento mais pesado, quanto tem *atasu*, e que chama espírito da montanha”.

Wãxninda yautawãlã neyaxnãhã hã hã, hã.../Na Montanha sagrada que mora o pajé, não é?
Wãxninda yautawãlã neyaxnãhã hã, hã, hã.../Na Montanha sagrada que mora o pajé, não é?
Wãlakaxtai wãlakaxta wãinda yaunukatã nayaunukatai hã hã hã.../Montanha Sagrada, Montanha Sagrada da mulher-espírito, onde mora, onde mora, hã, hã, hã...⁵⁹⁸

A composição, aparentemente despretensiosa, indica que a Montanha Sagrada, também morada da mulher-espírito, pertence ao pajé, *wanintesu*. Numa intimidação melódica ao tão temido *atasu*, nome atribuído genericamente aos espíritos maus, esses versos, repeditos por incontáveis vezes, delimitam o espaço e clamam tanto pela força dos seres humanos, pajé, quanto dos seres sobrenaturais, a esposa-espírito.

Dentre as montanhas apontadas, é importante atribuir um destaque especial à *Yaitulensu*. No ano de 2006, Mané Manduca reuniu, sob a orientação do *wanintesu* Benjamin Kithãulhu, um grupo de mais de sessenta pessoas que almejou explorar, em

⁵⁹⁷ Jaime Halotesu, Cuiabá, 09.10.2007. Entrevista.

⁵⁹⁸ Eutímio Kithãulhu, Cuiabá, 09.10.2007. Entrevista.

caráter religioso, essa elevação montanhosa. Atento às suas previsões referentes à queda de raios no início da estação chuvosa, Benjamin Kithãulhu, preocupou-se em auxiliar novos *wanintesu* e em consolidar os poderes daqueles recentemente iniciados por ele. Mané Manduca explicou que Benjamin, que apresenta cansaço em virtude da idade avançada, precisava de companheiros nesse esforço descomunal com espíritos maléficos que não perdem a oportunidade de submeter a teste sua força.

Expedições às Montanhas Sagradas compostas por tão grande número de componentes são incomuns e nem mesmo a documentação pesquisada apresenta tal registro. Em geral, os *wanintesu* dirigem-se a essas elevações montanhosas para embeber-se de sabedoria e renovar seus poderes mágicos, buscar colares de fios de algodão, flauta nasal de pedra, sem orifícios (que podem, dependendo de quem a entoar, produzir som tal qual a de cabaça, com os três orifícios, um nasal e os demais digitais). Jaime Halotesu se lembra do tempo dos finados

[...] Saulo, irmão do Eládio, Vitorino, Sebastião, José, avô de meu pai, José Braço Seco, pai da Emília, José Preguiça, pai do Raimundo e Bacana. Esses povos sempre visitavam a Montanha Sagrada. Eles traziam sabedoria de dentro da Casa das Almas. Mas, o contato com os *kwajantisu*, os pajés não passam mais, não compartilham mais o conhecimento. Por isso, mudou para *Kalulutensu*⁵⁹⁹.

Os índios Nambiquara citados por Jaime Halotesu, todos falecidos, foram *wanintesu* Halotesu, Sawentesu e Kithãulhu que iam até as montanhas, a fim de embeber-se de sabedoria. Ao final do relato há uma explicação para a transferência dos seres míticos da Montanha Sagrada *Yaitulensu* para a *Kalulutensu*. O Halotesu atribuiu o abandono da Casa das Almas pelos espíritos aos *wanintesu*, visto que, após o contato com os não-indígenas deixaram de repassar para eles os saberes concernentes ao mundo espiritual. Com propósitos diferentes, a expedição à *Yaitulensu*, uma Montanha Sagrada ou Casa das Almas, movimentou aqueles dias de junho. Um Manduca recordou:

Tem cada lugar sagrado diferente. Na nossa região não existe caverna, existe grupo. Nesse ano, nós tínhamos programação de fazer festa de pajelança. Nós perdemos dois pajés muito importantes: Sebastião e

⁵⁹⁹ Jaime Halotesu, Cuiabá, 08.10.2007. Entrevista.

Lourenço. Perdemos seguido. Sebastião em março e 21 de abril, finado Lourenço. Eram pajés! Agora só Benjamin. Ele é especializado. Ele não agüenta porque sente saudades daqueles dois que morreram. Do Camararé até Aldeia Vinte, 30 quilômetros. Ele programou nos levar. Ele que agüenta os pajés dos Nambiquara. Ele quer testar primeiro na aldeia e depois vai testar, se vai escolher 3, 4, 5 para levar lá na gruta. Lá, ele falou, eu vou levar você e vou abrir a porta. Aquele que entrar e sair do grupo vai ser pajé e eu vou ficar muito feliz⁶⁰⁰.

A perda dos *wanintesu* do grupo Kithãulhu, Sebastião e Lourenço, deixou Benjamin bastante saudoso. Os integrantes da expedição, índios de várias aldeias, percorreram uma distância aproximada de 30 quilômetros, da Camararé, o ponto de encontro, até as proximidades da Aldeia Vinte, ao Norte da Terra Indígena Nambikwara. De lá, gentes de tantas idades, seguiram a pé, de bicicleta e de motocicleta em direção à Montanha Sagrada *Yaitulensu*. Benjamin Kithãulhu se prontificou a abrir a porta da “gruta” e verificar a possibilidade de outros tornarem-se *wanintesu*.

Eu não acreditei na expedição de *Yaitulensu*. Benjamin quase morreu na viagem. Não sei como ele agüentou. Ele estava muito doente. Quando chegamos em Camararé, ele ficou descansando. Ele resolveu acompanhar, mesmo sabendo que poderia morrer. Quando ele e eu estávamos voltando de *Kahulutensu*, pediu que todos fossem embora, menos eu. Eu levantei e andei pelo acampamento, enquanto ele conversava com as almas, com gestos. Os espíritos pediram a moto para Benjamin. As almas insistiram para que a moto ficasse lá e Benjamin ganhou das almas um beiju amarelo, por causa da farinha. Beiju como se fosse feito ontem e dividiu comigo o beiju. Depois, ele é que não precisaria ir para a cidade se tratar. E não é que aconteceu mesmo? Hoje ele está lá, animado. Aí que eu acreditei mais no trabalho dele⁶⁰¹.

A idade avançada e a saúde debilitada não impediram o *wanintesu* Benjamin Kithãulhu de cumprir os propósitos da expedição. Em contato com os espíritos, convenceu-os de não deixar a motocicleta naquele local. Depois, recebeu beiju fresco, de cor amarela e retornou à aldeia revigorado, animado. Mané Manduca, que se responsabilizou pela organização da viagem à Casa das Almas, assim escreveu:

No dia 04.06.2006, com uma grande quantidade de indígenas entre crianças e adultos no total de 62 (sessenta e duas) pessoas, mulheres e

⁶⁰⁰ Mané Manduca, Comodoro, 14.07.2005. Entrevista.

⁶⁰¹ Mané Manduca, Cuiabá, 23.03.2007. Entrevista.

homens. A viagem teve grande vantagem, que os participantes da pajelança, todos tiveram seu interesse próprio de conhecer a casa das almas Yaitulensu e ninguém se recusou a viajar. Todo mundo levantou de manhã, fez suas comidas tradicionais típicas, como mingau de polvilho, mingau de milho e carne de peixe, carne de tamanduá assada e alimentavam bem para seguir a viagem, com intenção de conquistar o poder mágico de ser o novo pajé. Nesta viagem para a casa das almas Yaitulensu não teve resultado esperado pela comunidade envolvida, por motivo que as almas da casa Yaitulensu mudaram para a outra casa chamada Kalulutensu⁶⁰².

Eutímio, que partiu da aldeia Jacaré, também, com sua família, integrou a expedição. Ele se lembrou das dificuldades do percurso:

Sáimos a pé, alguns de bicicleta. Sáimos da aldeia Jacaré. Sáimos cedo. Chegamos na cabeceira do Primavera, *Nulenekisu*. Pousamos lá. Ajuntamos todo mundo e pousamos lá. Ajuntou tudo. Só Mané de moto. Pessoal fala que não tem falha na música. Só pensamento de como seria a viagem. Cada um fez uma limpa ali e ficou. No outro dia, nós fomos cedo. Noutro dia todo mundo ajeitou e saímos cedo. Tomamos banho, passamos urucum. Duas horas de viagem, mais ou menos, porque vem carregado, bicicleta, abrindo picada. Estradinha de seringueiro fechou. Nós tivemos que levar facão. Tinha gente gritando de tudo que é lado para avisar onde estavam. Foi beirando o morro, morro, morro, morro. Ah! Vou limpar. As mulheres fizeram acampamento. A minha picadinha não deu certo. Nós voltamos onde mulherada passou. Mané levava água na moto. Água de lá não é grande, é fininha. Igarapezinho. Ele voltou, parece que duas vezes para buscar água. Mulherada não levou um montão de comida não. Levou um pouco, para agüentar. Base de três horas, juntou todo mundo. Foi só juntando, só mulherada grande: Débora, Evelina, Dorotéia, Érica, Eva, Carlinda, Naurinda. Fora a meninada. Tinha a Marciana no meio, Natália, Carem⁶⁰³.

Para o Manduca, o fato de tantas pessoas se reunirem para um mesmo fim, conhecer a Casa das Almas, significou um grande acontecimento. Entre os preparativos de tão importante empreita, mingau de polvilho e de milho, peixe e tamanduá moqueados foram preparados antecipadamente. Ao chegarem à montanha, a expectativa: quem conquistaria os poderes específicos de um *wanintesu*? Mas, Benjamin, ao entrar em contato com os espíritos moradores da Montanha Yaitulensu durante aquela primeira noite, quando todos

⁶⁰² MANDUCA, Mané. *Relatório de viagem para a casa das almas Yaitulensu e Kalulutensu*, jun., 2006, p. 1. Arquivo pessoal.

⁶⁰³ Eutímio Kithãulhu, Cuiabá, 09.10.2007. Entrevista.

cantavam sob sua maestria, tomou conhecimento de que seus habitantes sobrenaturais haviam se mudado para a Montanha Kalulutensu.

Ainda a trilhar os passos da escrita do professor Mané Manduca, as intenções de Benjamin não se consolidaram. No aproximar da Casa das Almas *Yaitulensu*, o experiente *wanintesu* certificou-se que ela estava vazia. Depois de pernoitarem em suas proximidades, os integrantes, desconsolados, retornaram à aldeia Camararé, ponto inicial da expedição:

Quem pegou essa informação que as almas mudaram foi o próprio pajé Benjamin Kithãulhu. Aí, tivemos que voltar para a aldeia Camararé para reiniciar tudo de novo. Essa primeira viagem para a Casa das Almas *Yaitulensu* durou sete dias de viagem e movimentos de pajelança⁶⁰⁴.

Dirigiram-se, então, à Aldeia Vinte, base da expedição, onde haviam deixado alguns víveres. Os que permaneceram na aldeia Camararé foram ao encontro deles.

Esses que vieram nos encontrar é que nos socorreram, encontraram conosco no meio da viagem, antes de chegar na Aldeia 20. O que mais ajudou na busca de alimentação na aldeia Camararé foi ajuda de uma moto XLR que estava prestando assistência para esta viagem. Se não tivesse esse veículo, tal da moto, nós íamos passar uma situação difícil de comida⁶⁰⁵.

No dia seguinte, 11 de junho, da Aldeia Vinte seguiram em direção à de Camararé. O chefe de Posto da FUNAI, o índio xinguano Loike Kalapalo, chegou de Toyota para buscá-los, em duas viagens, redistribuindo os sessenta e dois índios de volta às suas casas.

Na aldeia Camararé, no início da noite, foi realizada uma reunião para explicar o que havia ocorrido em *Yaitulensu* e decidir quando se dariam os novos preparativos para a expedição à *Kalulutensu*, a Casa das Almas, para onde foram os espíritos moradores de *Yaitulensu*. Na reunião, Mané Manduca informou “[...] que na Casa das Almas em *Yaitulensu* não tinha almas, pois, as almas mudaram de lugar, por isso não tivemos sucesso com a viagem. Então, precisamos fazer outra viagem para a Casa das Almas *Kululutensu* para adquirir os novos pajés”⁶⁰⁶. Reunidos no pátio da aldeia, comentaram os índios, por algum tempo, que os moradores sobrenaturais da *Yaitulensu*, em represália ao ser

⁶⁰⁴ MANDUCA, Mané. Idem, p. 1.

⁶⁰⁵ Idem, p. 2-3.

⁶⁰⁶ Idem, p. 2.

mitológico Homem Cera, habitante da montanha ao lado, foi o responsável pelo desaparecimento do rapaz Eval. Por isso, os espíritos tomaram a decisão de abandonar temporariamente aquela casa. A mando da Mulher Pequi, também um ser mítico, o Homem Cera indicou ao *wanintesu* Benjamin Kithãulhu o caminho que Eval retornaria.

Na manhã do dia 20 de junho, na aldeia Camararé, após os cuidados com a alimentação e adornos a serem utilizados no entorno da montanha *Kalulutensu*, os organizadores decidiram em reunião por a termo o que haviam planejado. Mané Manduca, em seu relatório, informou que

[...] o novo cacique Gerson Kithãulhu, em nome das outras lideranças, definiu que temos que preservar a nossa cultura, tradições, hábitos e respeitar a nossa regra de pajelança do povo Nambikuara do Cerrado [...] Com muita animação, as crianças, mulheres, rapaziada e os velhos conhecedores do lugar onde fica Kalulutensu, juntos seguimos a vargem por este dia.

No dia seguinte, 21 de junho, de manhã, conseguiram chegar à *Kalulutensu*, onde acamparam em suas proximidades. Depois de lá se estabelecerem, Benjamin, após sugerir a todos que deixassem suas roupas, pois os espíritos poderiam estranhar, pediu para as mulheres irem até a montanha, separadas dos homens. Distinguidos os grupos por sexo, solicitou que trouxessem qualquer coisa de lá: “Dorotéia achou teia, um monte desse e um monte de folha, tudo junto, de aranha. A outra, Débora, trouxe *takongataku*, uma flor amarela do cerrado. Veio outra, nada. A outra, Érica, também nada. Eva, também nada. A meninada? Pior!”⁶⁰⁷

Foi quando Benjamin escolheu quatro candidatos para irem àquela Casa das Almas. Dirigindo-se a eles, falou: “[...] um ou dois desses candidatos precisa adentrar na casa das almas para tomar posse de novos pajés e nas suas saídas em punho em suas mãos três carás: tradicionais do povo Nambikuara. Aquele que conseguir sacar cará das almas será o vencedor de novo pajé”⁶⁰⁸.

Os homens escolhidos por Benjamim saíram rumo à Montanha Sagrada *Kalulutensu*. Somente José Kithãulhu conseguiu dos espíritos três carás.

⁶⁰⁷ Eutímio Kithãulhu, Cuiabá, 09.10.2007. Entrevista.

⁶⁰⁸ MANDUCA, Mané. Idem, p. 3.

Por último veio José Baixo com os três carazinhos. José e Benjamin ficaram quietos, não falaram nada. Benjamin não falou nada. Sentaram, fumaram, tomaram alguma chicha, depois que vem contar história. José começou a contar. Benjamin não respondeu nada, só fumando, fazendo cigarro. Ele [José] deu o nome de algumas pessoas que ele encontrou lá. E tem essa comida, esse cará que ele achou. Parece que ele falou o nome de três pessoas, mas eu esqueci. Espírito da natureza é muito difícil. Mas, espírito ancestral é mais fácil de aparecer. Esses três que são donos da *kalulutensu*. É tudo homem. À noite, cantiga foi até de madrugada!⁶⁰⁹

José Baixo, ao retornar com os carás, relatou ao *wanintesu* o que havia ocorrido naquelas imediações. Trazer os tubérculos e nominar os espíritos que encontrou serviram de provas para corroborar sua posição de *wanintesu* e, conseqüentemente, a credibilidade de Benjamin e dos demais Nambiquara.

Eutímio lembrou que *Kalulutensu* tem segredo, desde tempos remotos. Nessa mesma noite houve cantoria, com novas cantigas em comemoração ao sucesso de José. Para Mané Manduca, em seu relatório, escreveu que “[...] a viagem e o trabalho de pajelança realizados através do Projeto de Fortalecimento da Cultura Nambikuara, deu-se no resultado positivo esperado pelo povo Nambikuara Halotesu, Kithãulhu, Manduca e Wakalitesu”. Os demais candidatos, Elias, Ezequiel e Samuel, mesmo não coletando carás da roça dos espíritos, fortaleceram seus poderes sobrenaturais. Benjamin Kithãulhu

[...] esclareceu para os participantes de pajelança que não é fácil de ser um pajé. Para ser um novo pajé, não depende de si mesmo, depende muito da avaliação corporal pela alma da natureza ou espírito de pessoa da sua família descendente. Que a vida política tradicional de um pajé tem sua técnica, sabedoria e conhecimento mágico invisível⁶¹⁰.

Mané Manduca concluiu que “[...] a vida de um pajé Nambikuara é muito complicada. Pois, o pajé pretende viver isolado dos trabalhos de roças ou das atividades que possam lhe prejudicar ou atrapalhar o cerimonial a ser realizado através das almas da natureza ou dos espíritos de uma pessoa que morreu”⁶¹¹.

Entendidas como outra forma de memória, as seculares Montanhas Sagradas dos Halotesu, Wakalitesu, Sawentesu, Kithãulhu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu só existem

⁶⁰⁹ Eutímio Kithãulhu. Idem.

⁶¹⁰ Idem, p. 5.

⁶¹¹ Idem.

como registros porque contem informações sobre as práticas cotidianas dos Nambiquara, numa ação temporal e espacial que lhes fornecem um processo de marcação, memorização e registro de vivências.

Capítulo IV

Wanintesu: um construtor do mundo Nambiquara

É segredo!

Deslindar os mistérios que envolvem a figura do *wanintesu* consiste, a todo o momento, uma tarefa extremamente árdua, porém cativante, pelos enigmas que envolve. Não pertencer à sociedade Nambiquara, condição que dificulta ao estrangeiro interessado em conhecer sua religiosidade e mitos, suas práticas, objetos e lugares, trouxe alguns problemas no que tange à obtenção de dados relevantes à temática desta pesquisa. Em meu último trabalho de campo, a fim de revisar um conjunto de informações etnográficas que ainda se encontrava pendente, foi lida aos índios grande parte deste estudo, impresso com este fim. À leitura foi associada uma série de questões que levariam a outras dimensões do saber *wanintesu*, cada vez mais envoltos em mistérios: – É segredo! Como usualmente falaram, em especial, Orivaldo Halotesu. Antes de responder a uma das perguntas, mostrou-se irritado, afirmando serem histórias muito perigosas. Adentrar o campo mítico-religioso, de estrita competência de um *wanintesu*, significa trazer ao mundo dos não-índigenas assuntos até então circunscritos à sua sociedade.

Falar de espíritos que habitam águas, montanhas e outros recônditos implica, também, estar em contato com eles. Em alguns momentos das entrevistas, os índios, *anunsu*, tiveram o cuidado de se expressar em voz baixa para não despertar os espíritos, pois poderiam entender tal atitude como uma provocação, um enfrentamento. “Esse muito perigoso!”, repetidas vezes exclamou Orivaldo em sua casa na aldeia Novo Chefão, diante de outros *wanintesu*.

De conformidade com os costumes dos Nambiquara, anteriores ao contato com os não-indígenas, *kwajantisu*, um homem pode acumular a liderança temporal e religiosa da aldeia. Lévi-Strauss observou em 1938, por ocasião em que esteve entre os Nambiquara da Chapada dos Parecis, que ao líder de uma aldeia cabia a incumbência temporal e religiosa. Ele descreveu que um “bando” Nambiquara “[...] tinha um chefe civil e um feiticeiro cuja atividade cotidiana em nada se distinguia da dos outros homens do grupo: caça, pesca, trabalhos artesanais”⁶¹². Assim, comumente, a conduta de um homem que liderava seu grupo e exercia também práticas curandeiras aos enfermos, assemelhava-se aos demais homens Nambiquara.

Orivaldo Halotesu, um *wanintesu* e líder de sua aldeia, participou ativamente da Escola Nambiquara, entre os anos de 1982 a 1988, período em que ministrou aulas de alfabetização em língua materna às crianças. Enteadado de Rondon Halotesu, o *wanintesu* mais velho dos Nambiquara do Cerrado, nasceu por volta do ano de 1955. De fala e temperamento fortes, por ser líder e morar às margens da rodovia BR-364 e da estrada vicinal que leva às demais aldeias, controla o entra-e-sai dos índios e visitantes não-indígenas, principalmente a equipe médico-hospitalar da FUNASA.

Imiscuir-se no saber mítico-religioso dos Nambiquara significou enfrentar dificuldades durante a coleta de dados. A preocupação dos Nambiquara em falar acerca do sobrenatural tem sentido. Entretanto, durante as entrevistas, atentaram em não colocar empecilhos prejudiciais ao término dos trabalhos de campo.

Na concepção cosmológica dos Nambiquara, os espaços, ao mesmo tempo temido e venerado, das águas, montanhas e seus arredores, além de serem inapropriados à caça, à coleta e à edificação de aldeias, são lugares proibidos aos curiosos e devem visitados somente quando há um propósito específico. Nesses casos, a presença do pajé, *wanintesu* é obrigatória. Os índios contaram que somente um *wanintesu* mais velho é possuidor do “poder do trovão”, sua potência de sua força destrutiva, pois pode lhe dar capacidade de controlar quaisquer intempéries da natureza, quando inavistáveis seres malfazejos moldam ao seu bel prazer, amedrontados raios, *ĩyūtēkalosu*, relâmpagos, *hahaisu*, chuvas

⁶¹² LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginard Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 195.

encarceradas em cinzentas nuvens, ventos e enxurradas intensas, *sêsu*. O trovão, *talinala*, segundo Mané Manduca e José Baixo, é um espírito ancestral ou da natureza, e pode ser

[...] leve, que faz barulho leve. Ele sai daqui e vai longe. É o espírito de algum da aldeia saindo e levando notícia para outra aldeia. Pode ser espírito de morto e de vivo. Tem o trovão bravo, que vem estourando. Alguém está com raiva. Vento bravo. O espírito está bravo. É espírito do morto e dos vivos e não tem nome específico para ele. Já o raio, *halaysu*, é espírito mau. Acaba com a pessoa. Se bater numa casa, ele estoura. É espírito de morto ou vivo. É homem relâmpago e só pensa destruir as coisas. O pajé dá conta de destruí-lo. Ele é o mesmo espírito da chuva de pedra⁶¹³.

Atualmente, o *wanintesu* encarrega-se de uma série de encargos que acabam por afastá-lo, de certa forma, daquelas realizadas pelos demais homens da aldeia. Para os índios, as súbitas e indesejáveis intempéries da natureza são praticadas por entidades espirituais, habitantes das águas, montanhas, campos, matas e, algumas delas, como dizem os índios, “[...] moram em todo lugar, no espaço. Como o vento, que está em toda parte”. Esses seres trazem elementos individualizadores e identificadores e difundem sua existência materializando-se em ações perversas aos vivos, aos mortos e, até mesmo, aos espíritos benévolos que povoam o espaço Nambiquara. Assim, no universo Nambiquara, os humanos se encontram em relação direta com os seres inumanos – ancestrais ou da natureza – e estes últimos, de índoles distintas: do bem e do mal. O papel intermediador do *wanintesu* entre o visível e o invisível, por conseguinte, interfere na constante luta pela sua sobrevivência e dos demais Nambiquara.

Essas entidades, muitas vezes, aparecem aos índios em forma de animais, e aqueles que não possuem o dom visionário são facilmente induzidos ao erro, por não conseguirem reconhecer a identidade espiritual que se encontra dissimulada naquela imagem. Por outro lado, com a mesma intensidade, os espíritos também podem de forma premeditada cruzar o caminho de homens, mulheres e crianças, na forma de diversos animais, pássaros ou insetos. Para os índios, espíritos maus fazem ruindades às pessoas, podendo deixá-las doente e, em determinados casos, levá-las à morte.

⁶¹³ Mané Manduca e José Baixo, Cuiabá, 22.03.2007. Entrevista.

Um índio está doente da doença do animal. Os pajés fazem sua pajelança e descobrem que a doença era do animal. Então, os pajés fizeram pajelança para curá-lo. Enquanto um pajé faz a cura, o outro fica concentrado no espírito bom. Em seguida, o outro continua a pajelança, até que o doente fique melhor⁶¹⁴.

Doenças, *itakatsu*, também são provenientes de animais. Uma pessoa pode contrair uma enfermidade idêntica àquela acometida em bichos. No momento em que se descobre sua proveniência, os *wanintesu*, numa ação coletiva, tentam eliminar o mal que acomete o doente. Animais e pessoas podem ser confundidos. Orivaldo Halotesu conta que há quatro anos não caça porque

[...] um dia, saí com minha bicicleta para caçar e no caminho, já longe da aldeia, um tatu-bola, aquele assim, redondinho [mostrou o formato com as mãos] cruzou meu caminho. Rápido, larguei a bicicleta e peguei a espingarda. Antes que pudesse matá-lo vi que o tatu-bola era um espírito de um rapaz. Ele, então, me pediu para não fazer isso porque ele estava perdido e só queria que eu mostrasse o caminho de volta para sua casa. Fiquei com pena dele e indiquei, assim com o braço, a direção que ele deveria seguir: para a Montanha Sagrada. O tatu-bola foi embora pelo caminho que eu mostrei⁶¹⁵.

Na ordem Nambiquara, cabe ao *wanintesu* reconhecer a identidade que cada um tem por detrás dessas imagens ilusórias e livrar-se de, por exemplo, caçar animais que representam espíritos ancestrais ou da natureza. Nas palavras de Orivaldo Halotesu e Benjamin Kithãulhu, “[...] são nossos parentes e pajé quase não caça, porque caça é gente”⁶¹⁶. Ainda sobre a forma humana que um animal pode tomar para si, a seguir, Elias Kithãulhu complementa:

É por isso que pessoa que é pajé é difícil trazer caça, porque é igual gente. Quando a pessoa é pajé, não encontra caça, é pessoa mesmo. Às vezes, parece filho dele mesmo, só para escapar. Quando começa virar pajé, difícil comer caça. Difícilmente encontra animal: cobra se transforma em gente para enganar pajé, mas, não faz isso a qualquer hora.

⁶¹⁴ Milton Halotesu, filho do finado Antonio Wakalitesu, Vilhena-RO, 28.05.2007. Entrevista.

⁶¹⁵ Orivaldo Halotesu, aldeia Novo Chefão, 27.06.2007. Entrevista.

⁶¹⁶ Orivaldo Halotesu e Benjamin Kithãulhu, aldeia Novo Chefão, 27.06.2007. Entrevista. Sobre a não distinção entre homens e animais, ver o estudo de DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. In: *Mana*, v. 4, n.1. Rio de Janeiro, abril de 1998.

Disse Mané Manduca que “[...] a pessoa que é pajé, quase não caça. Na verdade, ele é um animal. Ele se transforma em bicho para enganar pajé. Mas, cada animal pode se transformar em pessoa também”⁶¹⁷. Em outro momento desta pesquisa, Orivaldo Halotesu e Fuado Sawentesu informaram que uma moça, Roda Kithãulhu, que esteve duas vezes em Porto Velho, Rondônia, para tratamento de saúde quase morreu em consequência de uma caçada imprópria, proibida aos costumes dos índios. Como o caso da Kithãulhu foi diagnosticado com muito grave,

[...] Benjamin chamou pajé da Aroeira [grupo Nambiquara da Serra do Norte], Nambiquara [do Cerrado] e Manairisu [do Vale do Guaporé]. Quando chegou a noite, criança chorou. Caça é tudo sagrado. Nossa cultura não existe matar tamanduá, não pode tirar couro. Essa é cultura nossa. 10 de julho, à noite, quando eu estava lá, vários médicos de Porto Velho não descobriram doença. Médico de Vilhena mandou para aldeia tratar com remédio da aldeia. No outro dia, “Balanceador de Pedra”, *Tahlasawiwitahlosu*. Pedra não é pequenininha não. Balançou. Ele chegou, perguntou: – Vocês mataram tamanduá? – Matamos. – O que vocês fizeram com tamanduá? E você? Tirou couro? Vocês não podem matar tamanduá e tirar couro. Espírito do tamanduá está na barriga dele! Vocês têm que combater. Eu vou só ajudar. Pessoal do Camararé não está acreditando. Vou ficar aqui uma semana, até combater doença. Espírito “Balanceador de Pedra” disse para todo mundo ficar quieto. Unha dele vermelha; barriga dele cheia de sangue – pode arrancar, tem uma espada que parece raio, vira reflexo. Orivaldo viu espada, até criança. Quando levantou, igual raio. Benjamin arrancou, segundo eu. Mulher já estava morta. Pajé do Morcegal falou para esperar quinze minutos que vai voltar. FUNASA perdeu. Quem ganhou fomos nós!⁶¹⁸

Saber identificar quando a imagem de um animal é um disfarce utilizado tanto por forças benfeitoras quanto malfeitoras consiste também em uma das virtudes do pajé, *wanintesu*. Sobre os indígenas do baixo Oiapoque, Vidal informa que seres invisíveis podem tomar a

[...] forma exterior de animais e plantas e são vistas como gente apenas pelos pajés. Estes as descrevem como mulheres e homens muito bonitos, donos de belos paramentos, cantos e grafismos doados aos índios através dos pajés, os únicos capazes de lidar com os *Karuãna* [espíritos] e de

⁶¹⁷ Mané Manduca, Cuiabá, 07.12.2007. Entrevista.

⁶¹⁸ Orivaldo Halotesu, Fuado Sawentesu e Jonado Sabanê, Cuiabá, 03.06.2007. Entrevista.

transitar livremente entre os dois Mundos [Este Mundo e o Outro Mundo]⁶¹⁹.

Para os Nambiquara, os *wanintesu* são os únicos que possuem faculdades físicas e espirituais suficientes para encarar as adversidades advindas dos encontros inesperados com seres sobrenaturais que habitam as águas, as montanhas, os campos, as florestas e seus arredores. Nas elevações, os *wanintesu* conseguem adentrá-las, mesmo que desprovidas de qualquer abertura visível aos olhos dos demais índios, e conhecer seu interior, conversar com os moradores que podem ser espíritos ancestrais ou da natureza.

É extremamente temeroso que jovens *wanintesu* aproximem-se das Montanhas Sagradas desacompanhados de experientes curandeiros, por serem desconhecidos para aqueles moradores sobrenaturais. Somente aqueles com perícia e engenhosidade adquiridas com o exercício constante da prática religiosa devem entrar nesses espaços sagrados e negociar com os entes que residem nessas montanhas⁶²⁰. Com prontidão, encontram a saída e trazem consigo muitos ensinamentos, previsões para um tempo futuro que dizem respeito às possíveis intempéries na natureza que acometerão suas aldeias, ocasionadas pela ação maléfica de determinados espíritos, da abundância de alimentos no cerrado (espécies frutíferas, em especial). Contam os índios que:

Eram dois irmãos, já adultos. O mais velho deles, um *wanintesu*, ao saber do desaparecimento do irmão, percorreu grande parte do cerrado em sua busca. Já próximo às perigosas montanhas *Kwanekanuhakasu* e *Irakasu*, decidiu entrar em uma delas. Era um lugar de espíritos maus da natureza, onde tem música de queixada e muito periquito porque periquito come aquele barro do barreiro de porco. Lá, nessas montanhas, tem muito barreiro de porco. O *wanintesu*, já dentro da montanha, encontrou o irmão diferente. Foi transformado pelo diabo. Sua cara era de macaco quata, com presas enormes, pêlos nas costas e nos braços. O focinho dele ficou grande assim [indica o tamanho com as mãos]. É, ele foi transformado

⁶¹⁹ VIDAL, Lux Boelitz. *Povos indígenas do Baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo os saberes e a arte de viver*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007, p. 27.

⁶²⁰ Mané Manduca informou que um seringalista, de nome João Garcia, que percorreu as matas do rio Mutum, em 1963, “[...] era muito envolvido com Kithãulhu. Ele que sustentava os Nambiquara que trabalhavam para ele. Dava munição para os índios. Ele gostava de se envolver na pajelança dos Nambiquara. Ele queria ser pajé. Insistiu muito. Os Nambiquara levaram o João Garcia, que conseguiu entrar e sair da Montanha Sagrada”. Entrevista realizada em Cuiabá, em 12.10.2005. Eutímio Kithãulhu também se recorda do seringalista: “[...] barracão de João Garcia era da Linha [Telegráfica], era de João Garcia na beira do Primavera. Saiu do Primavera mais ou menos em 1952”. Relato coletado pelo Indigenista José Eduardo F. M. da Costa, Cuiabá, no dia 10.10.2007. Entrevista.

pelo satanás, igual filho do diabo! O *wanintesu* pediu desculpas ao irmão por não poder ajudá-lo e voltou sozinho para a aldeia. Está até hoje lá na montanha. Não sai mais de lá não!⁶²¹

O relato reflete o grau de perigo que uma Montanha Sagrada pode oferecer, principalmente quando se trata, segundo os índios, de uma morada de espíritos maus. Nem mesmo o *wanintesu* pôde salvar o irmão das malignidades dos entes inumanos, fazer com que retornasse sua aparência humana e voltasse à aldeia. Aqui fica inteligível que, ao analisar a preocupação de Orivaldo em relação às coisas sobrenaturais, os Nambiquara acreditam que Montanhas Sagradas e outros lugares podem expor pessoas às circunstâncias que prenunciam riscos e, até mesmo, a inoperância dos *wanintesu*.

Entre os Rikbaktsa, povo indígena Macro-jê do Norte do Mato Grosso, para ser um curandeiro, é preciso

[...] conhecer a ciência das substâncias, de suas combinações e de seus efeitos, da qual “venenos” (-*myrawy*) e “remédios” (-*huiwy*) são saberes diferentes, mas que a integram igualmente. Junto com isso está a capacidade de sonhar adequadamente, ver claro no sonho e sonhar, acima de tudo, sem que isto redunde em infortúnios para si. Tudo isso requer graus de relação com mortos/animais, mas que dependerão das habilidades de cada um. Entretanto, se um xamã fala com mortos isto significará que ele também possui a ciência das substâncias. Esta relação mais constante com seres metafísicos é, inclusive, parte do desenvolvimento daquela ciência, um modo de ampliar seu conhecimento e sua afetividade, pois saberá quem fez “feitiços” ou está a vingar-se e quais são os “remédios” adequados àquelas situações, estando estes “agentes” “vivos” ou “mortos”⁶²².

Nas crenças religiosas dos índios Nambiquara, um *wanintesu* deve também conhecer a substância dos vegetais, ter sonhos premonitórios, relacionar-se com seres sobrenaturais (ancestrais e da natureza). Estas virtudes o levarão, certamente, às Montanhas Sagradas, *walakatata*. Ele ainda conduzirá outros homens até lá, a fim de iniciá-los e/ou reafirmar sua condição visionária e curadora.

⁶²¹ Orivaldo Halotesu tem conhecimento desse fato porque Júlio Katukolosu, falecido há várias décadas, contou a Zezinho Wakalitesu e este lhe contou. Ele explicou que desconhecia essa história porque essa área não é de ocupação Halotesu. Vários índios, aldeia Novo Chefão, 27.06.2007. Entrevista.

⁶²² ATHILA, Adriana Romano. *Arriscando corpos: permeabilidade, alteridade e as formas da sociabilidade entre os Rikbaktsa (Macro-Jê) do sudoeste amazônico*. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, 2006, p. 233.

É muito grave conduzir pessoas ou grupos despreparados, inexperientes até as Montanhas Sagradas, especialmente quando se trata de um lugar de espíritos maus da natureza. O incidente ocorrido em *Kwanekanuhakasu* e *Irakasu*, montanhas que, conforme explicou Benjamin Kithãulhu, “não têm nome em português”, demonstrou o desagrado de Orivaldo em introduzir pessoas alheias ao universo indígena, ao conhecimento “das coisas de pajé”.

O estado de descontentamento de Orivaldo Halotesu tornou-se mais compreensível quando associado ao relato de Mané Manduca que fez referência aos perigos que os espíritos moradores de uma Montanha Sagrada podem proporcionar a um visitante curioso, despreparado para conhecer seu interior e alheio às regras que regem esse espaço.

A gruta é onde os pajés renovam sua magia. Eu nunca visitei. Eu só fui muito pequeno, sete ou oito anos de idade. É um morro alto, de 10 metros de altura, sei lá. É uma gruta, não tem buraco, não tem porta. Ela fica no meio do cerrado. Só quem consegue entrar é pajé. Ele consegue entrar e muito espírito mora lá dentro. Eu sou pajé novo, mas eu não sou reconhecido por aquele grupo. [...] Dizem que tem um lugarzinho para entrar. Se eu não tenho conhecido lá dentro, eu posso ser eliminado. O chefe que mora lá perto da gruta, ele fala: – acende a lâmpada aí. Na verdade, ele está falando para o peão dele acender o raio. Eu sou desconhecido, novo e eles não me conhecem. Quando ascende a lâmpada, ele estoura você! Agora, se tem conhecido lá dentro, algum que chama você de neto, parente, ele aceita você. Na montanha, lá dentro, tem muita massa de pequi. Lá, eles têm muito pequi. Ele fornece para você e não pode comer bastante, senão morre lá dentro, porque ultrapassou a quantidade de comer. Tem que comer pouco⁶²³.

O relato de Mané Manduca, ao adentrar a Montanha Sagrada, lugar de grande perigo, demonstra a necessidade de se conhecer certas normas de condutas. Aquele que pretende adentrar esse espaço necessitará ser reconhecido, ainda do lado de fora, pelos entes que habitam seu interior. Desconhecidos que almejam conhecê-la, poderão ser atingidos por um raio atirado pelo “chefe” da montanha. Ao contrário, na medida em que pode ser identificado, logo será chamado por um termo de parentesco. Durante as refeições lá servidas, deverá comer pouco.

⁶²³ Mané Manduca, Comodoro-MT, 14.07.2005. Entrevista.

Nesse mesmo momento, sobre os perigos que envolvem uma Montanha Sagrada, Mané Manduca disse que, em decorrência de atitudes inapropriadas de algumas crianças que jogaram pedras e bateram na suposta porta desses tipos de elevações, “[...] o cachorrinho de Elias desapareceu. Foram muitas pessoas, Eutímio, muita mulherada, cachorrinho. Quando eles encontraram o morro, cachorrinho sumiu. Molecada jogou pedra, fez bagunça. O espírito não gostou e escondeu o cachorro. Nunca mais apareceu”⁶²⁴.

Naquele momento, Orivaldo Halotesu recusou-se em participar dos trabalhos de campo, não respondendo às perguntas. Essa atitude não correspondeu à dinâmica das entrevistas anteriores, duas delas em Cuiabá na companhia do líder da aldeia Branca, Fuado Sawentesu, e de outras ocasiões na aldeia Novo Chefão. Ao demonstrar os perigos advindos das ações maléficas dos espíritos maus, os demais presentes – entre eles encontravam-se os *wanintesu* José Baixo, Ezequiel, Elias e Samuel, todos Kithãulhu – permaneceram calados no decorrer de toda a sua exposição. Depois, Jair, Ezequiel e Elias conversaram muito com ele e convenceram-no da importância de aprofundar mais a pesquisa, até mesmo porque seria uma oportunidade dos mais jovens ouvirem histórias que não poderiam se perder com o tempo, com a morte dos velhos. Significaria os “segredos” indo com eles.

Nessas horas, minha relação com Orivaldo não se diferenciou tanto daquela do tempo em que vivi na aldeia, quando dividíamos as atividades docentes da escola. Orivaldo via-me como uma pessoa que transitava em espaços que eram de sua pertença. Um homem *wanintesu* e líder de aldeia é a indicação de que traz em si um grandioso conjunto de saberes imprescindíveis à prática desses importantes ofícios. Para ele, eu disputava parte, mesmo que ínfima, dos conhecimentos que deveriam ficar alheios aos *kwajantisu*, a todos aqueles que não são índios. Nesse embate, o fato da escrita ser algo corriqueiro no mundo dos não-índigenas, o que não acontece com a mesma intensidade na vida diária de Orivaldo Halotesu, o episódio colocou-o em posição desprivilegiada e isso, certamente, abalou nossa relação. Era a oralidade versus a escrita.

Na aldeia, após Orivaldo Halotesu externar suas impressões a respeito das coisas sagradas dos Nambiquara, a sensação foi a de que seu discurso apresentou-se de caráter

⁶²⁴ Idem.

peremptório, quando o silêncio se intrometeu entre os presentes. Jair Halotesu, responsável pela aldeia Mutum, foi aquele que mais falou a Orivaldo. Expôs a todos suas impressões em relação ao que pensava de meus interesses de pesquisa, quando, repentinamente, Orivaldo, com tom de voz mais brando, declarou que “[...] para falar de ‘história de pajé’ preciso da presença de Benjamin Kithãulhu em minha casa, para que eu possa ajudar”. E mais: que durante os trabalhos na aldeia, fariam sessões noturnas de canto a suplicar a interferência sobrenatural para que esta pesquisa tivesse sucesso.

Nessa primeira noite insone, após as declarações intimidativas de Orivaldo Halotesu, na solidão da rede que, por estar com as cordas centrais ruídas, duas paredes laterais ergueram-se, a proporcionar o único lugar privado naquela aldeia. E sobre esse leito balouçante, a ouvir o canto solitário de Renato, *Kukina*, filho de Lourenço Kithãulhu, o Homem Algodão, que, no contra-claro do interior da casa, fez com que sua voz, semelhante a de seu pai, fosse mais distinguida do que seus contornos. Hoje, esta cena leva-me à Viveiros de Castro, entre os Araweté. Ele narra que

[...] durante o dia “nada acontecia”... Toda noite, porém, eu ouvia emergir do silêncio um vozear alto e solitário, ora exaltado, ora melancólico, mas sempre austero e solene. Eram os homens, os xamãs cantando até atingir um patamar de altura e intensidade que se mantinha para ir lentamente decaindo às primeiras luzes da aurora. Custava-me a crer que aquelas vozes solenes tivessem qualquer coisa que fosse com os homens “diurnos”, alegres, debochados, pedinchões⁶²⁵.

O “vozear alto e solene” de Renato trouxe a saudade de seu pai, Lourenço, que incentivou a temática deste estudo. Idéias, frases soltas foram anotadas no caderno de campo, naquele momento, com a escrita a desobedecer a mão, quase sem memória, a imaginar que a proposta de trabalho planejada dias antes da viagem havia ido por água abaixo. Suspirei sonora e profundamente de alívio por ter a situação inicial se revertido.

No dia seguinte, ao crepúsculo matutino, a casa despertou em alvoroço, a saudar a presença de Benjamin. E como a notícia de que ele passaria alguns dias ali na aldeia Novo Chefão se espargiu rapidamente, outros *wanintesu* chegaram acompanhados de suas

⁶²⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: ANPOCS; Jorge Zahar, p. 50-51.

famílias: Reginaldo Sawentesu, os Halotesu Zezinho, Tereza Evelina, sua esposa-curandeira, *wanintakalos*.

Benjamin Kithãulhu, pessoa muito magra, de baixa estatura, olhos miúdos e com raros cabelos brancos, tinha conhecimento de que passaria vários dias naquela aldeia e, nem por isso, trouxe em suas mãos mudas de roupas: vestia uma calça *jeans*, blusa de inverno vermelha e sandálias *Havaianas*, bastante desgastadas pelo tempo de uso. Nasceu por volta do ano de 1950, na localidade denominada *Watekosu* onde, na década de 1960, se instalou João Bonito⁶²⁶, seringueiro de Marco da Luz⁶²⁷, nas matas do rio Nambiquara, próximas à aldeia Campos Novos. É um homem extremamente silencioso e pelo que me lembro, só conheci um Nambiquara que falasse tão pouco quanto ele: Eládio Kithãulhu, líder da aldeia Camararé. No caso de Benjamin, sua pouca fala dá a impressão de que é para preservar sua energia para as sessões noturnas de cura, já que é um cantor cheio de tenor. Ao cantar, sua voz parece não pertencer aquele corpo franzino, aparentemente tão frágil. É afamado por memorizar o maior repertório musical, com muitas de suas próprias composições, além de ser um exímio intérprete de seus ancestrais *wanintesu* e dos espíritos benévolos da natureza. Mané Manduca informa que Benjamin chega a “[...] cantar 350 músicas por noite. E que, às vezes, fica quase uma hora com a mesma música”⁶²⁸. Parece difícil que em uma única noite um *wanintesu* possa entoar tantas composições quanto indicadas. Mas, ao expressar os dotes de Benjamin com uma quantidade dessa natureza, Mané Manduca exalta, de conformidade com sua cultura, o tamanho da proeza de Benjamin em relação ao número de cantos que o *wanintesu* pode memorizar.

Orivaldo estava radiante com a vinda do *wanintesu* e comprometeu-se com as honras da casa. Por várias vezes, com exibível orgulho, disse que “[...] em nove anos, desde a abertura da aldeia Novo Chefão, era a primeira vez que Benjamin o visitava e que

⁶²⁶ Segundo Eutímio Kithãulhu, João Bonito, seringueiro de Marco da Luz, era “[...] mestiço de índio Paresi com branco”. Entretanto, o índio Paresi, Vivi Ozezoki, morador da aldeia Três Lagoas, localizada na Terra Indígena Juininha, afirmou que o seringueiro era “[...] índio Paresi puro, mas que saiu da aldeia muito jovem”. Informações coletadas pelo Indigenista José Eduardo F. M. da Costa, nas aldeias Novo Chefão e Três Lagoas, em 25 e 26.07.2007, respectivamente.

⁶²⁷ Para saber mais sobre o seringalista Marcos da Luz, consultar LUZ, Ayres da. *Pioneiros da Amazônia: biografia do sertanista “Marcos da Luz”*. Cuiabá, 1982, páginas não numeradas (Datilog.). Ver também COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. *Senhores da memória: uma história do Nambiquara do cerrado*. Cuiabá: UNICEN Publicações, 2002 (Coleção Tibanaré, Vol. 3).

⁶²⁸ Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

precisava tratá-lo muito bem; que ele não deveria passar fome, nem frio”. O clima era de festa; todos estavam felizes com a presença de Benjamin.

Numa ocasião, ao receber em minha casa em Cuiabá a visita de Mané Manduca e Eládio, líder Kithãulhu, o telefone tocou. Era uma ligação a cobrar da aldeia Camararé, vinda de um telefone móvel que chamou pelo Manduca. Ao retornar à entrevista, contou sua conversa com Benjamin Kithãulhu: “[...] ele sabe que a gente está estudando sobre pajé e os espíritos dos Nambiquara. Disse-me que eu estou autorizado a contar as histórias que você precisa saber para fazer o seu trabalho. Está tudo autorizado! Eu não preciso ficar mais preocupado”. E, em tom de alívio, após suspirar, concluiu: “agora estou despreocupado”⁶²⁹.

Abrir as frestas do mundo sagrado sem a anuência dos *wanintesu* é tão perigoso quanto não estar preparado para adentrar, ou mesmo rondar, os campos que circulam as Montanhas Sagradas. Os Nambiquara acreditam que os espíritos maléficos podem zangar-se e sair em vingança, saindo em perseguição aqueles que contam ou que estão a escutar. No ano 2000, o *wanintesu* Lourenço Kithãulhu, por exemplo, recusou-se a desenhar alguns seres sobrenaturais por temer sua força maligna.

Também por intermédio de Mané Manduca, fui novamente surpreendida por Benjamin quando me agraciou com um nome em língua Nambiquara: *Halukitakalosu*, inspirado em uma mulher-espírito que reside na Montanha Sagrada *Yaitulensu*. O fato de ser presenteada com um nome indígena dessa dimensão indicou que havia sido autorizada a saber “coisas de pajé”. A confiança que os Nambiquara atribuem aos estrangeiros dá-se aos poucos. Entretanto, não significa que será permitido a eles o trânsito em quaisquer espaços. Há um cuidado extremo em resguardar dos *kwajantisu* os espaços sagrados.

Por ocasião da visita de Benjamin Kithãulhu na aldeia Novo Chefão, Orivaldo também se responsabilizou pelas atividades que ocorreriam durante a presença do convidado especial: estipulou os horários dos estudos sobre as “coisas do pajé”, das refeições e do descanso. Diferentemente de Benjamin, que observou em silêncio a afluências das pessoas, o anfitrião não parou de falar. Esteve eufórico, *kāikalijalosu*, com a

⁶²⁹ Idem.

presença de tantos visitantes *wanintesu*, mais seus familiares (em uma das noites, oito *wanintesu* participaram da sessão de canto).

Como previsto, essa programação não foi cumprida. No primeiro dia, não discorremos sobre as “coisas do pajé” e lugares sagrados, pois todo o movimento da casa voltou-se para a hospedagem de Benjamin. Antes mesmo de sua chegada, houve fartura de comida, quando às refeições foram servidos feijão orelha cozido, chicha e beiju assado de mandioca preparados por Madalena e Carlinda, sua mãe. Lorianana, filha dos donos da casa, com seu bebê preso à tipóia, cozinhou paneladas de arroz com macarrão quebradiço, às vezes com carne de frango ou gado que, depois de cozidos, formavam uma pasta.

A tarde foi destinada aos estudos, após o almoço e sono de Benjamin, com a presença dos demais *wanintesu* e alguns jovens. Enquanto isso, as mulheres preocuparam-se em preparar uma grande quantidade de alimento a ser oferecida no transcorrer da sessão de cura. Com relação à pesquisa, devagar e com calma comecei pelas perguntas elaboradas no decorrer da última leitura de todo o trabalho já realizado antes da viagem para a aldeia, conduzindo a outras informações, a outros “segredos” que nem mesmo haviam sido imaginados. Dessa forma se procedeu o desenrolar do trabalho de campo que finalizou a etapa de registro dos dados. Incansavelmente, com muito entusiasmo, todos os presentes foram de uma competência marcante à revisão das informações etnográficas coletadas anteriormente, bem como ao acréscimo de outras, tão inesperadas para mim. Ao final de cada resposta atribuída às minhas questões, Orivaldo, perguntava: – “O que você quer saber mais?”

Ao anoitecer, sentado no chão, timidamente, Benjamim iniciou o canto, a chamar os demais *wanintesu* e seus familiares. Sob sua maestria, as vozes dos *wanintesu* recém-chegados juntaram-se as dos demais: Orivaldo, Samuel, Elias, Ezequiel e José Baixo, que estavam à espera de Benjamin, desde o dia anterior. Uma forma de cânone compôs-se quando vozes femininas e masculinas acompanharam as dos *wanintesu*.

A convite de Elias Kithãulhu me acomodei no pequeno círculo central da sessão, entre ele e Benjamin, lugar que até então nunca havia sido concedido a mim. Aquela sensação que havia me importunado anteriormente, marcada pelos ponteiros sequenciais e quantitativos já de um passado, foi diluída pela dimensão do instante oportuno, qualitativo,

“uma prática do tempo”, no dizer de Certeau⁶³⁰. Este foi, com certeza, o melhor instante daqueles dias, quando essa impressão incorporou-se aos elementos individuais envolvidos naquela dinâmica da noite. A inquietação do ambiente, proveniente da reação inicial de Orivaldo desfez-se ainda mais quando a noção de um tempo é caracterizada não apenas pela existência individual, mas pela coletividade. Aquele momento oportuno, em especial, não existiu somente diante dos propósitos desta pesquisa; ele foi pensado, articulado e construído por todos, numa junção de temporalidades diferenciadas. Como

[...] seria a noção de tempo, se puséssemos de lado os procedimentos pelos quais o dividimos, o medimos, o exprimimos através de marcas objetivas, um tempo que não seria uma sucessão de anos, meses, semanas, dias e horas! Seria algo mais ou menos impensável. Só podemos conceber o tempo se nele distinguirmos momentos diferentes. Ora, qual é a origem dessa diferenciação? Certamente os estados de consciência que já experimentamos podem reproduzir-se em nós, na mesma ordem em que se desenrolaram primitivamente; e, assim, porções de nosso passado voltam a nos ser presentes, embora distinguindo-se espontaneamente do presente⁶³¹.

Com a permissão dos *wanintesu* ali presentes para participar da cerimônia, senti de forma mais intensa e emocionante todo o desenrolar do ritual do que em todas as outras cerimônias que havia participado. Essas sessões sempre se iniciam ao crepúsculo vespertino e finalizam no dia seguinte, aos primeiros raios de sol, porque “[...] pajelança de Nambiquara é a noite toda. Depende se é de animação ou de doente. Pajelança não pode parar meia-noite, *kanxatanxũnenala*. Se parar é sinal que [alguma] pessoa faleceu. Tem que começar as seis/sete da noite até o amanhã. Até pajelança de animação é assim”⁶³².

Por estarem àquelas noites muito frias, todas as cerimônias ocorreram no interior da casa. A luz tênue do luar cheio, a “Lua Redonda”, como denominam, decididamente adentrou pelas frestas das tábuas das paredes e associou-se à claridade oscilante dos tições de uma fogueira que aquecia o ambiente, agraciando-o com matizes surpreendentes. Pontos incandescentes e em movimento dos cigarros dos homens e a fumaça de suas

⁶³⁰ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. 8. ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 157.

⁶³¹ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. XVI-XVII (Coleção Tópicos).

⁶³² Mané Manduca, Comodoro-MT, 14.07.2005. Entrevista.

baforadas que, ao encontrar a luz de prata que invadiu a ambiência, esculpiu no ar formas e densidades múltiplas, semelhantes à sinuosidade excessiva, mas que lhe compete a graça, do rococó, a complementar a decoração daquela paisagem, a iluminar brandamente os corpos ali presentes. Essa pintura impressionista, de contornos embaçados, unificou-se à sonoridade do repertório memorioso de Benjamin Kithãulhu. Esse ambiente foi embalado em suas composições musicais, a imaginar estar entre espíritos benevolentes, de naturezas variadas, personagens já conhecidas das narrativas mitológicas.

Códigos identitários

Conhecer as práticas que conferem à figura de um *wanintesu* Nambiquara sempre esteve presente nos interesses investigativos desta pesquisa. No tempo em que residi entre os índios me comprometi com outros temas que também muito me interessaram, como o levantamento dos itens que compõem sua cultura material (quando foram estudados e desenhados quase uma centena deles) e do uso de plantas medicinais, este em menor escala.

É quase impossível, para um estrangeiro recém-chegado a uma aldeia Nambiquara, reconhecer entre os demais homens a figura do pajé, *wanintesu*, principalmente fora das sessões de cura. As leituras anteriores à minha chegada forneceram-me pouquíssimas informações sobre o curandeiro, seus instrumentos e suas práticas de cura correspondentes às técnicas fitoterapêuticas associadas a uma imbricada concepção de mundo, estas construídas diante o contato com os espíritos dos mortos e os sobrenaturais.

É certo que Roquette-Pinto ofertou importantes dados sobre as enfermidades acometidas pelos grupos Nambiquara que visitou e, até mesmo, alguns procedimentos adotados no tratamento para debelá-las. Contudo, não percorreu as trilhas misteriosas do mundo mítico-religioso que permeiam o restabelecimento da saúde adotado pelos índios. A segunda edição de Rondônia, publicada em 1919, de formato avantajado (as posteriores foram reduzidas à metade, praticamente), presenteou ao leitor com pranchas em papel *couchet*, com belíssimos desenhos de alguns artefatos Paresi e Nambiquara que, a princípio, em relação aos últimos, pareciam ser apanágio do *wanintesu*. Na aldeia, ao avistar jovens e

adultos exibindo tais adereços, é perceptível notar não ser necessariamente seu uso limitado ao status identitário do curandeiro.

Lévi-Strauss, em *Tristes Trópicos*, ao reservar uma parte específica aos “Homens, mulheres, chefes”, enumerou qualidades e funções que o sexo masculino necessita acumular para que possa exercer a posição de líder, *wakxēnyahlosu*, por mais efêmera que essa liderança possa ser. Contudo, não esclareceu quem vem a ser a figura do *wanintesu*, a fim de auxiliar interessados nessa tarefa de reconhecimento⁶³³. Após evidenciar as inúmeras atribuições que um homem deve desempenhar para estar à frente de seu grupo, afirmou que as mesmas podem conduzi-lo às práticas de cura⁶³⁴.

O *wanintesu*, no início do mundo, de acordo com a narrativa mítica, não existia entre os grupos Nambiquara da Chapada dos Parecis. Segundo o mito, um dia, na aldeia, quando um menino adoeceu seriamente, deixando seus pais e demais familiares em extrema tristeza, um fato estranho ocorreu, mas que trouxe a todos muita esperança para a cura das doenças. Em aflição, seu pai, líder de seu grupo aldeão, sem saber o que fazer, deixou a casa e palmilhou, sem sentido, trilhas que usualmente serviam à caça. Já afastado do círculo da aldeia, ele avistou uma montanha muito grande.

[...] Como ele era pajé, sem saber, ele avistou uma casa. A alma saiu da casa e chamou o pajé. A alma já sabia que o filho estava doente. Dentro da casa, muitas almas. O dono da casa falou para o pajé pegar remédio e dar um banho na criança. O pajé acatou a palavra da alma e voltou para casa, depois de pegar as raízes. Orientou a mulher dele para preparar o remédio, conforme havia sido orientado. Seu filho foi tratado com raízes indicadas pelas almas e ficou muito feliz. Lembrou da casa das almas e construiu uma casa. Nambiquara tem três tipos de casa: metade, redonda

⁶³³ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. 3. reimp. Tradução Rosa Freira D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 288-299. David Price, no final da década de 1960, ao chegar às terras Nambiquara do alto Sararé, no Vale do Guaporé, registrou sua trajetória para identificar a figura do líder da aldeia. Após um missionário que lá residia apresentar o índio Tito como tal, não conseguiu diferenciar suas atitudes cotidianas dos demais homens da sua aldeia. Ver PRICE, David. Nambiquara leadership. In: *American ethnologist society*, n. 8 (4), nov., 1981, p. 686-708.

⁶³⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. Idem. Somente mais tarde, ao pesquisar no Museu do Índio da FUNAI, no Rio de Janeiro, tive acesso aos estudos de Lévi-Strauss que fornecem alguns dados adicionais sobre as práticas de cura entre os Nambiquara, a saber: The Nambicwara. STEWARD, Julien H. (Ed.). In: *Handbook of South American Indians*. The tropical forest tribes, v. 3. Washington: United States Government Printing Office, 1948, p. 361-369 e La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Nouvelle Série. Tome XXXVII. Paris: Musée de L’Homme, 1948, p. 1-131. Também, do mesmo autor, O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 193-213 (Biblioteca Tempo Universitário, 7).

e cumprida. Ele viu os vários tipos de casa e fez a redonda, igual àquela que ele entrou. Depois que a criança ficou boa, ele chamou a comunidade, numa tardezinha, numa reunião, para mostrar seu poder de pajé. Fincou espadinha, *halokisu*, no meio do círculo para que todos ficassem em volta dela. – “Enquanto vou à minha casa, vocês vão ouvir, por alguns minutos, o som da flauta nasal. Não vai ter ninguém tocando. O som vai sair pela espadinha. Vamos ver quem vai avistar a flauta nasal que está tocando.” [Mané Manduca imitou o som da flauta]. Ninguém conseguiu. Demorou um pouco, ele voltou e perguntou: – “Vocês ouviram?” – “Ouvimos. Foi um som muito apaixonado que deixou a gente triste.” – “O instrumento está aqui, junto da espadinha.” E o pajé foi lá e pegou a flauta e mostrou a todos. Pediu que cada um tentasse tocar a flauta, mas ninguém conseguiu. Quando o pajé fez pajelança, ninguém enxergou o espírito, só ouviram a voz do espírito que está dentro do pajé. Só ouviram conversa, não conseguiram enxergar. Esse pajé considerou que a oca é a casa da memória, onde tem muita história⁶³⁵.

A narrativa acima explica a iniciação de um homem à condição de líder espiritual que, inesperadamente, diante de um mundo até então desconhecido, adquiriu a experiência visionária que o levou à cura de doenças. Ao analisar a explanação de Mané Manduca, percebe-se que a mesma está dividida em três momentos, todos intimamente ligados à casa-montanha – dentro, fora e novamente dentro desse espaço. Primeiramente, em seu interior, dá-se o despertar de ser diferente dos demais homens, na medida em que passa a ter o dom visionário. Logo ao distanciar-se da aldeia, distingue uma imensa casa, de onde sai um espírito, que já tem conhecimento do estado de seu filho, para recebê-lo e conduzi-lo ao seu interior. Nesse espaço repleto de almas, mantém contato com o dono da casa que lhe confere ensinamentos destinados ao reconhecimento, composição e preparo de fármacos.

O segundo momento do mito ocorre do lado externo da casa-montanha, na aldeia, quando o pai do menino se reconhece como *wanintesu*, pois até então nem ele mesmo se entendia como tal. Diante de seu povo, a fim de comprovar seus novos atributos, dá mostras de ter se transformado: é possuidor de objetos conhecidos por todos, entretanto, por ser diferente dos outros homens, torna-se capaz de atribuir aos mesmos outros fins – a espada e a flauta nasal⁶³⁶. Ao passar a dispor de força e autoridade, para consolidar de vez

⁶³⁵ Mané Manduca, Cuiabá, 23.03.2007. Entrevista.

⁶³⁶ Alguns grupos Nambiquara relacionam a flauta nasal, *tatãusu*, ao pequi ou ao ciclo anual das chuvas. Conforme Fiorini, os grupos Nambiquara do rio Sararé associam este instrumento musical à guerra. Consultar FIORINI, Marcelo. *Terra Indígena Paukilihrahjusu ou Piscina*. Laudo antropológico e relatório de identificação de delimitação. FUNAI. Brasília, 2002, p. 80. Sobre a flauta nasal, consultar as seguintes obras: AYTAL, Desidério. La flûte nasale des indiens Nambikuara. In: *Cahiers de musiques traditionnelles* 2.

sua posição recém adquirida, chama todos à provocação quando o ritmo da flauta nasal é ouvido bem próximo à espada. Contudo, mesmo a escutar um som apaixonado, os presentes, por não serem dotados da faculdade de visão sobrenatural, são incapazes de enxergar a flauta nasal, que parece achar-se lado a lado da espada, deixada propositalmente pelo *wanintesu*. Por último, o relato mítico relaciona a casa-montanha ao reservatório da memória Nambiquara, logo que o homem se transformou em um *wanintesu*. A meu ver, onde ocorre a culminância da narrativa porque se estabelece aparentemente uma incisura entre dois mundos, o visível, que representa as práticas da vida cotidiana, e o invisível, que aclara e presta informações ao inexplicável, com a leitura e intervenção do *wanintesu*. Para os Nambiquara, a casa-montanha, *indsu*, é a Montanha Sagrada, a morada dos seres ancestrais e sobrenaturais, estes classificados em benfeitores e malfeitores. Ao ser convidado pelo espírito a adentrar na casa-montanha foi-lhe dada não somente a oportunidade de conhecer uma vida interna (e que não por isso está além daquela que ele já integrava), mas também lhe possibilitou, pelo ato da observação, memorizar os detalhes interiores daquele espaço e de seu ambiente e, assim, ser possível transpô-los para o lado externo, a vida cotidiana, que passará a refletir aquele mundo invisível e fazer com que todos acreditem firmemente em sua existência.

Joana Miller informa que entre os Mamaindê, grupo Nambiquara da Terra Indígena Vale do Guaporé,

[...] a iniciação xamânica como um tipo de morte. Ao andar sozinho na floresta, o futuro xamã leva uma surra de borduna dos espíritos dos mortos (*munnadu*) e desmaia (/do-/, morrer). Algumas pessoas dizem que os espíritos dos mortos também podem atingi-lo com flechas. Nesse

Instrumental. Genève, Georg. Ateliers d'ethnomusicologie/AIMP, 1989, p. 133-149. CAMÊU, Elza. *Introdução ao estudo da música indígena brasileira*. Conselho Federal de Cultura. Departamento de Assuntos Culturais. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1977, p. 250. PAIVA, Orlando Marques de. *O Museu Paulista da Universidade de São Paulo*. São Paulo: Banco Safra, 1984, p. 118-119. COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. *Nambiquara do Cerrado: cultura material*. Cuiabá: Artíndia/FUNAI/Museu Rondon/UFMT. Registrado no Escritório de Direitos Autorais da Fundação Biblioteca Nacional, Secretaria de Cultura da Presidência da República. Rio de Janeiro, 1993, p. 122-125 (Digitado).

momento, ele recebe desses espíritos vários enfeites e objetos ‘mágicos’ (*wanin was^{ain}’du*)⁶³⁷.

No que se refere aos poderes temporal e espiritual que incidem sobre uma mesma pessoa, de conformidade aos saberes transmitidos de geração em geração, Orivaldo Halotesu explicou que

[...] antigamente, uma pessoa era cacique e pajé. Tudo junto! Forte mesmo! Depois, bem depois, os padres do CIMI [Conselho Indigenista Missionário] que moravam junto com Nambiquara, dividiram o poder de pajé e o poder de cacique da aldeia. Ficou separado: um para ser pajé, outro para ser chefe da aldeia⁶³⁸.

E acrescentou com vaidade: “Eu não! Eu sou igual antigo: sou pajé e sou chefe da minha aldeia!”⁶³⁹

Atualmente, identificar um curandeiro pelo reconhecimento de um líder Nambiquara não é mais um caminho seguro, pois muitos *wanintesu* transmitiram seus poderes temporais aos homens mais novos, principalmente aqueles que são conhecedores da escrita dos *kwajantisu* e de seus modos de viver. Lévi-Strauss aponta para essa questão, ao verificar que,

[...] com mais freqüência, o poder temporal e o poder espiritual são divididos entre dois indivíduos. A esse respeito, os Nambiquara diferem de seus vizinhos do Noroeste, os Tupi-Cavaíba, para os quais o chefe é também um xamã dado aos sonhos premonitórios, às visões, aos transe e aos desdobramentos⁶⁴⁰.

Por longo tempo, mesmo sem formar uma idéia das características mais ostentosas do *wanintesu*, portanto, impressões visuais mais facilmente identificáveis, sabia que estavam ali, diante de mim, mas ainda imperceptíveis, muitas vezes, a negligenciar tantos detalhes. Era preciso dispor de um “paradigma indiciário”, nos termos de Ginzburg, fundamentado na observação do particular, do pormenor, tão revelador àquilo que carecia

⁶³⁷ MILLER, Joana. *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2007, p. 186.

⁶³⁸ Orivaldo Halotesu, aldeia Novo Chefão, 06.07.2007. Entrevista.

⁶³⁹ Orivaldo Halotesu, aldeia Novo Chefão, 06.2007. Entrevista.

⁶⁴⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Tradução de Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 294.

ser investigado.⁶⁴¹ Naqueles primeiros tempos na aldeia, incapaz de ler essas pistas mudas, minha impaciência em esperar a sequência dos dias para que pudesse discernir a figura do *wanintesu* dentre os demais homens fez-me ir até ao Indigenista e à Atendente de Enfermagem que moravam na aldeia há alguns anos.

A oportunidade de participar de uma sessão de cura me conduziu, finalmente, à identificação que tanto desejei. Após os nomes de vários *wanintesu* serem a mim revelados e as aldeias onde moravam (alguns, na época de minha chegada aos Nambiquara, ainda desconhecidos para mim), passei a observar suas práticas cotidianas, a fim de que minhas dúvidas fossem pouco a pouco dirimidas. Inicialmente pensei em deparar-me com atitudes ímpares, enigmáticas, muito distintas daquelas verificadas no dia a dia dos demais homens. Mas, ao contrário, em minha concepção inicial, todos desempenhavam atividades semelhantes, voltadas à subsistência do grupo e, de modo geral, à vida comunitária.

Àquela época, para além do círculo da aldeia, os homens saíam regularmente para caçar, logo de manhãzinha ou ao entardecer, a depender da espécie animal. Para a pesca, mesmo que praticada em menor escala, chegavam os índios em grupos pequenos e instalavam-se em cabanas provisórias, de formato semi-esférico e cobertas com lona plástica preta, a substituir as palhas de guariroba. As famílias, incluindo animais domésticos, principalmente o cachorro, instalavam-se próximas às margens dos córregos de águas cristalinas, todos com suas nascentes na Chapada dos Parecis, afluentes dos rios Juína, *Sisūnjausu*, e Doze de Outubro, *Walukatuyausu*, formadores dos Juruena-Tapajós, que alimentam uma das maiores bacias hidrográficas do país, a Amazônica.

A coleta de frutos, insetos e tubérculos, representados por uma rica variedade de espécies⁶⁴², o trabalho agrícola, distinguido pela escolha do terreno, derrubada, queima e plantio⁶⁴³, preenchiam horas e horas do dia a dia dos homens, acompanhados, na maior

⁶⁴¹ GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. Tradução de Federico Carotti. 3. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143-179.

⁶⁴² Desde que cheguei às terras dos Nambiquara, realizo um levantamento das frutas nativas (com designação em língua indígena, portuguesa e, quando possível, em termos científicos), suas respectivas épocas de amadurecimento e vegetação, juntamente com aqueles insetos que integram sua dieta alimentar.

⁶⁴³ Conforme dados fornecidos por Orivaldo Halotesu, associados aos coletados em campo, a técnica da coivara adotada pelos Nambiquara dá-se quando, na roça à qual se ateou fogo, restos de ramagens não atingidos pela queimada e que se juntam para serem incinerados para limpar o terreno e adubá-lo com as cinzas. Fuado acresceu que as cinzas provenientes desta queima são especiais para o plantio de sementes. Orivaldo Halotesu e Fuado Sawentesu, Cuiabá, 06.2007. Entrevista.

parte das vezes, por suas famílias. Também a atividade artesanal, que ainda impregna todas as esferas da vida indígena – disposição espacial da aldeia, casa, arco e flechas, cesto-cargueiro, vestimenta de buriti, adornos labiais e de cabeça e objetos de caráter ritual – desenvolvida no pátio individual, à frente da casa, ou mesmo em seu interior, ocupa grande parte do tempo masculino. Câmaras furadas, rodas e aros amassados, cilindros tortos, freios e pedais desencapados eram facilmente solucionados pelos habilidosos proprietários de bicicletas, adquiridas com a venda de barras de borracha e aposentadoria dos índios, que aproveitavam a luz do dia para executar reparos necessários.

No período reservado ao descanso, *ihalatenxi*-, a vida social e familiar emoldura-se, quase sempre, num clima harmonioso, envolta em risos, brincadeiras e jogos de sedução. Durante as longas caminhadas destinadas à atividade coletora, na estiagem, Lévi-Strauss já havia observado que

[...] nas horas mais quentes o acampamento fica mudo, os habitantes, silenciosos ou adormecidos, aproveitam a sombra precária dos abrigos. O resto do tempo, as ocupações prosseguem entre conversações animadas. Quase sempre alegres e risonhos, os indígenas trocam gracejos, e às vezes também, com gestos que não deixam dúvidas, propósitos obscenos ou asquerosos, saudados por grandes gargalhadas⁶⁴⁴.

É possível verificar que a felicidade Nambiquara coexiste na consciência de mais um dia vivido, em que, principalmente, a escassez do alimento havia sido vencida ou, muitas vezes, suportada. Era revelador testemunhar aquelas cenas da vida diária, não apenas por causar grande estranhamento, mas porque alguns de meus valores transmutavam-se, sofriam deslocamentos, enquanto outros submergiam em areias movediças. Ao mesmo tempo em que me cobriam de um sentimento melancólico, também me proporcionavam novos paradigmas para a família que eu ali constituía. O ânimo de desvencilhar-me de vários apetrechos “civilizados”, materiais e imateriais, invadiu meus desejos e o futuro fundiu-se ao presente.

Mas, o próprio jeito de ser Nambiquara mostra que *kwajantisu* são muito diferentes. E foi nesse cotidiano que tentei identificar a figura do *wanintesu*, numa tarefa nada fácil,

⁶⁴⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: SCHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 332.

dentre os tantos homens que moravam na aldeia Sapezal, diante as práticas diárias, a não ser pela intervenção dos funcionários da FUNAI, o Indigenista José Eduardo e a Atendente de Enfermagem Maria Nalva. Jamais conseguiria sair pela aldeia a lançar-lhes perguntas das quais não estivessem em um contexto vivenciado. Minha timidez e discrição, no que diz respeito aos modos de viver desses índios, não permitiriam tal atitude. Praticamente no primeiro ano entre os Nambiquara, o que apreendi proveio das leituras de *Rondônia e Tristes Trópicos*, somadas às informações do pessoal da FUNAI, às minhas observações de campo e, mais tarde, àquilo que espontaneamente os índios passaram a me contar.

Lourenço Kithãulhu, o Homem Algodão, à época morador da aldeia Sapezal, foi o primeiro *wanintesu* que passei a reconhecê-lo como tal. Eufórica, nos dias em que se seguiram à descoberta, tentei diferenciar suas atitudes dos outros homens, mas que em nada me auxiliou. Bem depois, somente na primeira sessão de cura que participei, é que pude diferenciar, pelo conjunto de práticas levadas a efeito por Lourenço, a figura do *wanintesu* diante os demais Nambiquara. Esperava, contudo, nessas reuniões noturnas, encontrá-lo ricamente paramentado com atavios que lhes atribuíssem um status diferenciado: vestimenta de fibras de buriti salpicadas de vermelho proveniente do urucum, narigueira emplumada⁶⁴⁵ e colares vistosos. Entretanto, raríssimas vezes Lourenço podia ser visto a exhibir tal indumentária. Na grande maioria dos rituais de cura presidida por ele, com a cabeleira emaranhada, envolta na cinza noturna e na poeira do dia e, por isso, deixando-a grossa e sem qualquer balanço, calçava sandálias de dedos com o solado fino, consumido pelo tempo, e vestia apenas um short desbotado.

Ao seu término, sempre ao crepúsculo matinal, Lourenço rebuscava um cobertor e, depois de atizar a fogueira que havia ardido na noite, forrava o chão e adormecia durante o dia, até que chegasse o momento para, novamente, assumir a liderança da cerimônia. Até

⁶⁴⁵ A narigueira emplumada, com aproximadamente 30 cm de comprimento, consiste em um adorno de penas composto por “[...] uma pena caudal negra, de ponta branca, de mutum (*Mitu mitu*), encaستada num rolete de taquara que penetra no orifício aberto no septo nasal. O ponto de junção da pena com suporte é circundado por uma roseta de plumas vermelhas, da região uropígea do tucano (*Rhamphastus* sp.), atadas com um fio de algodão, em espiral, que se prolonga sobre a haste, seguindo-se um traçado em preto e branco, formando desenhos decorativos”. RIBEIRO, Berta G. Bases para uma classificação dos adornos plumários dos índios do Brasil. In: *Separata de Arquivos do Museu Nacional*. V. XLIII. Rio de Janeiro: Oficina Gráfica da Universidade do Brasil, 1957, p. 89. Consultar também ROQUETTE-PINTO, Edgard. *Rondônia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919, p. 257, especialmente o texto das páginas 248 e 249 e um belíssimo desenho entre as páginas 246 e 247, de autoria ilegível.

o total restabelecimento do enfermo ou que conseguisse diagnosticar o mal que o acometia e, ainda, identificar a erva para complementar a cura, vários dias se passavam e a ausência de Lourenço nos trabalhos da aldeia se repetia por vários dias.

O complexo de incumbências atribuído ao ofício de um *wanintesu* impossibilita-o de ter uma vida mais regrada, no sentido de ter disponibilidade para as práticas de subsistência, em especial, aquelas direcionadas à agricultura, quando são as próprias estações do ano que determinam o mês apropriado. Passar da época de derrubar parte da floresta, ou da queimada, ou do plantio significa permanecer um ano sem os alimentos provenientes daquela roça nova. E, não raro, os *wanintesu* estão sujeitos a perderem os meses propícios para a execução dessas atividades. Muitas vezes, a depender da quantidade cultivada, uma roça velha não dura mais do que um ano de produção.

Para que possam usufruir os vegetais comumente cultiváveis, resta-lhes, então, uma alternativa: a de compartilhar da roça de outros, em especial de seus cunhados e demais familiares ou por ter participado de uma das etapas do trabalho agrícola ou pelos presentes que, de modo costumeiro, recebe tanto do enfermo, quanto de seus parentes. Um Nambiquara jamais pode negar comida a outrem. Na cultura dos índios, a avareza é considerada uma das mais graves faltas que se pode cometer. Portanto, em sua fogueira nunca faltará a chicha de mandioca, milho, cará, araruta. No que diz respeito ao trabalho, principalmente o agrícola, torna-se pouco freqüente a presença do *wanintesu*. A exceção existe ao se tratar, em especial, de Estevão Sawentesu que, além da derrubada, queima e plantio, coopera, em todas essas etapas, com Fuado, casado com Eunice e Sofia, suas duas irmãs.

A ausência do *wanintesu* na execução das atividades de subsistência também pode se dar por terem a incumbência de efetuar visitas constantes às demais aldeias, quando são chamados a prestar assistência aos doentes, quando ocorre o desaparecimento repentino de alguém ou outra situação irregular.

Além de premunir-se e aos demais Nambiquara de diversas situações, outras atribuições cabíveis aos *wanintesu* distinguem-no dos outros membros da sua sociedade. Possuem poder visionário, estabelecem relações com os espíritos dos mortos e da natureza (de quem aprende novos remédios, quando benfeitores), falam com animais, transportam

objetos mágicos em seu corpo, sabem colocar ou desfazer feitiços e fazem retornar a alma que tenha se retirado do corpo dos enfermos.

Depois de, pouco a pouco, conhecer os códigos identitários do *wanintesu*, tive acesso ao estudo de Paul David Price intitulado *Nambiquara Society*, sua tese de doutoramento. Estranhei, especialmente, as observações referentes aos dados biográficos que o antropólogo oferece sobre Lourenço Kithãulhu, à época com aproximadamente trinta anos e residindo na aldeia Serra Azul. A imagem que construiu do índio trouxe um teor subjetivo e, até mesmo, distorcido, ao descrever que ele

[...] fora treinado pelos jesuítas, falava um português fluente, podia ler e escrever com razoável facilidade e mesmo somar e subtrair. Ele não era inteiramente feliz como Nambiquara, mas não era bem aceito pelos brasileiros locais, que se inclinavam a ter preconceitos contra índios. Ele queria muito agir como negociador cultural para sua gente, mas eles não o aceitavam como líder devido à maneira agressiva na qual tentava confirmar sua autoridade. [...] Ele, algumas vezes, escondia crenças tradicionais das quais se envergonhava e as substituíria por suas próprias racionalizações, e ocasionalmente ele apenas mentia sem razão aparente⁶⁴⁶.

Para que se possa questionar suas afirmações, é importante reportar-se à “circularidade cultural”, idéia expressa por Ginzburg, em que Lourenço foi enleado, de maneira muito mais evidente do que naqueles índios que não passaram pela experiência em deixar suas aldeias para estudar na cidade, a fim de receber ensinamentos religiosos dos jesuítas e, depois, ao retornar, dos missionários protestantes. Também, alguns dados etnográficos devem ser levados em consideração, a fim de contextualizar certas afirmações elaboradas por Price.

⁶⁴⁶ No original, lê-se: “[...] had been trained by the Jesuits, spoke fluent Portuguese, could read and write with reasonable facility, and could even add and subtract. He was not entirely happy as a Nambiquara, but he was not well accepted by local Brazilians, who tend to be rather prejudiced against Indians. He wanted very much to act as a cultural broker for his people, but they would not accept him as a leader because of the aggressive manner in which he tried to assert his authority. [...] He sometimes concealed traditional beliefs of which he was ashamed, and substituted his own rationalizations; and occasionally he would just lie, with no apparent reason”. PRICE, Paul David. *Nambiquara society*. Thesis (For the degree of Doctor of Philosophy). Department of Anthropology, Faculty of the Division of the Social Sciences. University of Chicago, 1972, p. 317 (Tradução livre realizada por Leila Beigler).

Na sociedade Nambiquara, o homem, para sentir-se feliz, necessita de uma mulher e, com ela, constituir uma família. Darcy Ribeiro, ao estudar os Urubu-kaapor, localizados em partes dos estados do Pará e Maranhão, afirma que as mulheres

[...] uma posição elevada. Aparentemente a mulher é, aqui também, a “besta de carga” de que tanto falam os observadores apressados. Mas não há nada disso. As atribuições femininas são muitas e trabalhosas. Elas também envelhecem mais rapidamente que os homens, o que só se ode dever a um maior desgaste de energias, mas isso não significa que elas sejam consideradas, em absoluto, como seres inferiores. [...] aqui nenhum homem poderia viver sem mulher, são de tal modo divididas entre os sexos as tarefas diárias, desde as ligadas à subsistência até as cerimoniais. Um homem solteiro ou separado, sem uma mulher ao menos para servi-lo, se veria em situação embaraçosa. A recíproca é igualmente verdadeira⁶⁴⁷.

As mulheres apreciam seus homens por lhes proporcionarem produtos da roça e, com certa frequência, carne de animais de caça em abundância para enriquecer sua dieta alimentar, além de alguns poucos bens industrializados. Diferentemente dos dias atuais, na época dos estudos de Price, final da década de 1960 e início da de 1970, a tralha doméstica do mundo dos não-indígenas presente na vida Nambiquara era inexpressiva. Compunha-se de fósforos, panelas de alumínio, cobertores, tecidos destinado às mulheres para a confecção de seus vestidos, linhas, agulhas, poucas roupas masculinas, como calções e camisetas. O bem maior que alguns possuíam era a “chumbeira”, espingarda utilizada para a caça de animais e pássaros, comumente adquirida com recursos da FUNAI.

O Nambiquara daquela época não precisava dispor de muito dinheiro para comprar “coisas de branco”, como costumam denominar os objetos industrializados. Nos dias de hoje, na aldeia, é visível que à tralha doméstica dos índios incorporaram-se utensílios e implementos de fabricação industrial, desde a caixa de fósforos até a televisão⁶⁴⁸ e

⁶⁴⁷ RIBEIRO, Darcy. *Diários índios: os Urubu-kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 242.

⁶⁴⁸ Atualmente, há dois aparelhos de televisão entre os Nambiquara do cerrado: um na aldeia de Orivaldo Kithãulhu, Novo Chefão, e outro na de Fuado, Branca. A televisão da aldeia Novo Chefão é controlada pelo líder e foi adquirida com recursos provenientes de sua aposentadoria. Seu funcionamento é autorizado somente à noite, quando dá início ao noticiário, momento em que aproveitam para recarregar seus aparelhos telefônicos móveis. Presenciei em uma noite que Orivaldo, resmungando, desligou repentinamente o aparelho antes do término do programa televisivo, ao alegar aos presentes que não fazia bem assistir a tantas cenas de violência urbana. A aldeia recebe uma cota mensal da FUNASA para o funcionamento do motorizador. Contudo, freqüentemente extrapola a quantia determinada pelo órgão, já que a utilizam para outros fins, além da iluminação de uma das casas. A televisão de Fuado, presenteada pela família do missionário que

aparelhos telefônicos móveis. Eles só começaram a se beneficiar dos recursos provenientes do FUNRURAL na década de 1980, quando a FUNAI responsabilizou-se em providenciar a documentação necessária. Assim, à época de Price, os índios adquiriam determinados bens manufaturados pela intervenção esporádica do dinheiro obtido pela comercialização de artefatos.

O início da década de 1960 e o decorrer da de 1970 foram marcados pela chegada maciça dos agentes de contato, interessados em ocupar grandes extensões de terra, entendidas como improdutivas, para a implantação de empreendimentos agropecuários. Portanto, foram tempos marcados por muitas incertezas decorrentes da demarcação da Reserva Nambikwara e da transferência dos Halotesu para as terras localizadas na margem esquerda do rio Juína. Antes da regularização fundiária de seu território, Lourenço, ao defender sua irmã, vitimou um peão da Gleba Continental, cuja sede situava-se nas proximidades da atual aldeia Central. Foi capturado, amarrado e, por pouco, não foi justificado se não conseguisse fugir, devido à ajuda furtiva de outro empregado, com o qual mantinha relações e que acreditou em sua inocência. Lourenço foi levado para a missão do Utiariti com a incumbência de preparar-se para ser líder e essa era, até certo ponto, a expectativa de seu grupo.

Lourenço ocupava-se de outros pensamentos, de outras questões que, certamente, deixavam-no preocupado. Assim, tentar entender porque, na visão de Price, ele “não era inteiramente feliz como Nambiquara” torna-se compreensível. Pode-se ser “inteiramente feliz” ao perceber-se vestido com o manto de preconceitos que caía sob sua cabeça e ombros, bem como na de seu povo e que foi, até mesmo, reconhecido pelo próprio antropólogo? Essa indumentária recaía apenas sob Lourenço? E, em que medida a “circularidade cultural” ou a “bricolagem” de culturas, somando a fatos e informações incorporadas ao seu universo pode ter trazido “misturas explosivas”? Não será por essa questão que, conforme a afirmativa de Price, “às vezes escondia crenças tradicionais das quais se envergonhava”? Será que, ao “mentir freqüentemente”, Lourenço não edificava barreiras, a fim de impedir o ingresso de Price em seu mundo? Será que não via o antropólogo como um concorrente? São questões que pesquisas devem analisar.

reside em sua aldeia, não funciona por falta de energia elétrica. Seus moradores aguardam ansiosos pelo motor-gerador prometido pela FUNASA.

Lourenço Kithãulhu falava “duro”, no linguajar Nambiquara. Precisava sim reafirmar sua autoridade. Ao deixar a aldeia, ainda rapaz, para estudar com padres jesuítas, em Diamantino, Mato Grosso, perdeu parte do vínculo com os demais índios, distanciando-se temporariamente dos códigos identitários que regem sua sociedade. Somente ao retornar casou-se e depois de incorporar-se à vida e às atividades que delimitam o ser, o distinguir masculino, reconquistar seu lugar, é que se tornou um *wanintesu*, sob os cuidados *Kukina*, seu pai. Não conheci *Kukina*, que também foi um *wanintesu*. Quando cheguei à aldeia Sapezal, em setembro de 1982, encontrei Alice, sua mãe, morando na casa de Lourenço e Anita Sawentesu e seus filhos: a mais velha, já falecida e à época casada com Ezequiel Kithãulhu, os meninos Renato, Ademir, Milton. Três anos depois, nasceu Célio, o caçula da família.

Na plêiade de *wanintesu*, não aponto nenhum deles como pessoas que demonstram com espontaneidade seu estado de espírito, sua felicidade. A maioria é reservada, de pouca fala e não faz questão de ser vista como líder espiritual de seu grupo. Quanto à maneira “dura” de falar, penso estar associada ao temperamento de cada um e não à sua condição religiosa. Contudo, muitos dos *wanintesu* expressam-se de forma áspera, como é o caso de Orivaldo, Elias, Ezequiel, Estevão, Samuel e o próprio finado Lourenço.

Em fevereiro de 2005, durante os trabalhos de campo na aldeia Novo Chefão, os índios comentaram sobre a força das vozes dos homens mais velhos. Referiam-se a uma prática tradicional de disputa e demonstração de autoridade e energia de caráter. Entre os mais idosos, não necessariamente *wanintesu*, realiza-se um “duelo de vozes”. Cada um, segurando seus arcos e flechas em uma das mãos, paralelos ao chão, frente a frente, a uma distância aproximada de seis a sete metros, iniciam um diálogo em tom extremamente agressivo, que pode ser caracterizado por uma cobrança ou mesmo repugnância à determinada atitude que o adversário tenha cometido. O “discurso”, *terakisã*, como os índios costumam se referir a esse ato, um diálogo cerimonial, direciona-se à solução de problemas comuns, semelhante a um colóquio dramático, ora de defesa, ora de impugnação. Zeca Wakalitesu, em fevereiro de 2006, explicou que um “discurso” pode iniciar-se no momento em que um homem chega em visita à aldeia de outrem. Próximo a casa, inicia o duelo com uma provocação, num formidável enfrentamento, a fim de deixar seu adversário bastante irritado e, assim, fazê-lo sair de sua casa para enfrentá-lo no pátio

da aldeia, a vista de todos. Os demais moradores da aldeia deixam seus afazeres para participarem como expectadores e, ao término do duelo de vozes, apontarem o vencedor, na figura daquele que pôde provar possuir a melhor maestria retórica ao versar sobre coisas do passado.

Lévi-Strauss também fez menção a essa prática de combate no nível do discurso. Descreveu um encontro, no cerrado, entre dois grupos distintos, quando, primeiramente, as mulheres e crianças presentes se afastaram e deixaram os homens se confrontarem. Num discurso formal, queixaram-se de ofensas passadas, mas garantiram uma paz momentânea. Depois disso, as mulheres e as crianças juntaram-se aos demais e acamparam neste mesmo lugar. À noite, durante o canto e a dança, o ritual retornou quando ambos os grupos empregaram com constância expressões de hostilidade. Contudo, ao amanhecer, a calma havia se restabelecido entre os índios que passaram o dia trocando fios de algodão, cera, resina, conchas, fumo, penas, taquara, espinhos de ouriço, cerâmica, bem como outros bens pessoais⁶⁴⁹.

Price afirmou que

[...] cuando el encuentro sucede em uma aldeã propiamente dicha, los visitantes que generalmente representan tan sólo uma parte de los habitantes de la aldea de origen, siendo así numéricamente inferiores a la población del lugar visitado, tienen mucho cuidado para no provocar hostilidades. A pesar de esto, em el momento de la llegada, mujeres y niños se quedan afuera esperando a que los líderes intercambien sus discursos formales. Durante su permanencia los visitantes se alojan con los parientes más próximos que tienen em la aldea⁶⁵⁰.

Mané Manduca explicou que o discurso, *terakisã*, é

[...] uma disputa de linguagem entre os velhos para ver se a pessoa tem conhecimento das histórias antigas. O dono da casa responde depois que o outro acabar de discursar. Ele tem que saber convencer o visitante. Pode

⁶⁴⁹ Ver LÉVI-STRAUSS, Claude. La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Nouvelle Série. Tome XXXVII. Paris: Musée de L'Homme, 1948, p. 91 a 93. Price também faz menção a esta passagem. Consultar Price, Paul David. Comercio y aculturación entre los Nambicuara. Antropología social y económica. In: *América Indígena*, v. XXXVII, n. 1, 1977, p. 126.

⁶⁵⁰ PRICE, Price. Comercio y aculturación entre los Nambicuara. Antropología social y económica. In: *América Indígena*, v. XXXVII, n. 1, 1977, p. 126.

entrar no ponto negativo do outro. É só uma vez. Depois, volta ao normal. Senta, conversa. O vencedor tira sarro do outro⁶⁵¹.

Estevão Sawentesu e Lídio Halotesu enfrentaram-se no pátio da aldeia Sapezal, em 2005. Lídio, o mais velho, iniciou o diálogo, provocando seu companheiro. Segurou seu arco e flecha e, aos berros, insultou Estevão com longas frases. Enquanto isso, Estevão encontrava-se um pouco afastado, apenas a escutar. Assim que Lídio interrompeu sua fala, Estevão aproximou-se e deu início à réplica. Com a voz estridente, falou um pouco menos que o Halotesu. Ao final, os espectadores deram vitória a Lídio, ainda que achassem que não venceria, por ter idade elevada para tal tipo de atividade.

Price, por último, afirmou que Lourenço “ocasionalmente mentia sem nenhuma razão aparente”, denotando não perceber que o discurso do índio é um lugar de conflito, de confronto de idéias e aspirações, em que o contexto cultural exerce uma função no entendimento dos signos que são elaborados, capazes de retratar as diversas formas de significação do “real”. O discurso é um “duelo de vozes”, situado em distintas posições da arena, do pátio da aldeia. Nesse sentido, torna-se importante observar “[...] a importância de quem fala, o que fala e quando fala, que constituem o próprio desenho das práticas de poder. [...] Em outros termos, a fala, ao instituir planos, projetos, determinações, estabelece campos de representação que consubstanciam a própria prática do poder”⁶⁵².

Entretanto, o antropólogo norte-americano percebeu que Lourenço “queria muito agir como negociador cultural para sua gente”, relacionando-se, também, com os não-índigenas e, até mesmo, com ele próprio que, naquela época, ocupava o cargo na FUNAI como Coordenador do Projeto Nambikwara. Essa sua posição lhe atribuiu poderes de articular-se com agentes da sociedade não indígena e com os próprios índios, ao coordenar atividades agrícolas, de saúde e educação, quando presenteou com ferramentas, providenciou a troca de artesanato por munição e outros produtos manufaturados de interesse dos índios. Price disputou, evidentemente, espaço político de interesse do Lourenço.

⁶⁵¹ Mané Manduca, Cuiabá, 22.03.2007. Entrevista.

⁶⁵² MONTENEGRO, Antonio Torres. *História oral e memória: a cultura popular revisitada*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2001, p. 41 (Caminhos da História).

Esse fato remete ao relato de Luiz de Castro Faria (1913-2004). Em entrevista em seu apartamento em Niterói, Rio de Janeiro, em abril de 2001, contou episódios da expedição à Serra do Norte⁶⁵³, em Mato Grosso, ocorrida em 1938 e chefiada por Claude Lévi-Strauss⁶⁵⁴. Dentre as recordações referentes à expedição, reportou-se a uma passagem de Lévi-Strauss entre os Nambiquara e, especialmente, com o índio Júlio Katukolosu, seu informante. O etnólogo francês costumava presentear os índios, especialmente com miçangas, muito apreciadas, em troca de artefatos Nambiquara. Com zelo, anotava os nomes dos índios e seus pedidos. Ao retornar à aldeia com os objetos solicitados, lia a relação de objetos e os distribuía aos seus respectivos donos. Em uma das vezes, Katukolosu pegou o papel das mãos de Lévi-Strauss e, ao encenar uma leitura⁶⁵⁵, chamou pelo índio e apresentou-o, aleatoriamente, com um ou outro objeto que supunha ser do seu interesse. Esse ato demonstra que Júlio Katukolosu percebeu que Lévi-Strauss passou a desempenhar uma das funções de um líder Nambiquara, ao distribuir presentes ao seu povo. Possivelmente, Lourenço Kithãulhu identificou nas ações de Price uma subtração da sua liderança.

⁶⁵³ Para saber mais sobre a expedição à Serra do Norte, consultar FARIA, Luiz de Castro. *Um outro olhar: diário da expedição à Serra do Norte*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2001; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Dossiê Claude Lévi-Strauss. Coleções e expedições vigiadas: os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil*. São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 1998, p. 113-161; LÉVI-STRAUSS, Claude. Nambikwara. In: *Tristes Trópicos*. Portugal: Edições 70, 1979, p. 241-314. CARVALHO, Carlos Gomes de. Lévi-Strauss: um francês descobre os Tristes Trópicos e cria uma nova ciência (1935-1938). In: *Viagens ao extremo oeste: desbravadores, aventureiros e cientistas nos caminhos de Mato Grosso*. Cuiabá: VerdePantanal, 2005, p. 371-406.

⁶⁵⁴ Agradeço a gentileza da antropóloga Heloisa Maria Bertol Domingues, do Museu de Astronomia e Ciências Afins, localizado no bairro de São Cristóvão, Rio de Janeiro, em agendar e conduzir-me até à residência de Luiz de Castro Faria para a realização dessa entrevista.

⁶⁵⁵ Essa cena encontra-se registrada na obra citada de Luiz de Castro Faria, à página 83, com a legenda *Lévi-Strauss realiza trocas com o Capitão Júlio*. A fotografia traz, no primeiro plano, Lévi-Strauss, usando chapéu do tipo safári, próximo a um feixe de arcos e flechas e, em segundo plano, Júlio Katukolosu, de cigarro na boca, “lendo” o papel, rodeado por um casal de índios; ao fundo, vê-se uma casa Nambiquara. Severiano Godogredo d’Albuquerque, funcionário do SPI que trabalhou junto aos Nambiquara, informou a Cândido Mariano da Silva Rondon que um índio Nambiquara “[...] enquanto eu escrevia estas palavras, ele parou atrás de mim e observou mui atentamente o que estava fazendo e vendo a madeirinha desenhava uma trilha de tinta, me pediu o lápis e, logo ao haver traçado uma linha tortuosa, se mostrou satisfeito como se ele também tivesse escrito algo. Ele regalou-se com lápis e papel, que recebeu com prazer especial, rascunhando constantemente o papel. PRICE, David. La pacificación de les nambiquara. In: *América Indígena*. México: Instituto Indigenista Anteramericano, v. XLIII, n. 3, Jul.-Sep., 1983, p. 609-610. Também presenciei fato semelhante, ao anotar os pedidos dos índios quando, em viagem a Vilhena, Rondônia, Maria Velha, uma mulher Nambiquara de idade elevada, pediu-me um papel e um lápis e “escreveu” seu pedido. Ao aproximar-se, entregou um papel com muitos traços, como se fossem representações de rios e seus afluentes, após em voz alta, “fazer a leitura” disse-me que precisava de pano vermelho, linha, agulha, tesoura e açúcar.

Durante os anos junto aos Nambiquara, Lourenço pouco se interessava pelos trabalhos agrícolas, pois não participava efetivamente do trabalho da derrubada e da queima de parte da floresta que orla os rios do cerrado. Não raro, Lourenço usufruía os vegetais das roças de seus familiares e por outros membros da comunidade. Fato que os deixava bastante agastados, mas nem por isso os impedia de fornecer. Alegava que estava ocupado em outros afazeres também importantes e havia perdido a época propícia a cada uma daquelas atividades.

Nesse aspecto, há outra consideração a fazer. O *wanintesu*, assim como os demais moradores de uma aldeia, recebe parte da caça e de outros alimentos que habitualmente são compartilhados, além dos presentes dos pacientes que cura. Em relação ao conjunto de atribuições desempenhadas pelo sexo masculino, necessário para o sustento da vida, David Price, em um de seus estudos afirma que os *wanintesu*

[...] recebem sua parte de comida, que é habitualmente distribuída entre todos da aldeia, e eles recebem presentes dos pacientes que eles curam. As pessoas não os invejam sua maneira de viver, pois o trabalho que os xamãs fazem é considerado benéfico para a comunidade, mesmo que eles não sejam caçadores efetivos. Então, o papel do xamã é um refúgio para qualquer homem, cuja habilidade de caçar produtivamente é, de algum modo, prejudicada⁶⁵⁶.

Assim, o *wanintesu*, de certa forma, está desobrigado de desempenhar com constância as atividades que são destinadas aos homens, principalmente a caça, e goza do direito de dispor do resultado do trabalho de outrem. Todavia, pela epifania e pelos sonhos premonitórios, é seu dever apontar aos caçadores onde estão os campos propícios à caçadas.

O prestígio político-religioso de Lourenço também ultrapassava os limites políticos dos Kithãulhu. Possuía acesso livre entre os diversos grupos Nambiquara, em que sua liderança era reconhecida. Esse fato me fez lembrar de Júlio Katukolosu. Os dados biográficos compilados por Lévi-Strauss e Holanda Pereira indicam que esse líder Wakalitesu portava excelentes qualidades, propícias à posição de líder. Lévi-Strauss, diferentemente de Price, exaltou com admiração algumas qualidades do líder Wakalitesu:

⁶⁵⁶ PRICE, Paul David. *Becoming a Nambiquara shaman*. [Sem quaisquer referências] (Tradução livre realizada por Anna Maria Ribeiro F. M. Costa e Odila Watzel).

[...] era notadamente inteligente, consciente da sua responsabilidade, ativo e engenhoso. Previa as consequências de uma situação nova, traçava um itinerário, especialmente adaptado às minhas necessidades, descrevia-o, caso fosse necessário, desenhando na areia um mapa geográfico. Quando chegamos à sua aldeia, encontramos as estacas destinadas a amarrar os animais que ele tinha mandado espetar, por um grupo, enviado antecipadamente, sem que eu o houvesse pedido. É um precioso informador, que compreende os problemas, se apercebe das dificuldades e se interessa pelo trabalho; mas, as suas funções absorvem-no e desaparece durante dias inteiros à caça, em reconhecimento ou para verificar o estado das árvores, das sementes ou dos frutos maduros. Por outro lado, as mulheres chamam-no, freqüentemente, para jogos amorosos, para os quais se deixa arrastar de boa vontade. De maneira geral, a sua atitude traduz uma lógica, uma continuidade nos propósitos, muito excepcional entre os Nambikwara, por vezes, muito freqüentemente instáveis e fantasistas. A despeito de condições de vida precárias e com meios irrisórios, é um organizador de valor: o único responsável pelos destinos do seu grupo, que conduz com competência, ainda que com um espírito um pouco especulador⁶⁵⁷.

Para o padre jesuíta Adalberto Holanda Pereira, Júlio Katukolosu, nascido por volta de 1903, na aldeia *Dihetyausu*, Córrego da Formiga Tacuá, afluente no rio Juína, “[...] possuía todas as qualidades de um bom chefe: hábil, astuto, inteligente, interessado, sábio, prestigioso, generoso e organizador. Sua influência foi se estendendo rapidamente a todos os grupos Nambikwára”⁶⁵⁸. E, nas impressões do *wanintesu* Nambiquara, da aldeia Três Jacu (Terra Indígena Tirecatina), Valdemar Yewalhú⁶⁵⁹, “Júlio era um capitão grande e muito bom; nenhuma gente estranhava Katukolosu e, nesta região, ele mandava em tudo; todos estavam no braço dele.”⁶⁶⁰ Seu prestígio ultrapassava os limites do território Nambiquara, chegando até os do Paresi. O índio Augusto Kezo, um Paresi, afirmou a Pereira que “[...] antes de Júlio ser chefe, Nambikwára matava muita gente. Mas, depois que

⁶⁵⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1979, p. 304-305 (Perspectivas do Homem).

⁶⁵⁸ PEREIRA, Adalberto Holanda. *Katukolosu: índio de fama*. Cuiabá, 1994, p. 3 (datilog.). Arquivo da Operação Amazônia Nativa, antiga Operação Anchieta (OPAN), em Cuiabá.

⁶⁵⁹ O nome Yewalhú (*ye*= testa; *walhú*= montanha), “testa de montanha”, se refere a um incidente pelo qual passou esse índio. Contam os índios que uma onça o atacou e feriu sua testa com suas garras. Após a cicatrização, sua testa e boca ficaram deformadas. A testa, em especial, ficou alta de um lado. Valdemar, para disfarçar, usa franja para encobrir o defeito. Daí para frente, ele assim é reconhecido por todos os Nambiquara. Mané Manduca informou que ele é o único pajé da região e atende também os Paresi.

⁶⁶⁰ PEREIRA, Idem, p. 3.

ele ficou chefe, falou para os chefes dos outros grupos de Nambikwára e eles não mataram mais ninguém”⁶⁶¹.

Muitas vezes, os Nambiquara recordam de Katukolosu como um homem corajoso, que rejeitava constantemente o contato com os agentes da sociedade não indígena, a não ser se vislumbrasse a possibilidade de algum benefício para seu povo. Sempre temido e respeitado, tinha acesso aos demais grupos Nambiquara da Chapada dos Parecis, mesmo havendo rivalidade entre eles que, antes da chegada das frentes expansionistas, não era comum a união pelo casamento.

Em geral, um “pajé forte”, no entendimento desses índios, é aquele que consegue, diante sua liderança e credibilidade, transpor os limites territoriais do seu próprio grupo e ter acesso a outras aldeias do cerrado, quiçá, as dos grupos Nambiquara Vale do Guaporé e Serra do Norte, como aconteceu com Lourenço Kithãulhu, que passou a prestar atendimento espiritual a essas aldeias. O *wanintesu*, de certa forma, está desobrigado de desempenhar com constância as atividades que são atribuídas aos homens, principalmente a caça, e goza do direito de dispor do resultado do trabalho de outrem.

Depois de algum tempo entre os Nambiquara, os códigos identitários do *wanintesu* podem ser perceptíveis a qualquer estrangeiro. Durante as sessões de cura, podem estar adornados com narigueira emplumada e colares e com seus objetos de uso pessoal (recipiente de cabaça para a guarda do fumo e da roseta de penas vermelhas e amarelas do tucano, parte integrante da narigueira). Não há um temperamento que defina a pessoa do pajé. Com exceção de Orivaldo Halotesu e do finado Lourenço Kithãulhu, os demais *wanintesu* são discretos, de poucas palavras e fumam em demasia. Andam quase sempre sozinhos e, se acompanhados, ao lado de sua esposa. Dificilmente vão até à cidade. Relutam muito em receber atendimento médico-hospitalar, mas como os demais Nambiquara, confiam muito na eficácia dos medicamentos alopáticos.

Para aquele estrangeiro recém-chegado nas aldeias Nambiquara, interessado em descobrir o enigma que envolve o conjunto de caracteres próprios do *wanintesu*, as afirmações de Price em relação a Lourenço Kithãulhu possibilitam-no a indicação de

⁶⁶¹ Idem, p. 3.

indícios preciosos a serem trilhados com alguma firmeza, a fim de que os tênues e delicados códigos identitários conduzam ao seu reconhecimento.

Cantos e objetos de poder

Em terras estranhas, identificar as vivências e estratégias adotadas pelos índios curandeiros significa aos *kwajantisu*, uma experiência sem precedentes. Em busca de respostas, também me inspirando na experiência da prática da etnografia de Malinowski, em “Os argonautas do pacífico ocidental” (1922), a pesquisa de campo teve como preocupação, apoiando-me também nas palavras de Geertz:

[...] estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas, não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma “descrição densa”, tomando emprestada uma noção de Gilbert Ryle⁶⁶².

O segredo consistiu em anotar, trabalhando o universo das significações, lendo os sinais estabelecidos ao adotar o método indiciário, relacionando esta ação “[...] com a tarefa de um decifrador de códigos, quando na verdade ele é muito mais parecido com a do crítico literário – e determinar sua base social e sua importância”⁶⁶³.

O primeiro ritual Nambiquara destinado à promoção da cura que assisti ocorreu em 1983, na antiga aldeia Sapezal, hoje Central, onde também se localizava minha residência fixa⁶⁶⁴, na casa do *wanintesu* Lourenço Kithãulhu. Nesta aldeia, o tão esperado dia havia

⁶⁶² GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 15 (Antropologia Social).

⁶⁶³ Idem, p. 19.

⁶⁶⁴ Durante o período de residência junto aos Nambiquara, possuíamos outras casas, construídas de madeira e chão de terra batida, em menores dimensões, nas aldeias Boqueirão, sob a liderança de Daniel Wakalitesu, e Barro Vermelho, sob a liderança de Eutímio Kithãulhu, quando passávamos curtas temporadas para dar continuidade às atividades escolares e também para usufruir dos produtos vegetais da colheita de suas roças. Não esqueço, em especial, das doces e coloridas espigas de milho, com grãos de um tom amarelado nunca vistos por mim, pincelados com rajadas roxas, assadas no borralho, em meio à areia e às cinzas da fogueira, a ouvir “historias de antigamente”, sob um estrelado céu. Sem falar do feijão costela, do orelha, assim

chegado. A sessão ocorreu na casa de Lourenço e Anita Sawentesu, sua esposa. Tanto os anfitriões quanto seus filhos nos receberam com a delicadeza costumeira e, enquanto a chegada do enfermo era aguardada, seus familiares e demais habitantes da aldeia, conversamos amenidades relacionadas ao dia que se encerrava.

Entre os Nambiquara do Cerrado não há o costume de convidar, seja por parte do curandeiro ou dos parentes do doente, de casa em casa, família por família, os habitantes daquela aldeia, a fim de que participem do ritual. No momento em que determinada enfermidade, pela ação maléfica de algum espírito malfeitor, instala-se no corpo de alguém, o *wanintesu* dá a conhecer sua interferência e todos, sem exceção, acabarão por ser inseridos nessa prática, assim que a noite é anunciada. Para Roquette-Pinto, entre os Nambiquara, “[...] a medicina não nos pareceu fosse exercida por órgãos especiais da sociedade índia. Todos tomam parte no tratamento de certos enfermos: nos casos graves, entra em função algum velho experiente”⁶⁶⁵.

Como de hábito, Lourenço vestia pequenos aros em cada um dos orifícios das orelhas e colar de contas do coco tucum, este associado ao de canutilhos de taboca, ambos de várias voltas, um toco de cigarro preso à braçadeira, enquanto apagado. Não usou uma indumentária específica, nem mesmo a tradicional, de fibras de buriti, apanágio dos homens. Anita, sempre muito silenciosa, retirou da fogueira o caldeirão de alumínio com chicha de mandioca brava e o depositou no chão, à espera dos convivas que nessa casa permaneceram horas a fio.

Assim que o enfermo chegou, acomodou-se na área central da casa, próximo ao fogo; seus familiares procuravam outros espaços. Entre os índios Kurâ-Bakairi, habitantes das Terras Indígenas Santana e Bakairi, ao sudoeste do alto Xingu, as sessões de cura

designado por assemelhar-se a essa parte do corpo, por corresponder na narrativa mítica a transmutação sofrida pelo menino que presenteou a agricultura aos Nambiquara. Após seu cozimento em água sem sal, as favas são retiradas do caldeirão de alumínio com escumadeira de talas de taboca, de confecção masculina. Internamente, vêem-se, ao parti-las com os dentes, a coloração violeta envolta em uma fina camada de cor escura, igualmente comestível que, quando ingeridas em grande quantidade, preenchem perfeitamente a vez de uma refeição. Sobre a prática do cultivo desses feijões, consultar ANDRADE, Alfredo A. de. As leguminosas e suas farinhas alimentares: valor energético e biológico. In: *Boletim do Museu Nacional*. N. 4. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1924, p. 295-340. Ver também, em especial o capítulo Os Nambikwara, a agricultura e o caminho das sementes, estudo recente de BUSATTO, Ivar Luiz Vendruscolo. *Os Nambikwara da Terra Indígena Tirecatina – Mato Grosso: agricultura, espécies e variedades tradicionais*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Mato Grosso. Faculdade de Agronomia e Medicina Veterinária. Programa de Pós-graduação em Agricultura Tropical. Cuiabá, 2003.

⁶⁶⁵ ROQUETTE-PINTO, Edgar. *Rondônia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919, p. 257.

[...] são realizadas individualmente, dentro da casa do doente ou no local onde este se encontre, no escuro ou na semi-escuridão, à noite, preferencialmente. Idealmente o paciente deve ficar deitado em uma rede, acompanhado por apenas um dos seus. O xamã emite um tipo de assovio e, acompanhado quase sempre por um auxiliar, entra na casa e se dirige ao doente⁶⁶⁶.

A voz grave do canto de Lourenço, à lembrança de um barítono, ao invés do assovio, numa espécie de chamado àqueles que ainda não se faziam presentes, à hora do lusco-fusco, a dar início ao ritual que finalizaria aos primeiros raios de sol apontando no horizonte, prelúdio de um novo dia. De sentinela, Lourenço e uns poucos adultos ali permaneceriam até o clarear do dia, quando se dá o término da cerimônia.

A transparência da luz matinal que adentrava suavemente por entre as palhas de guariroba e iluminar o ambiente, substituindo a claridade da fogueira, agora em brasas, a anunciar a todos que o ritual havia chegado ao seu término. Ao romper da aurora, todos se retiraram em direção as suas casas, até mesmo o enfermo que disse sentir-se melhor. Lourenço ajeitou-se entre os filhos que ainda dormiam, enquanto Anita, sua esposa, preparou a chicha de mandioca que foi servida àqueles que ainda ali permaneceram.

A resistência de se manter acordado ou em vigília no decorrer da noite é surpreendente entre os homens. A mitologia dos grupos do Cerrado indica que na época em que homens e animais se relacionavam entre si, os Nambiquara não tinham o hábito de dormir, nem mesmo a noite. Foi pela interferência de *Thethêsu*, uma cobra semelhante à sucuri, de coloração preta e amarela, quase imperceptível aos olhos humanos, que prefere permanecer enrolada em cima de paus, que esses índios passaram a conhecer o sono. Jaime Halotesu contou que

[...] *Thethêsu* é uma cobra dorminhoca; ela não se mexe, mas é muito perigosa. Se picar, incha e você dorme. Fica tudo paralisado: seu rosto, seu corpo. Tem risco de morte. Ela produz um tipo de cera, sinal de sono, dormir, cansaço. Mistura com urucum, que é sinal de acordado. Cera de abelha com urucum é para atrapalhar.⁶⁶⁷

Adalberto Holanda Pereira também fez referência à “cobra dorminhoca”.

⁶⁶⁶ BARROS, Edir Pina de. *Os filhos do sol: história e cosmologia na organização social de um povo karib: os Kurâ-Bakairi*. São Paulo: Editora da USP, 2003, p. 251.

⁶⁶⁷ Jaime Halotesu, 07.10.2007, Cuiabá. Entrevista.

Um dia um Nanbikuára achou casa da thethêsu e chamou, chamou gritando. Depois de muito gritar, a cobra acordou assustada e o Nanbikuára falou: – “Você dorme muito. Como que você dorme tanto assim e nós não dormimos nada?” – “Eu tenho uma coisa que faz dormir, mas você não agüenta. Se você passar essa coisa nos seus olhos, você vai sonhar muito feio: criança morre, homem bonito morre, pau machuca...” – “Assim mesmo eu quero.” Então a cobra cozinhou urucum com cera e deu dizendo: – “Está aqui, mas você não pode passar nos olhos durante a viagem, senão você vai cair dormindo no meio do caminho.” Na aldeia, o homem contou a história e convidou todo o mundo a passar nos olhos o cozinhado da cobra. Todo o mundo dormiu. Agora Nanbikuára dorme e a remela e o líquido que tem nos olhos é ainda o sinal daquela gosma da cobra⁶⁶⁸.

Pouco se dormirá enquanto durarem rituais de cura, *wāninkisã*, de alegria, *kalihwaninsã*, e de iniciação à puberdade feminina, *wayunitasu*, pois em vigília permanecerão o *wanintesu* e alguns adultos. Essas tantas noites em claro são, de certa forma, compensadas com o sono matutino e vespertino, mesmo que interrompido por repetidas vezes. Aos demais participantes – bebês, *wensajuntesu*, crianças, *wēnsu*, e adolescentes, *sanerakusu* (rapaz), *waintasu* (moça) – já nas primeiras horas da noite adormecem ao embalo da cantoria, junto ao ruído das sucções e baforadas do cigarro dos homens, que enfumaça em demasia o ambiente, deixando-o enublado. O hábito de fumar entre os índios está registrado nas anotações dos membros da Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas. Contudo, o que o relato traz a mais é a suspeita da influência africana nas ações dos “médicos” e “padres” Nambiquara no que diz respeito ao ato da sugar e retirar coisas do interior do corpo do enfermo.

O grande vício dos Nhambiquaras é o cigarro, de que são inseparáveis. Eles o preparam com folhas torradas, a fogo lento, do fumo que cultivam nas suas roças. O produto que assim obtêm é recolhido em pequenas cabaças de pescoço curvo, nas quais praticam uma abertura lateral. Para enrolarem o fumo, fazendo o cigarro, utilizam-se de folhas; agora, porém, preferem o nosso papel. Ainda num ponto se poderá suspeitar de alguma influência dos contatos; é o que se refere à prática seguida pelos médicos ou padres Nhambiquaras, no tratamento dos doentes. Se eles se limitassem ao emprego que fazem de remédios extraídos de folhas, raízes e cascas vegetais, certamente em nada destoariam do que geralmente se observa, entre os demais silvícolas brasileiros. Usam, porém, além disso,

⁶⁶⁸ PEREIRA, Adalberto Holanda. A morte e a outra vida do Nanbikuára. Lendas dos índios Nanbikuára. *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1974, p. 39 (Antropologia, 26).

de passes que lembram, desde logo, os processos preferidos pelos feiticeiros da Costa d'África. Assim é que, afetando grande solenidade, se põem a chupar os pontos em que o doente acusa dores; depois, levam a mão à boca como se tivessem de retirar dela alguma coisa sorvida de corpo do paciente; fingindo, ou certos de terem sugado essa qualquer coisa, arremessam-na com força para longe, proferindo palavras com certeza tão poderosas e decisivas como as usadas nos curativos de mau olhado, cobreiro, *cousa ruim* e tantos outros exorcismos nossos conhecidos⁶⁶⁹.

O ato de soltar baforadas de fumaça em corpos enfermos é bastante comum em diversas sociedades indígenas. Entre os Tapirapé, por exemplo, distinguem-se, “[...] nitidamente, duas finalidades do fumar tabaco: uma simplesmente recreativa e outra medicinal. Como medicamento, a fumaça é soprada sobre partes doloridas do corpo ou sobre o corpo inteiro do paciente”⁶⁷⁰.

Em todas as cerimônias, sejam aquelas organizadas com o fim terapêutico ou para trazer alegria aos moradores de uma aldeia, a polifonia de vozes se faz presente e, algumas vezes, pode superpor-se ao canto, principalmente quando este é interrompido momentaneamente e produz uma avalanche de energia e pulsões na maioria dos participantes. “O canto chama o espírito curador para ver que doença é. O espírito fala para o pajé que doença ele tem. Tem próprio colar dele. Esse colar que ele tem no corpo vai curar o doente. O canto vai chamar o espírito que chega e vai examinar o doente”⁶⁷¹.

Naquelas primeiras horas da sessão de cura Lourenço interrompeu por diversas vezes a regência do canto para dedicar-se à sucção, *tunkisã* ou *kãñãkisã*, retirada do mal que se apossou do rapaz, representado por chumaços de cabelos envelhecidos. Quanto mais interiorizado encontra-se o mal, mais sucção terá que realizar, a fim que venha à tona e possa ser eliminado. Portanto, dificilmente objetos como terra, lama, barro, sangue misturado com sujeira, ossos de animais ou fios de algodão são extraídos logo na primeira operação.

⁶⁶⁹ ANONIMO. *Missão Rondon*. Apontamentos sobre os trabalhos realizados pela Comissão de Linhas Telegraficas Estrategicas de Matto-Grosso ao Amazonas sob a direcção de Candido Mariano da Silva Rondon de 1907 a 1915. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, de Rodrigues & C., 1916, p. 322-326.

⁶⁷⁰ BALDUS, Herbert. *Tapirapé*. Tribo Tupi no Brasil Central. São Paulo: Companhia Editora Nacional : Editora da Universidade de São Paulo, 1970, p. 236.

⁶⁷¹ Jonas Kithãulhu, Vilhena-RO, no dia 28.05.1998, durante o curso oferecido pelo Ministério da Saúde aos Monitores de Educação e Agentes de Saúde Indígenas Nambiquara e Aikanã.

Os Nambiquara crêem que “[...] um pajé não se faz sozinho. Têm espíritos presentes constantemente, que acompanham o *wanintesu* e paciente. Espíritos ancestrais, *tetenjahlosu* ou *yãinyahlosu*, e mulheres-espíritos, *ãyãukatisu* ou *wanindakalosu*, acompanham o pajé”⁶⁷². Nesse mesmo momento, ao indagar sobre o tipo de intervenção que esses espíritos proporcionam, Jaime Halotesu respondeu que “[...] esses espíritos que vêm, eles não fazem cura. Só vêm, fica presença, onde está o pajé, quando hora que chegar, o pajé está onde está o paciente. Os espíritos dão sabedoria aos pajés que curam aquela pessoa. Todos os espíritos ensinam cantigas ao pajé”⁶⁷³.

Contam os índios que os *wanintesu* também adquirem sabedoria em *Haluhahunekisu*, a morada celestial de *Dauasununsu*, ser supremo que, segundo o professor Jaime Halotesu, “[...] não precisa casar. Fica todo feliz, ajeitado, enfeitado com urucum”⁶⁷⁴. *Haluhahunekisu*, uma gigantesca Figueira, tem raízes compridas que chegam até onde moram todos os homens, índios e não-índigenas. É dessa árvore que saem os raios que chegam até a Terra, como energia, quando aproveitam o percurso de suas raízes. Dentre os Nambiquara, segundo o relato do Halotesu, o único que tem acesso a esse espaço mitológico é o *wanintesu*, que

[...] vai até *Haluhahunekisu* para buscar sabedoria para curar doentes. Qualquer sabedoria de cura, de bicho, de fruta, de vida. Quando pajé sobe *Haluhahunekisu* ele traz tudo sabedoria. Várias orientações que busca. Quando pajé vai lá *Haluhahunekisu* traz orientação de diversos animais, diversos insetos. Tudo, tudo, tudo! Assim que esse pajé volta de *Haluhahunekisu* para este mundo, aqui na terra, aparecem vários tipos de bichos, vários tipos de insetos, vários tipos de frutas, marimbondo. Enfim, ele traz desse lugar⁶⁷⁵.

Só os *wanintesu* têm trânsito a *Haluhahunekisu* e ao *Dauasununsu*, que também pode castigar aqueles que transgridem as normas estabelecidas pela sociedade Nambiquara. É conveniente que eles não o deixem enfurecidos para que possam constantemente usufruir de sua atenção para a manutenção de sua “magia”, caso contrário,

⁶⁷² Jaime Halotesu, Cuiabá, 07.10.2007. Entrevista.

⁶⁷³ Idem.

⁶⁷⁴ Idem.

⁶⁷⁵ Idem. 10.10.2007. Entrevista.

[...] *Dauasununsu* pega de volta toda aquela sabedoria. Ele castiga. Eu já escutei que o *Dauasununsu* só castiga pajé. Tem que tomar cuidado com a regra de *Dauasununsu*. Tem que entender ele. Toda vida você não o encontra sujo, desarrumado, desanimado. Está sempre feliz. Se encontrar ele, ele recebe bem. Feliz, dá comida. Mas, tem uma coisa: ele sabe tudo da sua vida. *Dauasununsu* oferece chicha quente, põe na cuia, faz barulho, chiiiiiii..., igual barulho de cobra, chiiiiiii... Aí você bebe, parece que está fresquinha, mas não está. Quando a chicha chega ao seu bucho, queima tudo você⁶⁷⁶.

Afora os castigos dirigidos ao *wanintesu*, principalmente por cometer o adultério, quando deixa sua esposa-humana e sua esposa-espírito demasiadamente tristes, *Dauasununsu* também é responsável por nomear os Nambiquara, por ocasião do nascimento. O nome escolhido por ele chega até o *wanintesu* por sonhos ou mensagens, quando o entrega ao pai da criança (a mãe, da mesma forma, pode atribuir nomes aos seus filhos, mas é menos comum). Muitas vezes,

[...] a criança não aceita nome. Chora. Não consegue dormir. Tem que buscar nome no ancestral. Esse nome vem de longe. É nome de guerreiro, lutou muito. Eu dei nome para filho de Inácio, meu neto. Vem lá de meu avô. Maristela, minha neta, nome da minha avó. *Kungná*, nome de Lourenço. Eu queria, dei esse nome para o filho do Akbel. Não pode inventar [nome]. Pode ser nome de bicho mau! Nome vem de geração. Nalva [filha de Jaime] tem nome da mãe da avó dela, nome da Adeda, *Duyhankina*. E assim por diante. Pajé só canta música. Ele não fala seu nome não. Pai que dá nome, ou pajé. Pode escolher mãe também, não tem problema. Mas, não pode dar o nome de qualquer jeito não!⁶⁷⁷

Ao estabelecer contato com *Dauasununsu*, o *wanintesu* colhe novos nomes, obtém energia, a força necessária para transitar no mundo invisível, onde animais são gentes e que tanto fazem o bem quanto o mau, a depender de sua natureza. Desse lugar recebe sua arma (lança), instrumento musical (flauta nasal de pedra, sem orifícios), enfeites (colares), novas cantigas, além de trazer dessa morada celeste animais, insetos e frutas que serão caçados e coletados para proporcionar saúde a todos os Nambiquara. Adquire, igualmente, saberes indispensáveis à cura das enfermidades, que lhes darão poderes mágicos para que consiga retirar o mal que aflige homens e mulheres, seja pela boca, seja pelas mãos.

⁶⁷⁶ Idem. 10.10.2007. Entrevista.

⁶⁷⁷ Idem.

Ao assistir aquela primeira sessão de cura presidida por Lourenço Kithãulhu, desconhecia totalmente as condições mítico-religiosas que circundam o mundo espiritual Nambiquara. Observar a retirada daquele material residual por sucções causou-me, portanto, muito estranhamento. Após a extração de cabelos velhos e emaranhados, envoltos em saliva, Lourenço levantou-se para lançá-los longe dali que, nesse ínterim, aproveitou para urinar. Alguns *wanintesu* “[...] pegam [a doença] na mão, fecha a mão e depois sopra e a doença some. *Wānalakisā* só pega! Sopra e some a doença. [...] Samuel, Estevão, Orivaldo e Zeca fazem cura com a boca e com as mãos. Paulito faz sucção”⁶⁷⁸.

Essa variação de instrumentos de captura da doença – boca, pela sucção, ou mãos em concha, pelo efeito de segurar – utilizada durante as cerimônias de cura pode ser adotada por um mesmo *wanintesu*. Mas, para alguns, esta técnica é a forma mais propícia à eliminação de enfermidades. Bocas e mãos, portanto, consistem em importantes partes do corpo humano destinados a cura de enfermidades. Nas sessões, pouquíssimas foram as vezes em que avistei a utilização das mãos para a extração do mal, quando o *wanintesu* as dirige, em concha, ao local afetado pela doença e a prende por alguns segundos entre o côncavo de suas mãos. Leva-as, ainda fechadas, até sua boca, quando, com cuidado, separa ligeiramente os polegares para encher de ar, por meio de sopro, o espaço entre elas, onde se encontra a doença, agora, capturada. Após essa inspiração, deixa o ambiente para desprezar a doença, quando abre suas mãos para atirá-la ao longe. Para Lévi-Strauss, a cura é estabelecida pela

[...] convicção de que os estados patológicos têm uma causa e que esta pode ser atingida; de outra parte, um sistema de interpretação onde a invenção pessoal desempenha um grande papel e ordena as diferentes fases do mal, desde o diagnóstico até a cura. Esta fabulação de uma realidade em si mesma desconhecida, feita de procedimentos e de representações, é afiançada numa tripla experiência: a do próprio xamã que, se sua vocação é real (e, mesmo se não o é, somente pelo fato do exercício), experimenta estados específicos, de natureza psicossomática; a do doente, que experimenta ou não uma melhora; enfim, a do público, que também participa da cura, e cujo arrebatamento sofrido, e a satisfação

⁶⁷⁸ Idem.

intelectual e afetiva que retira, determinam uma adesão coletiva que inaugura, ela própria, um novo ciclo⁶⁷⁹.

Wanintesu, doente e platéia, nesses rituais, encontram-se em íntima relação concebida como sendo ou podendo ser compreendida num único ato de natureza coletiva, como identidade, coexistência e sucessão de saberes que são constantemente ressignificados.

No calor do afeto e do fogo, antes da intervenção do curandeiro efetuada pela boca ou pelas mãos, o canto exerce função primordial, quando se inicia tímido, quando, pouco a pouco, os cantadores afinam suas vozes, unindo-as à do *wanintesu*. Entre os Nambiquara, seja qual o sentido do ritual, cantos têm papel equivalente a de qualquer um dos personagens. Trazem consigo a função de encantá-los ou de ser usado por eles, já que clama a chegada e permanência de entes espirituais. Incumbem-se, ainda, de revelar algo mais, pois na crença desses índios, seres ancestrais e sobrenaturais, em especial mulheres-espíritos, estão presentes nessas circunstâncias e podem, entre outros afazeres, ampliar o repertório musical com novas canções sussurradas ao ouvido do *wanintesu*, como costumeiramente fazem as esposas-espíritos, que nesses rituais permanecem ao seu lado, recostadas em seus ombros, a proporcionar bons augúrios. O canto, por conseguinte, não é um simples acompanhamento; é um objetivo que pode, ele mesmo, ser uma personagem. É como se a ambientação da casa servisse à cantoria. Até hoje, por exemplo, a música do *wanintesu* Vitorino Kithãulhu, falecido há vários anos, é lembrada em cerimônias destinada à cura, rememoradas por Samuel e Josué, ambos Kithãulhu. Eutímio Kithãulhu informou que essa música pode ser cantada a qualquer hora e lugar. Crianças Kithãulhu têm muito apreço por ela e constantemente ouvem-se, em meio às brincadeiras, suas vozes a rememorar uma das composições de Vitorino, também entoada durante as cerimônias de alegria e de iniciação à puberdade feminina.

Waninde yãukatai/Pajé espírito
Waninde yãukatai/Pajé espírito
Wanindesaxwai netesaxwai/Eu sou pajé, eu sou

⁶⁷⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Presente, 1975, p. 207 (Biblioteca Tempo Universitário, 7).

Waninjahlosawai/Eu sou pajé
Waninjahlosu netesaxwai/Espírito do pajé, eu sou⁶⁸⁰.

Outra música muito comum nas festividades da menina-núbil, também de autoria de Vitorino Kithãulhu, é freqüentemente trazida ao tempo presente pelo “cantador de pajé”, Samuel Kithãulhu, em alusão aos adornos usados pela menina-moça, a homenageada, em especial ao brinco de madreperolas, que lhe traz proteção contra a ação maléfica de espíritos sobrenaturais.

Sakutawaxkensa yexnarai?/Dona do caramujo, não é?
Sakutawaxkensa yexnarai?/Dona do caramujo, não é?
Sakutawaxkensa yexnarai?/Dona do caramujo, não é?

“Cantadores de pajé”, *waninteyndesu*, é o termo que os Nambiquara adotam para designar aqueles homens, *wanintesu* ou não, que têm a função de

[...] organizar o processo do trabalho do *wanintesu*. Ele manda preparar alimentação, fazer chicha, fazer comida, tudo. Ele passa urucum no corpo para iniciar o canto, no início da noite. E outras mulheres preparam para ele. O pajé indica, por exemplo, a casa que vai ser pajelança, pode ser também casa do doente, pode também ser caso do pajé⁶⁸¹.

Os “cantadores de pajé” devem ser memoriosos, *wanda ãholisu* (*wanda* = palavras; *ãholisu* = aquele que repassa), donos de um repertório musical espetacular. Mané Manduca explica que, aprendizes de *wanintesu* assumem tal compromisso e aqueles mais experientes, que não estejam na condição de condutores diretos das cerimônias, podem, da mesma forma, ter essa incumbência. São “cantadores de pajé”:

[...] Zezinho [Halotesu], Estevão [Halotesu], Paulito [Halotesu], Ezequiel [Kithãulhu], Daniel [Wakalitesu], Miguel [Halotesu], Samuel [Kithãulhu] (que também é cantador de festa de menina-moça), Milton [Halotesu] e Lídio [Halotesu] (que já passou da conta de ser pajé, por causa da idade). Renato é início de cantador de pajé, demonstrativo. Eles aprendem no

⁶⁸⁰ Música entoada por Eutímio Kithãulhu, que aprendeu com Vitorino Kithãulhu. Cuiabá, 09.10.2007. Entrevista.

⁶⁸¹ Jaime Halotesu, Cuiabá, 07.10.2007. Entrevista.

meio do canto. O pajé larga de cantar e ensina a eles. Antigamente tinha mulher”⁶⁸².

Naquela sessão de promoção de cura, na casa de Lourenço, percebi que com o avançar da noite, os sons mais graves foram nitidamente identificados como as vozes desses homens, os “cantadores de pajé”, enquanto os adolescentes tentavam acompanhá-los. Conforme os convidados chegavam, mais vozes incorporaram-se ao do *wanintesu*, uníssonas, a indicar que o ritual encontrava-se em fase adiantada. Com a casa lotada, o *wanintesu*, sempre sentado sobre as pernas e os joelhos à frente, pôde iniciar o processo de expulsão da enfermidade, quando se efetuava, com a boca, a série de sucções no abdômen, local afetado. Essa técnica usa a boca para “[...] limpar e succionar feridas que estão em lugares acessíveis do corpo. [...] Os curandeiros (xamãs) muitas vezes incluem a sucção pela boca nos seus métodos de curar feridas ou doenças, soprando, às vezes, em vez de succionar”⁶⁸³. Esse movimento, repetido inúmeras vezes durante a cerimônia, podia ser escutado em todos os cantos da casa, pois a condução do ar dá-se não de forma suave, mas com vigor, em aspirações longas, com o intuito de retirar objetos do interior do corpo do doente – símbolos da materialização do mau – e trazê-los para a cavidade bucal para, então, serem lançados por cusparadas.

Esse ruído forte intercala-se ao canto dos homens e das mulheres, como uma fonte sonora adicional às vozes, proveniente das várias entradas de ar pela boca entreaberta, característico do ato de sugar as partes do corpo humano necessitadas de atenção. As sucções ocorrem logo após ser realizada uma breve anamnese, presente na conduta dos *wanintesu*: desde quando adoeceu, em que circunstâncias começou a sentir-se mal, o que fez anteriormente à doença e, até mesmo, o que ingeriu nos últimos dias, pois espíritos maus podem também se valer de animais, a fim de atingir as pessoas. Milton Halotesu, filho do finado Antonio Wakalitesu, contou que

[...] uma vez, minha filha, com dois anos, adoeceu na aldeia Nambiquara. Ele sabia se era pneumonia [em decorrência da frequência em que esta doença acomete os índios]. Lourenço pediu que levasse a filha na casa

⁶⁸² Mané Manduca, aldeia Central, 28.02.2006. Entrevista.

⁶⁸³ AYTAI, Desidério. Técnicas do corpo entre nossos índios. In: *Revista da Universidade Católica de Campinas*, 12, N. 29-30, 1966, p. 118.

dele para cantar. Tirou catarro pela pajelança. Ele tirou e mostrou para a mãe. Às vezes, um alimento pode causar doença. O pajé pergunta o que ele comeu antes de adoecer. Alimento de branco fica ruim para nós, na nossa região. Nunca a gente deve esquecer o nosso medicamento. O medicamento da farmácia é muito químico. Antigamente, não tinham essas doenças. Teve o sarampo que acabou com eles. Inclusive, encheu de sepultura na aldeia. Meu pai contava isso. Primeiro vão atrás do pajé para curar as doenças, caso o pajé no cure, procuram a farmácia⁶⁸⁴.

Desidério Aytai informou que o pai “[...] de um menino na [aldeia] Serra Azul não estava disposto a comer carne da ema. Explicou-nos que seu filho estava fraco e doente, e a doença vinha da ema. Enquanto a criança não sarasse, ele não deveria comer a carne desta ave. Outros animais também podem provocar malefícios às crianças”⁶⁸⁵.

Nesse sentido, o doente é como a “[...] passividade, alienação de si mesmo, como o informúlável é a doença do pensamento; feiticeiro [*wanintesu*] é atividade, extravasamento de si mesmo, como a afetividade é a nutriz dos símbolos”⁶⁸⁶. Essa relação *wanintesu*-doente coloca-os em íntima cumplicidade quando pode, também, revelar seus sonhos mais recentes.

Para os grupos Nambiquara do Cerrado, o sonho, *hisânisu*, pode trazer infortúnio, principalmente se aparecer um ancestral falecido. Jaime Halotesu informou que “[...] através dos sonhos eles [espíritos maus] atacam. Se sonhar com aquela pessoa que faleceu, ele fala mal de você, de verdade e a doença acontece”⁶⁸⁷.

À sonoridade do canto e da sucção se junta à das baforadas prolongadas da fumaça do seu cigarro. A propósito, o ato de fumar nessas ambientações se faz bastante presente, tanto pelo *wanintesu* quanto pelos demais homens. Mesmo que Roquette-Pinto tenha afirmado em seus registros (se bem que em circunstâncias especiais), nunca observei uma mulher Nambiquara fumar! Ao contrário, os homens fumam demasiadamente: fumo plantado em suas roças e nas proximidades das casas habitacionais e, em menor escala, fumo de rolo ou cigarro dos *kwajantisu*.

⁶⁸⁴ Milton Halotesu, Vilhena- RO, 28.05.1998. Entrevista.

⁶⁸⁵ AYTAI, Desidério. Da caderneta de campo do antropólogo /1/. In: *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*. Paulínia, v. 31, ago. de 1986, p. 38.

⁶⁸⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*. Tradução Chaim Samuel Katz e Eginard Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 211 (Biblioteca Tempo Universitário, 7).

⁶⁸⁷ Jaime Halotesu, Cuiabá, 07.10.2007. Entrevista.

Quando o pajé ou mesmo sua esposa vai à roça apanhar o fumo, quando ele ou ela chega em sua casa, ele coloca o fumo em várias varinhas e finca a vara ao redor do fogo para poder secar o fumo. Depois de seco, ele coloca numa cabaça e guarda o fumo. O pajé só fuma quando tem vontade de fumar ou, então, quando está curando alguém⁶⁸⁸.

Há muitos anos, ainda com residência na aldeia, João Maxixe Halotesu, líder da aldeia Barracão Queimado, afamada por seu pomar de frutas cultiváveis, disse que

[...] quando um cigarro queima normalmente, ou seja, contornando gradativamente o seu formato, significa que ocorrerá boa caçada; quando o caminho percorrido pela queima desenhar semicírculos é sinal de visita de longe, trazendo bons presságios; e, finalmente, quando a queima seguir uma trilha reta, significa que ocorrerá falecimento.⁶⁸⁹

Jaime Halotesu e Eutímio Kithãulhu afirmaram que “[...] não existe no meio da pajelança, sem fumo, *etsu*, sem cigarro, *esasasu* (*esa* = fumo; *sasu* = enrolado). É obrigatório! Se não tiver fumo de índio, pode ser “Extra Forte”, mas nós temos fumo indígena. No Negarotê [da Terra Indígena Vale do Guaporé] não tem fumo. Gorducho Negarotê pediu. Nós temos muita semente”⁶⁹⁰. Sua existência é apontada na narrativa mitológica desses índios.

Numa aldeia faltou fumo. Um homem saiu à procura de fumo. Andou por campo, várzea, morro e não encontrou. Pousou muito triste na cabeceira de um córrego. Apareceu uma alma e perguntou para o homem: – “Por que você está triste assim?” – “Nambikwára não tem fumo! Faz dia que eu estou procurando e não encontro...” – “Então vem comigo.” Chegaram a um morro das almas. A alma abriu a porta do morro com uma espada de madeira. O homem entrou e ficou admirando a beleza da casa das almas. Não viu flecha nem cabaça, nem cuia. Depois a alma mostrou os quatro únicos pés de fumo, que as almas tinham, e disse: – “Taí o fumo: pode apanhar algumas folhas das maiores.” O Nambikwára ainda perguntou: – “Semente, eu não posso levar?” – “Não, semente não.” O homem chegou

⁶⁸⁸ Milton Halotesu, Vilhena-RO, 28.05.1998. Entrevista.

⁶⁸⁹ COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. Costa. *Nambiquara do Cerrado: cultura material*. Cuiabá: Artíndia/FUNAI/Museu Rondon/UFMT. Registrado no Escritório de Direitos Autorais da Fundação Biblioteca Nacional, Secretaria de Cultura da Presidência da República. Rio de Janeiro, 1993, p. 177. (Datilografado).

⁶⁹⁰ Jaime Halotesu, Cuiabá, 05.10.2007. Entrevista.

com as folhas de fumo à aldeia e repartiu para todos os homens. Fumaram e foi aquela alegria...⁶⁹¹

De posse desse vegetal proveniente da Montanha Sagrada, ao retornar à aldeia, o homem distribuiu aos demais homens sem, contudo, obter as sementes para a garantia do vegetal. A aquisição de cigarros deixou-os felizes. Ainda em referência ao fumo, afirmam também os Nambiquara que

[...] um homem-tamanduá era dono do gavião rei. Tinha outra pessoa que era cunhado do homem-tamanduá. Ele sempre pedia pena de gavião-rei para fazer flecha. “Ah! Não tem.” Ele sempre insistia. O homem-tamanduá sempre dizia que não tinha. A pena que esse homem fazia era de um gavião, exclusivo dele! O homem-tamanduá subiu na árvore, na copa bem grande e disse: “você espera aí. Na hora que o gavião chegar você tira a pena do gavião.” O homem-tamanduá deixou o outro homem lá em cima da árvore. Depois, transformou em uma árvore enorme e o homem não pode mais descer. Veio o caxinguelê e o homem avistou e xingou o bichinho. O caxinguelê perguntou por que estava xingando e ele explicou que era porque ele estava preso. Ele não aceitou, não confiou no caxinguelê. Juntou um bando de sauí e também não confiou. “Qualquer bichinho que vier aqui eu vou ter coragem.” Passou o urubu e xingou: “só você tem asa. Vou quebrar sua asa.” O urubu voltou e quis saber porque. O urubu quis ajudar o homem. “Senta nas minhas costas e vamos descer.” O homem fechou os olhos e desceu até chegar ao chão. O urubu pediu para o homem aguardar ali mesmo, pois iria buscar comida para o homem e dois tipos de fumo: fumo bom e fumo ruim. O urubu falou: “dois cigarros: um é para você fumar, o outro não pode fumar. É para o seu inimigo.” Quando foi à tarde, o homem chegou antes do homem-tamanduá. O homem-tamanduá, que era cunhado do outro, passou e quis cigarro. O homem, orientado pelo urubu, ascendeu o cigarro ruim e fez de conta que estava fumando. O homem-tamanduá chegou contente e foi fumar o cigarro do cunhado. O homem-tamanduá começou a ficar tonto e reclamou⁶⁹².

Por não ter recebido a pena do gavião real, *tautatasu*, tão importante para a emplumação das flechas (técnica destinada a proporcionar-lhe equilíbrio e controlar sua trajetória), o homem vingou-se do homem-tamanduá, seu cunhado, ao oferecer-lhe fumo ruim, deixando-o tonto. Os Nambiquara possuem “fumo perigoso”, *atalanusu*, como denominam. Dizem que o

⁶⁹¹ PEREIRA, Adalberto Holanda. O pensamento mítico dos Nambikwára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1983, p. 27-28 (Antropologia, 36).

⁶⁹² Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

[...] fumo de pajelança, *etsu*, pode fumar, mas outro fumo, não pode fumar. É perigoso mesmo! Não é para fumar, é para espantar espírito mau. Não é para fumar. Se fumar, acontece igual tamanduá. *Atalanusu* é plantado, é rasteiro. Quem mexe mais é pajé. Ele planta em qualquer lugar, pajé que escolhe lugar que ele planta. Antigamente, dono dele é tamanduá. Fumo bom, dono dele é pajé⁶⁹³.

Wanintesu e homens velhos podem dispor do “fumo perigoso”, *esatalanusu* (*esa* = fumo; *talanusu* = tonto), quando acondicionada em um objeto destinado a espantar maus espíritos, raios e chuvas inconvenientes. Esse fumo simboliza um ser sobrenatural, do sexo masculino, e difere dos demais por ter seus cabelos e pêlos de seu corpo totalmente brancos. Denominei este objeto de “amuleto fusiforme”, já que a taxonomia proposta no Dicionário do Artesanato Indígena, de Berta G. Ribeiro, obra que me beneficiei largamente para o estudo que desenvolvi sobre a cultura material Nambiquara, não disponibilizou um verbete específico para este artefato, que

[...] mede em torno de 17 cm e em seu interior possui uma folha inteira, sem cortes e seca. [...] Essa única folha traz em si atributos sobrenaturais. É a morada de espíritos que afastam não somente a chuva, mas também direcionam raios em direção do inimigo. Tem formato cuneiforme, feito de lascas estreitas de taquara, intercaladas com tiras de cipó. Ambas as extremidades são envoltas em cordel de tucum, enegrecido com cera de abelha. Os orifícios superior e inferior são vedados com pedaços de taquara. O conjunto dessas partes permite uma vedação completa, o que possibilita a proteção da entidade espiritual ali contida. Confeccionado pelo sexo masculino, na maioria das vezes é portado pelo *wanintesu*. Entretanto, homens mais velhos podem possuir tal objeto. São cuidadosamente guardados entre seus pertences pessoais e, de certa maneira, pouco avistados por aqueles que não têm acesso. É segurado com apenas uma das mãos que, com movimentos rápidos, direcionam as chuvas e raios para o rumo desejado. Esses gestos são acompanhados pela emissão de sons, produzidos repetidas vezes. A entidade espiritual que habita esse vegetal possui cabelos brancos em todo o corpo: sobrancelhas, cílios, pelos pubianos, dos membros superiores e inferiores. Surge decorado com colar de tucum, braçadeiras, jarreteiras, brincos e vestimenta de fibras de buriti. Seu corpo é untado com tinta de urucum. Sua beleza causa espanto a todos aqueles que conseguem enxergá-lo⁶⁹⁴.

⁶⁹³ Jaime Halotesu, Cuiabá, 07.10.2007, Entrevista.

⁶⁹⁴ COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. Costa. *Nambiquara do cerrado: cultura material*. Cuiabá: Artíndia/FUNAI/Museu Rondon/UFMT. Registrado no Escritório de Direitos Autorais da Fundação Biblioteca Nacional, Secretaria de Cultura da Presidência da República. Rio de Janeiro, 1993, p. 177 e 179. (Datilografado).

Em algumas sessões de cura observei Rondon Halotesu ostentar no orifício do septo nasal uma belíssima narigueira, com uma única pena caudal do gavião, mutum ou da arara, encastoadada a um pequeno rolete de taquara decorado com espinhos de ouriço que, presos ao cordel de tucum encerado com resina preta, forma um desenho simétrico. No acabamento, entre a pena caudal e o fragmento de taquara, há uma roseta composta de penas menores de tucano, nas colorações vermelha e amarela. Mesmo que os Nambiquara não se destaquem por ser um povo plumista, as narigueiras merecem uma atenção especial, dada a sua beleza.

Complementa esse atavio plumário um fragmento de taquara, fino e pequeno, colocado no orifício labial, próximo ao nariz. Rondon Halotesu costuma usar um filete de taquara, tão facilmente quebrável, do comprimento de um lápis, a desenhar no ar formas aleatórias decorrentes do movimento de seus lábios, ao comer ou ao falar ou ao cantar. Gostava de vê-lo acondicionar cuidadosamente esses enfeites em cuias grandes de cabaça, vedadas com sabugo de milho, onde também conservava seu tabaco, pronto para ser enrolado em folhas de samaneira, *ehnãnsu*. Com esse recipiente, conseguia defender seus preciosos pertences da umidade e da ação indesejada dos insetos. Rondon vivia envolto numa auréola aromática de seu fumo – proveniente desses adornos e do próprio ato de fumar.

Afora o fumo, guardado com cuidado em cabaças, os *wanintesu* possuem outros objetos que são, algumas vezes, avistados em determinadas sessões de cura, *wāninkisã*. Podem estar paramentados com colares de coco tucum e canutilhos de tabocas, narigueira com a pena do gavião que habita a Montanha Sagrada *Haluhakunekisu*, por possuir magia, segundo os Nambiquara. Orivaldo Halotesu explicou que o *wanintesu* “[...] tira a pena desse gavião, que é muito grande, para enfeitar seu rosto e que serve para ele voar”⁶⁹⁵. Portam espadas, *halukisu*, correspondentes àquelas existentes na narrativa mítica como, por exemplo, a utilizada pela mulher-espírito, *Ehensu*, representada por *Hulihaihaitalisu*, uma andorinha da mata que conseguiu rachar a montanha de pedra, sua própria morada, para que as gentes que ali estavam pudessem sair e edificar suas aldeias.

Entretanto, a espada é mais empregada pelos *wanintesu* fora da ambientação reservada a cura das doenças. Em geral, exibem-na enquanto percorrem os campos

⁶⁹⁵ Orivaldo Halotesu, aldeia Novo Chefão, 24.03.2007. Entrevista.

cerrados e matas ciliares, a fim de se protegerem contra forças malignas. Arma perfurante de arremesso simples, espatulada, constituída de ipê, madeira escura, inteiriça e leve, *halaisu*, desprovida de decoração, pode medir em torno de 80cm. Com a extremidade distal aguçada tem também a serventia de eliminar espíritos malfeitores para espantá-los ou matá-los por perfuração ou decapitação. Jaime Halotesu e Eutímio Kithãulhu informaram que essa espada

[...] mulher pode usar para tirar lenha, pode usar para [pegar] abacaxi do campo. A espada menor é usada no meio da pajelança; espada maior usa pra matar tamanduá [ser sobrenatural] e espantar espírito mau. Ela é feita de madeira siriva, vermelha, mais dura. Madeira tem várias: ipê do mato também. A espada espanta raio, com a maior. Ela é em forma de cobra, cobra grande. É um bicho!⁶⁹⁶

Com os espíritos maléficos, os *wanintesu* a utilizam muito por ocasião do enfrentamento de raios, *halaisu*, um espírito mau, representado pela imagem de uma cobra. Em casa, ela pode estar não à vista de todos, mas entre os seus pertences pessoais, enrolada em sua roupa ou cobertor. Mas, os índios indicaram que essa espada pode “[...] estar escondida no corpo do pajé”, assim como outros objetos que lhe proporcionam poderes. Os Nambiquara acreditam que os *wanintesu* também são possuidores de objetos que são guardados dentre de si. O relato de Milton Halotesu informa que eles usam o colar de algodão, que

[...] pode ficar no pescoço ou segurando. As pessoas só conseguem ver este colar no momento da cura. Quem faz o colar é o espírito. Feito de algodão. Tem várias voltas. Quem usa o colar de algodão é o espírito de cura. O pajé fica quietinho, parece que não sabe de nada. [...] Dependendo da doença, o colar de algodão, feito pelo espírito para usar durante a cura, pode embolar, conforme a doença. [...] O colar não fica no pescoço, fica dentro dele”⁶⁹⁷.

Também em referência ao colar, o mesmo encontra-se dentro do corpo do *wanintesu*,

[...] dentro dele, ele usa, igual colar. Está dentro dele, ele é invisível. É o segredo dele, a flauta nasal, tradicional, existe a música dele. Aquela

⁶⁹⁶ Jaime Halotesu e Eutímio Kithãulhu, Cuiabá, 07.10.2007. Entrevista.

⁶⁹⁷ Milton Halotesu, Vilhena-RO, Rondônia, 28.05.1998. Entrevista.

cabaça, Nambiquara copiou dele para tocar. Aquela pedra, flauta nasal, não tem buraco, mas ele toca assim mesmo. O pajé toca depois dá para alguém comum tocar. Vai passar para ver quem consegue tocar e ver se alguém vai ser pajé. Quem consegue tocar a flauta vai ser pajé e fica muito feliz! Lourenço fez pajelança, tocou, tocou, tocou e quando ele me deu (ele é grande e pesado), quando ele passou para mim, leve, igual a algodão. Mas, eu senti o buraco dele. Aí, o Samuel disse que eu estou demorando muito. Mas, eu não sei o jeito. Mas. Eu consegui tocar e o velho Lourenço ficou muito contente⁶⁹⁸.

Diante o relato, os *wanintesu* são donos de colares de tucum e de algodão, de flautas nasais feitas de pedra, sem orifício algum, mas que, diante sua magia, conseguem tirar delas sons semelhantes aos provenientes daquelas confeccionadas com cabaças entoadas em momentos de alegria⁶⁹⁹. Jaime Halotesu informa que “[...] a flauta nasal, *alatatãusu*, é de pajelança e quando quer matar espírito mal. Ela não pode ser tocada a qualquer momento. É para conversar com espírito mau. Homem e mulher que tocam”⁷⁰⁰. E, ainda, acreditam que esses objetos se transformam: de pequenos passam a ser grandes. Ainda em relação às pedras-flautas, Mané Manduca conta que podem, também, ter a função de

[...] comunicação e contra o raio. Quando chega temporal forte, bola de raio, [o *wanintesu*] usa para ir contra o raio. É igual pára-raio que branco tem. Ele vem descendo igual uma bola. Ele usa mágica, poder dele, para estourar o raio. Ele joga a pedra com o poder dele, como se fosse soltar no estilingue. Bate, estoura o raio e a pedra volta para ele. Usa na palma da mão.⁷⁰¹

Mané Manduca acrescenta que “[...] o colar que dá força ao pajé é o *yalikisu*, feixe de algodão com urucum, de cheiro gostoso, mas não é de urucum, é da natureza, a gente

⁶⁹⁸ Mané Manduca, aldeia Novo Chefão, 14.07.2005. Entrevista.

⁶⁹⁹ Para saber mais sobre a flauta nasal de cabaça, com três orifícios, ver o estudo do etnomusicólogo AYTAI, Desidério. La flûte nasale des indiens Nambikuara. In: *Cahiers de musiques traditionnelles 2. Instrumental*. Genève, Georg. Ateliers d’ethnomusicologie/AIMP, 1989, p. 133-149. Consultar também COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. *Nambiquara do Cerrado: cultura material*. Cuiabá: Artíndia/FUNAI/Museu Rondon/UFMT. Registrado no Escritório de Direitos Autorais da Fundação Biblioteca Nacional, Secretaria de Cultura da Presidência da República. Rio de Janeiro, 1993, p. 122 (Datilografado). No dia 27 de novembro de 1993, por ocasião da reinauguração do Museu Rondon, da Universidade Federal de Mato Grosso, organizei, juntamente com a UFMT e a FUNAI, a mostra “Nambiquara, os do cerrado”, com uma centena de objetos doados por mim e por José Eduardo F. M. Costa alusivos à sua cultura material, com a presença de homens Nambiquara tocadores de flauta nasal. Ver álbum virtual de SIQUEIRA, Elizabeth Madureira et al. (Orgs.). *Cronologia histórica: comemorando os 35 anos da UFMT*. Cuiabá: Entrelinhas, 2006, p. 231.

⁷⁰⁰ Jaime Halotesu, Cuiabá, 09.10.2007. Entrevista.

⁷⁰¹ Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

pensa que é de urucum, mas não é! Não tem nó amarrando; é direto! É fino, com cinco, dez, vinte voltas”⁷⁰². A dona deste colar de algodão, de aroma agradável, é *Yalikitakalos*, uma mulher-espírito.

Na concepção de Orivaldo Halotesu, um *wanintesu* tem que ter muitas coisas para trazer mais poder. É preciso possuir

[...] dente de onça, *yanalawisu*, couro de onça, *yanalawahlu*, pena de gavião, *tautawetisu*, que serve para ele voar, marca de anjo dele, flauta nasal, *alatasu*, colar, *kairisu*, e que o pajé pode se transformar em onça, *yanalatasu*, bola de algodão bem vermelho, *kwinkisu*. Esse algodão quando criança ou pessoa grande, na última visão do pajé, ele sabe que o paciente não está bem, ele tira o coração de algodão dele e ajuda o paciente a voltar ao normal⁷⁰³.

É visível a incidência de partes da onça (dentes, couro) e do próprio poder de transmutação da condição de humano para a de animal entre os bens e possibilidades dos *wanintesu*. Sem a posse desses objetos e a interferência de uma mulher-espírito, que pode se metamorfosear em onça, jamais terá a credibilidade dos demais Nambiquara. Jaime Halotesu afirma que “[...] se o pajé tem dente de onça, que é a onça mesmo, se tem couro de onça, que também é a onça mesmo, se uma dessas partes que representa onça mesmo, se esse material, se essa onça emagrece, pajé emagrece também. Nem pode deixar ele sugar porque arreventa esse colar”⁷⁰⁴.

Price informa que mesmo aliada à esposa-humana, a esposa-espírito manterá relações sexuais com o seu esposo-*wanintesu* que, com ela, procriará uma criança-onça que irá acompanhá-lo no decorrer de toda sua vida, deixando-o somente no momento de sua morte, quando ambos passarão a habitar a Montanha Sagrada. Por essas circunstâncias, a imagem do *wanintesu* é agregada à da onça. Capacete de onça, dente da onça tira de couro da onça. Este felino está no topo alimentar, “quem pode com ela?”, indagam os Nambiquara.

Mas, para a manutenção de seus poderes, o *wanintesu* precisa buscar esses objetos na Montanha Sagrada, onde espíritos ancestrais e sobrenaturais o aguardam. No interior

⁷⁰² Idem.

⁷⁰³ Orivaldo Halotesu, Cuiabá, 24.03.2007. Entrevista.

⁷⁰⁴ Jaime Halotesu, Cuiabá, 05.10.2007. Entrevista.

desse espaço encontra-se a onça, rodeada desses seres. Aí o pajé se une a alguém por laços de parentesco (que passará a ser seu tio, irmão, primo ou avô), que lhe entrega seus objetos mágicos. Nesse ambiente, nem todos fazem o uso da palavra, até mesmo o *wanintesu*, que deve esperar ser conduzido. Após sua filiação ser notificada, sabe que passa a ter a sua protetora companhia, que lhe proporciona alegria e saberes que os auxiliarão na cura. Na crença de Eládio Kithãulhu, líder da aldeia Camararé, um “pajé tem muita coisa na mão”⁷⁰⁵.

Mas, o *wanintesu* também pode adquirir magia com a intervenção de mulheres-espíritos, fora das Montanhas Sagradas, quando lhes presenteiam com uma espécie de bola de raio, que lhe dá a garantia de desaparecer de ambientes perigosos, ou mesmo para viajar para outros lugares. Mané informa que “[...] a mulher, ela, *Yoyosu*, ela tem vários tipos de material. Ela tira dela e dá para o pajé. O pajé pega e estoura a bola de raio e estoura. Ela fala para o pajé que ele é muito poderoso e ela passa a ter mais confiança no pajé. Na verdade, ela está testando a pessoa”⁷⁰⁶.

Numa espécie de iniciação aos mistérios, tão bem guardados pelos Nambiquara, fui, pouco a pouco, acumulando algum conhecimento que contribuiu para o meu entendimento sobre as práticas cotidianas que eles constroem para si. De início, elaborei uma relação de perguntas lançadas àquelas pessoas que se acomodavam próximas a mim nessas sessões. Nas primeiras cerimônias de cura, indaguei aos índios sobre o significado dos objetos extraídos do corpo dos doentes, das canções, da autoria do repertório musical, dentre outros. Contudo, percebi que essa atitude os incomodava e, não raro, tive a impressão de que esse procedimento foi interpretado como desconfiança de minha parte, como se estivesse a colocar sob suspeita o poder espiritual dos *wanintesu* ali presentes. Por conta disso, passei a conversar sobre esses assuntos fora dessas ambientações, desde os mais corriqueiros (horário do início e término das sessões, gênero e número de participantes, posição, postura e comportamento de cada um) até aqueles específicos do *wanintesu*, seu paciente e platéia, a fim de que pudesse, na medida do possível, dirimir minhas incontáveis dúvidas.

Nas sessões de cura, *wāninkisã*, na penumbra do ambiente parcamente dissipada pela clareira do fogo, passei, então, a observar a atuação do *wanintesu* e situações

⁷⁰⁵ Eládio Kithãulhu, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

⁷⁰⁶ Mané Manduca e Eládio Kithãulhu, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

periféricas. Impressionou-me ver, depois de inúmeras tentativas que exigiam do *wanintesu* muito esforço, a exibição de diferentes substâncias extraídas do enfermo – maço de cabelos velhos e emaranhados, linhas de algodão nativo ou industrializado, dentre outras – todas envoltas em saliva. Em outra cerimônia de cura, *wāninkisã*, Rondon Halotesu, ao perceber meu olhar de estranhamento, direcionou o foco de luz de sua lanterna de “três elementos” para o interior de sua boca, largamente aberta, para que eu pudesse certificar-me de que nada havia escondido para logo depois de sugar o corpo do enfermo e cuspir na palma de sua mão, mostrar-me fios embaraçados de algodão nativo.

As sessões de cura consistem nos espaços onde os pajés, *wanintesu*, põem à prova dos presentes suas habilidades: repertório musical, poder de cura, relação com espíritos ancestrais e da natureza. Possuidor de objetos mágicos como o colar de algodão nativo, flauta nasal de pedra (sem orifícios), espada, dente de onça (ou uma tira de seu couro), responsabiliza-se por proporcionar a paz em sua aldeia, intercedendo na ação dos espíritos sobrenaturais.

A cura dos males

Na concepção dos Nambiquara, a doença instala-se no corpo das pessoas em consequência da atuação maléfica de espíritos sobrenaturais que se vingam de quaisquer atitudes que os deixaram contrariados, furiosos ou, até mesmo, sem razão aparente, apenas com o propósito de se divertirem com a desventura alheia. Ela indica o rompimento ou o roubo do colar de contas pretas e/ou do colar de algodão que cada um traz dentro de seu corpo. E os espíritos maus são os responsáveis por essa ação. Isso significa, em outras palavras, que a alma do enfermo foi roubada por espíritos maléficos. Em relação à perda da alma, os Mehináku, habitantes da bacia do Xingu, na região dos rios Tuatuari e Kurisevo, em Mato Grosso, acreditam que

[...] a enfermidade tem muitas origens. Um homem fica doente quando um espírito o atinge com uma flecha ou rouba sua alma,

quando é enfeitado, quando deixa de respeitar tabus de reclusão, quando está próximo demais do sangue menstrual, quando lhe recusam comida, ou quando é afetado pelo “feitiço” do homem branco, ou seja, por doenças trazidas à região do Xingu pelos brasileiros”⁷⁰⁷.

Esses colares de contas pretas são idênticos àqueles utilizados no dia a dia pelos Nambiquara e também pelos espíritos ancestrais e sobrenaturais, de índole benéfica, que apreciam, em especial, coisas belas, gentes belas, *anua winala*. Ser bonito, *winala*, extrapola as qualidades físicas de uma pessoa. Estar bonito é, também, estar adornado. Os espíritos ancestrais e sobrenaturais apreciam homens e mulheres enfeitados, vestidos com adornos de coco tucum e de madrepérola, narigueiras e aros emplumados, principalmente porque consiste em um importante mecanismo para afugentar infortúnios, malefícios e doenças.

O aro emplumado, *yalankalosu*, coroa estreita que cinge a cabeça, feito com penas vermelhas e amarelas de tucano, confeccionado para o *wanintesu* pode ser emprestado à menina-moça que fará uso dele nas festividades de iniciação à puberdade feminina. Entretanto, esse adereço só será exibido pelo *wanintesu* nas cerimônias de menina-moça, nunca nas de cura. Roquette-Pinto fotografou, em 1912, homens Nambiquara com aro plumário, clava, narigueira emplumada com roseta, mas sem o pingente dorsal e a tanga⁷⁰⁸. Nas sessões de cura, “[...] os mortos também trazem adornos para dar aos doentes por intermédio do xamã, já que a doença é, geralmente, provocada pela perda ou roubo dos enfeites corporais, ou seja, dos colares de contas pretas de tucum e/ou de algodão”⁷⁰⁹.

Torna-se importante que donos de colares de contas pretas sejam zelosos e não deixem que se arrebenhem ou sejam esquecidos ou perdidos. Devem ser bem cuidados, brilhosos em virtude do uso constante. Colares de crianças são constantemente refeitos por suas mães, quando os cordéis de tucum ou buriti se rompem. Quando menosprezados, sinalizam que estão desprotegidos, vulneráveis aos propósitos dos espíritos maus.

⁷⁰⁷ GRECOR, Thomas. *Mehinaku*: o drama da vida diária em uma aléia do Alto Xingu. Tradução Vera Penteado Coelho. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL. 1982, p. 322 (Brasiliana, 373).

⁷⁰⁸ ROQUETTE-PINTO, Edgard. *Rondônia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919, entre as páginas 184-185 e 254-255.

⁷⁰⁹ MILLER, Joana. *As coisas*: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara). Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2007, p. 308.

Assim, é importante que os *wanintesu* sejam presenteados com colares de contas pretas de tucum por sua esposa-humana e esposa-espírito, pois são objetos que também lhe oferecem forças, “mágica”, nas palavras dos Nambiquara. Obter sucesso na extração de substâncias e na restauração desse adorno, propiciando novo esplendor à peça, consiste na reafirmação do poder espiritual do curandeiro. Há, afora o “pajé verdadeiro”, *wanintesu*, o *tihnalahlosu*, um tipo de pajé que “[...] só faz sacanagem com a pessoa. Hoje não tem mais, só antigamente. Antigamente, Nambiquara tinha muita coisa perigosa [...]”⁷¹⁰.

Há entre os *wanintesu* e *tihnalahlosu*, segundo Mané Manduca,

[...] o pajé falso, que imita pajé. Quem não tem conhecimento, acha que é um pajé de verdade, especializado, não tem a prática. Tem dois tipos de pajé: meio pajé e imitador de pajé. O meio pajé divide seus materiais com o imitador de pajé; um confia no outro. No meio dos pajés, ele consegue fazer o papel de pajé, igualzinho! Eu não consigo fazer isso. Ele consegue andar com uma coisa pequena na boca. Ele vai falsificar para ganhar confiança.⁷¹¹

“Pajés falsos” – *waninkihajxalosu* (*wanin* = pajé; *kiha* = mentira; *jxalosu* = ele) – são aqueles que ainda se encontram em fase de aprendizagem e precisam demonstrar sua “magia”, como dizem os Nambiquara, a fim de convencer os demais índios de sua capacidade de enfrentar espíritos maus, até mesmo o trovão, e curar as enfermidades que por ventura assolam os indivíduos de uma aldeia. Também devem trazer de volta, pessoas que misteriosamente desaparecem, como vem acontecendo entre os Nambiquara, em especial, crianças e adolescentes.

Orivaldo Halotesu e Fuado Sawentesu contaram que Gilmar, filho de Josué, perdeu-se no mato por catorze dias. Sem esperanças de reaver seu filho de volta, quando o pai do menino preparava-se para desmanchar sua casa⁷¹², foi impedido pelo *wanintesu* Orivaldo, que se encontrava na aldeia há alguns dias para participar de sessões noturnas de canto, a fim de evocar espíritos ancestrais e da natureza para que indicassem onde o menino se encontrava ou para trazê-lo de volta.

⁷¹⁰ Jaime Halotesu, Cuiabá, 10.10.2007. Entrevista.

⁷¹¹ Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

⁷¹² Quando a casa é de madeira beneficiada e de telhas de amianto, os Nambiquara não queimam mais suas casas por ocasião da morte de algum de seus moradores, de conformidade com seus hábitos. Adotaram o hábito de desmanchar a casa, destelhando-a para, em seguida, ser reconstruída com nova configuração, a fim de que possam despistar a alma e, assim, ser conduzida pelo pajé até à Montanha Sagrada.

Quando povo morre, nós desmanchamos casa. Catorze dias sumiu! Às 04h00 da manhã ele pegou martelo para desmanchar casa. Lourenço falou: – Não pode desmanchar casa! Criança vai chegar às 03h00. Eu falei: – “04h00, 05h00 vamos descobrir quem vai trazer [a criança]”. Começou a balancear o vento. Vento forte assim! Todo mundo ficou preocupado. Não é chuva! Vento bravo. Mulherada preocupada. Ele chegou na estrada, brincando, de estilingue na mão. Nem sentiu fome, nem nada! Todo mundo assustado. Rufino [Manduca], o avô, correu, atropelou, caiu. Eu que peguei ele e apertei. Eu gritei: - chama o povo, criança chegou! Povo veio, cercou. [Criança] Não emagreceu nada, não sofreu nada. Todo mundo me agradeceu. O menino disse que andou no mato. Só bebeu chicha de mandioca e carne de tamanduá, água sem açúcar (até hoje ele não bebe açúcar!). Ele chegou estranho. Menino bem pequeno! Foi o povo do Morcegal que achou! Quando assim, vira pajé!⁷¹³

Com a intervenção dos *wanintesu*, reunidos na aldeia Jacaré, local da residência da família de Gilmar, espíritos ancestrais da localidade denominada Morcegal⁷¹⁴ trouxeram-no de volta. Seu retorno foi anunciado com a presença de uma ventania repentina e forte. Como se nada tivesse ocorrido, o menino surgiu na estrada que dá acesso à aldeia, com estilingue nas mãos, sem qualquer sinal de cansaço e inanição. “Pajés verdadeiros”, índios mais velhos e experientes, e “pajés falsos”, novatos, em incessante cantoria noturna, iniciada desde o desaparecimento da criança, entraram em contato com seres sobrenaturais, a fim de solicitar seus préstimos.

Também podem receber a denominação de “pajés falsos” aqueles que propositalmente desvirtuam suas funções e poderes para fazer o mau às pessoas. Mas, nenhum Nambiquara se diz feiticeiro, *tinalalosu* (*tinala* = veneno; *losu* = ele), pois tal declaração o colocaria em situação melindrosa e, com certeza, seu dia a dia seria rondado de constantes ameaças de morte. Segundo esses índios, não é possível coexistir à prática de cura a probabilidade de um *wanintesu* agir de forma vingativa, a provocar malefícios letais aos seus inimigos ou mesmo levando-os ao estado de lúgubre.

Os Nambiquara denominam de feiticeiros, aqueles homens que se prevalecem de conhecimentos fitoterápicos para prejudicar pessoas e, muitas vezes, levá-las à morte. Eles se utilizam de

⁷¹³ Orivaldo Halotesu e Fuado Sawentesu, Cuiabá, 31.05.2007. Entrevista.

⁷¹⁴ A área reconhecida pelos índios Nambiquara como Morcegal encontra-se em estudo preliminar, conforme Instrução Técnica Executiva n. 623/PRES/FUNAI/Brasília, de 01.11.2006. Essa área acha-se contígua à Terra Indígena Pyreneus de Souza. Os índios atribuem o nome Morcegal em consequência da existência de cavernas onde há muitos morcegos, *kalusatisu*, uma espécie frugífera, da qual se alimentam, após moqueá-los.

[...] veneno mais forte. Não pode guardar no canto da casa. O calor tira do veneno e vai atingir a própria família dele e faz mal e mata. Tem que guardar fora. O contato com o veneno, mão dele é tratada, é especializada. Se for cuidar do seu filho, vai matar seu filho. Tira um montinho da parte da frente da cabeça. Antes tinha muito feitiço, feiticeiro, *tinalalosú*. Feiticeiro só mexe com veneno, que é uma planta que brota na pedra, milagre da pedra, *talanatisu*, está pronta, lá na montanha de pedra. Esse veneno não pode colocar em bebida quente porque ferve e a pessoa percebe. Quando o pajé vai curar feitiço, fica fácil, o veneno aparece na cura do pajé. O médico não descobre⁷¹⁵.

Vegetais também são utilizados pelos *wanintesu* que, segundo informação de Mané Manduca, “[...] usam com uma folha, *yãukatisu*, do espírito que tem em uma aldeia antiga [algumas aldeias antigas, rumo do Camararé, aldeia Barro Branco]. É uma planta de benzer para quando vem chuva forte. Sai com ela, vai soprando e não pode fazer no rumo da pessoa. Só para temporal. Pajé velho, homem e mulher (mais raro) que usam”⁷¹⁶. Roquette-Pinto aponta que “[...] os *Kôkôzús* e os *Anunzês* [grupos Nambiquara] ameaçam a tempestade com suas armas, bracejando no espaço para todos os lados, invectivando a chuva em altos brados. Outras vezes são as mulheres que soltam baforadas de fumo, atiram cinzas no ar, para amedrontar a tormenta⁷¹⁷. Em suas *Notas sobre os costumes dos índios Nhambiquara*, Pyreneus de Souza informa que esses índios “[...] julgam espalhar a chuva, subindo em um cupim ou toco e soprando para o lado em que as nuvens estão mais carregadas. O homem, se está fumando, tira a fumaça, que espalha, soprando, ou com a mão. E assim acreditam impedir a chuva.”⁷¹⁸ Desidério Aytai observa que

[...] entre os grupos Nambiquara, os *halótesu* usam um gesto que parece estar em reação com os espíritos maus do mato: estendem o braço direito para frente, e descrevem círculos bastante grandes no ar, num plano vertical, no sentido dos ponteiros do relógio /olhando do lado direito/, [...] e ao mesmo tempo, soprando o ar em sentido horizontal. Interpretei este gesto ritual como mais para espantar os espíritos malignos⁷¹⁹.

⁷¹⁵ Orivaldo Halotesu e Fuado Sawentesu, Cuiabá, 31.05.2007. Entrevista.

⁷¹⁶ Mané Manduca, Cuiabá, 12.06.2007. Entrevista.

⁷¹⁷ ROQUETTE-PINTO, Idem, p. 265.

⁷¹⁸ SOUZA, Antonio Pyreneus de. Notas sobre os costumes dos índios Nhambiquaras. In: *Informação Goiânia*. S/l, 1919, p. 10.

⁷¹⁹ AYTAI, Desidério. Da caderneta de campo do antropólogo /4/. In: *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*. Paulínia, v. 34, ago. de 1987, p. 86.

É sabido que no momento da prática de cura existem outras forças interagindo com as do *wanintesu*, quando espíritos, em especial a mulher-espírito, que pode estar casada com ele, auxiliam-no tanto no diagnóstico da doença quanto na indicação medicamentosa à base de plantas medicinais ou mesmo, em menor escala, de animais (caldo de caninana, *yalantisu*⁷²⁰, e de perdiz, *alujensisu*⁷²¹, por exemplo).

Assim como a esposa do *wanintesu* permanece ao seu lado nas sessões de cura, tanto para abastecer de chicha o caldeirão a cada vez que é esvaziado quanto no acompanhamento das canções, sua esposa-espírito, também representada por uma onça, coopera no diagnóstico da doença e ensina-lhe novas cantigas. Para Lévi-Strauss, ao tratar do doente, o *wanintesu*

[...] oferece a seu auditório um espetáculo. Que espetáculo? Com o risco de generalizar imprudentemente certas observações, diríamos que esse espetáculo é sempre o de uma repetição, pelo xamã, do “chamado”, isto é, a crise inicial que lhe forneceu a revelação de seu estado. Mas a expressão do espetáculo não deve enganar: o xamã não se contenta em reproduzir ou representar mimicamente certos acontecimentos; ele os revive efetivamente em toda sua vivacidade, originalidade e violência. E visto que, ao termo da sessão, ele retorna ao estado normal, podemos dizer, tomando emprestado da psicanálise um termo essencial, que ele *abreagiu*. Sabe-se que a psicanálise denomina abreação ao momento decisivo da cura, quando o doente revive intensamente a situação inicial que está na origem de sua perturbação, antes de superá-la definitivamente. Neste sentido, o xamã é um abreator profissional⁷²².

Entre os Nambiquara, o mundo visível e o mundo invisível aparecem, praticamente, sem intervalos; a separação é enganosa. Residindo na aldeia, após conhecer todos os

⁷²⁰ O caldo da cobra caninana, *alantisu*, “[...] réptil ofídio não venenoso, de coloração parda e amarelada, com formas azuladas, mede até 3m de comprimento e vive nas matas de galerias. Quando capturada, além da carne, o caldo é aproveitável, depois de cozida. Desprovido de tempero e ingerido morno em cuias de cabaça, proporciona a cura para diversas doenças, até mesmo a malária. As cobras venenosas nunca são introduzidas na dieta alimentar Nambiquara”. COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. *Nambiquara do Cerrado: cultura material*. Cuiabá: Artíndia/FUNAI/Museu Rondon/UFMT. Registrado no Escritório de Direitos Autorais da Fundação Biblioteca Nacional, Secretaria de Cultura da Presidência da República. Rio de Janeiro, 1993, p. 35. (Digitado).

⁷²¹ Aquela criança que “[...] não dorme, fica muito mal, tremendo, fica branco nos olhos da criança, ou do adulto também. Tira pena de perdiz e queima dentro da cuia grande ou pode ser panela. Pena queimada com a cuia, até passar”. Jaime Halotesu, Cuiabá, 05.10.2007. Entrevista.

⁷²² LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 209 (Biblioteca Tempo Universitário, 7).

wanintesu, de participar de incontáveis sessões de cura, de alegria, de rituais de iniciação à puberdade masculina e feminina e de ouvir as narrativas mitológicas, formei uma idéia de que para compreender a simplicidade da vida diária consistiria na chave para adentrar nos saberes do mundo sobrenatural.

Por desconhecer até onde eles poderiam conduzir-me nesses conhecimentos, sempre soube que tanto os *wanintesu* quanto os demais Nambiquara desenhariam um tênue fio para demarcar o espaço a mim permitido percorrer. A condição de *kwajantisu*, associada à de mulher, deixou-me alheia e, até mesmo, distante de muitos acontecimentos relacionados especificamente ao contato do *wanintesu* com os espíritos ancestrais e sobrenaturais. Mas, a cordialidade típica dos anfitriões Nambiquara deu-me licença para ficar à vontade, sem ter a desagradável sensação de sentir-me demais em determinados ambientes.

Vivendo em meio à família, ainda com residência na aldeia, a partilhar de tantos momentos, foi-me permitido trilhar alguns compartimentos desses espaços sagrados e que se encontram em íntima relação com o desenrolar do dia a dia dos índios. A assiduidade às sessões de cura, como inicialmente pensei, não bastou para entender o mundo mítico-religioso Nambiquara. À vida em comunidade, à ordenação sócio-cultural, impregna-se, mesmo que de maneira sutil, imperceptível aos olhos do estrangeiro, de valores provenientes da leitura e interpretação que o *wanintesu* faz diante o contato com os espíritos ancestrais e sobrenaturais. Assim, as práticas do fazer cotidiano edificam-se diante essa relação intermediária do *wanintesu*, um paráclito, que atribui valores, de modo contínuo, a cada um dos modos de viver Nambiquara, pela interpretação da infelicidade, da doença ou da morte⁷²³.

Dentre os índios que formam hoje o arranjo constelar de *wanintesu*, não pude vê-los todos em situação cerimonial, em formidável enfrentamento com a enfermidade, representação do ato dos espíritos maléficos, dispondo de uma maestria retórica inscrita nos

⁷²³ A morte entre os grupos Nambiquara das três áreas culturais – Vale do Guaporé, Chapada dos Parecis e Serra do Norte – pode também ser ocasionada por envenenamento, forma tradicional de homicídio para eliminar inimigos políticos ou aqueles que se desejam vingança. Mesmo sendo considerada uma prática tradicional extremamente condenada por todos os grupos Nambiquara, acreditam “[...] que a dor deve ser retribuída com a dor, assim como qualquer outra disposição humana, como, por exemplo, a generosidade. [...] Se alguém nos causa uma dor imensa, como no caso de uma perda irreparável, só o infligir de uma perda retributiva pode servir como compensação”. FIORINI, Marcelo. *Terra Indígena Paukilihrahjusu ou Piscina*. Laudo antropológico e relatório de identificação de delimitação. Fundação Nacional do Índio. Brasília, 2002, p. 77.

cantos entoados nas sessões, principalmente porque alguns moravam muito distantes de onde me hospedei. Minhas estadas nessas aldeias próximas aos rios Camararé, Doze de Outubro e alguns de seus afluentes não coincidiam com situações de enfermidades. Além disso, porque alguns alcançaram seus poderes mágico-religiosos depois de 1988, ano em que eu e minha família deixamos de residir na Chapada dos Parecis, juntos aos Nambiquara. Contudo, durante os trabalhos de campo direcionados à elaboração deste estudo, obtive o privilégio de participar de rituais de cura e, dois deles dirigidos por Miguel e Ezequiel, o que me causou muito orgulho, pois os conheci muito jovens, no tempo da Escola Nambiquara. Mas, na aldeia, cheguei a acompanhar, mesmo à distância, algumas das experiências visionárias dos demais *wanintesu* e, de acordo com a crença dos índios, do sucesso alcançado em suas práticas curandeiras. Isso mesmo! As notícias corriam rapidamente de aldeia em aldeia; uma corrente composta por velozes “bicicleteiros”, conforme os rapazes proprietários de bicicletas são até hoje denominados, funcionava também como um meio eficaz de comunicação⁷²⁴. Assim, logo os moradores de diversas aldeias tomavam conhecimento de enfermidades e da organização das sessões. As práticas de cura desenvolvidas pelos *wanintesu*, sempre associadas à religiosidade, são habilidades manifestadas

[...] por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se vêem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico: sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia. Se o ‘multiculturalismo’ ocidental é o relativismo como política, o perspectivismo xamânico ameríndio e o multinaturalismo como política cósmica⁷²⁵.

Este conceito de práticas de cura proposto por Viveiros de Castro, quando aplicado neste estudo, pode ser entendido como uma aptidão presente em alguns índios que têm a

⁷²⁴ Atualmente, em virtude do baixo custo dos aparelhos telefônicos móveis, a circulação de informação encontra-se extremamente eficaz. Adquiridos com a aposentadoria e a venda de artefatos, hoje, pode-se dizer que todas as aldeias possuem telefones celulares.

⁷²⁵ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 358.

competência de transpor os limites de seu próprio corpo. Os *wanintesu* acumulam o dom da ubiquidade, já que podem viver tanto nos espaços da aldeia e adjacências quanto nos além-terrestres, têm a capacidade de retratar e interpretá-los, possibilitando que os outros possam conhecer, com o repertório de suas histórias, lugares jamais visitados por eles.

Essa transposição é capaz de estabelecer relações de poder, de fonte de poderes sobrenaturais e sexuais entre entidades do além-mundo, representadas por seres sobrenaturais. Nessa perspectiva, a aptidão visionária do *wanintesu* possibilita-o a dialogar com entes que povoam um território imperceptível aos demais índios, podendo até interceder em suas deliberações maléficas e destruidoras. Jaime Halotesu afirmou que

[...] quem enxerga é só pajé. Os espíritos vão à sua casa [do *wanintesu*] e bebem e comem. Aí, eles ajudam a cuidar das aldeias para espírito mau não judiar do índio. Outro dia, mataram três, quatro cutias, direto. Benjamin disse-me: – Você sabe por que está vindo cutia? Porque o espírito [ancestral] da aldeia que morreu está trazendo comida para nós comermos. São os mistérios que nós temos. Cada aldeia tem sua cultura; alguma parte é igual, alguma parte não é igual⁷²⁶.

A relação estabelecida com espíritos ancestrais e sobrenaturais exige do *wanintesu* muita perspicácia para que possa driblar inúmeras situações de risco. Nesses momentos, adota um sistema de regras, de posse de instrumentos específicos para que acolha uma “política cósmica” habilidosa, nos termos de Viveiros de Castro, que governe e, até mesmo, elimine ou dissipe entidades espirituais indesejáveis. É a visão cosmológica do contato dos *wanintesu* com o além-túmulo-mundo que molda as relações estabelecidas entre os elementos dessa mesma sociedade e, até mesmo, com os não-indígenas, submetida às regras determinantes do sistema simbólico e cognitivo dos índios. O pensar nativo Nambiquara decorre, portanto, da forma como as ações dos *wanintesu* contribuem para elaborações de leituras diante à interseção dos dois mundos, de duas dimensões: o indígena e o não-indígena, o visível e o invisível.

O *wanintesu* pode também exercer uma ação intermediária no complexo e quase desconhecido mundo dos *kwajantisu*, na medida em que os espíritos também têm o dever de orientá-lo na sua maneira de proceder, indicando-lhe o caminho mais conveniente a

⁷²⁶ Jaime Halotesu, aldeia Central, 14.07.2005. Cuiabá. Entrevista.

seguir para conduzir seu povo. A instalação de contingentes de proprietários de terras e trabalhadores com interesses na atividade agro-pecuária se deu principalmente no final da década de 1960, com o início da exploração econômica intensiva nas áreas ocupadas pelos Nambiquara e etnias vizinhas, como por exemplo, os Parecis, Enawene-Nawe, Rikbaktsa, Cinta Larga, Irantxe, dentre outras. Para almejar o sucesso esperado pelas empresas agro-pastoris e trabalhadores recém-chegados de diversas partes do país, a FUNAI providenciou urgentemente os trabalhos de atração e de “pacificação” desses índios⁷²⁷. Dos encontros esporádicos ocorridos nos primeiros anos do século XX, muitos deles belicosos, aos intermitentes, os povos indígenas aí localizados entraram em conflitos sistemáticos com os costumes dos não-indígenas, caracterizados por serem extremamente dramáticos.

Assim, o *wanintesu* alinha o dia a dia da aldeia ao mundo dos espíritos benéficos e maléficos que habitam além desse espaço perceptível por todos, indistintamente. Sua ação no combate aos danos provenientes dos seres sobrenaturais e das intempéries da natureza por eles provocadas tem fundamental importância dentro da aldeia, pois todos acreditam em espíritos mesmo sem ter experimentado a sua presença. Dessa forma, para os Nambiquara do Cerrado, quanto maior o número de *wanintesu*, maior a possibilidade de se instaurar uma relativa paz entre esses dois mundos.

Os líderes espirituais Nambiquara pertencem geralmente ao sexo masculino. Entretanto, Mané Manduca informa poder existir *wanintakalos*, “mulher-pajé”, em seu linguajar em português, ao apontar ser Tereza Evelina, esposa de Zezinho, um *wanintesu* morador da aldeia Buriti, como possuidora do poder visionário e responsável pelas curas individuais, fora dos rituais específicos para esse fim. Zezinho conta que sua esposa, Tereza Evelina,

[...] é cantadora de pajé. Ela sabe muito canto. Foi pajé bem antigo que ensinou a ela: finado Lourenço e Rondon. Ela tirou fio cumprido da minha cabeça. Eu só tenho pouco cabelo, cabelo curto. Ela tirou fio de cabelo grande, até eu sarar. Eu estava no hospital de Vilhena [município ao sul de Rondônia, próximo a divisa com o estado de Mato Grosso], tratando e todo dia ela tirava fio de cabelo, de manhã, de tarde, de noite. Toda hora. Até eu sarar. Eu, devagarzinho, também vou ensinado a ela.

⁷²⁷ Decreto n. 62.995, de 16.07.1968, de A. Costa e Silva e Afonso A. Lima. “Declara interditas, para fins de pacificação de tribos indígenas, as áreas que discrimina” [Cinta-Larga e Nambiquara].

Ela me ajuda porque eu sou também pajé. Ela começou a ser pajé adulta, depois de velha, quarenta anos⁷²⁸.

Atualmente, segundo informações de Mané Manduca, há dezoito *wanintesu* entre os grupos Nambiquara do Cerrado. Entretanto, em 2007, ao finalizar um censo populacional de todas as aldeias localizadas no cerrado, verifiquei que são vinte e um *wanintesu*, sendo uma *wanintakalosus*, destes, dez são Halotesu, seis Kithãulhu, dois Wakalitesu e Sawentesu e um Manduca, assim distribuídos: na aldeia Kithãulhu, o poder espiritual é exercido por Rufino Manduca e Cláudio Kithãulhu; em Camararé, por Benjamin Kithãulhu e Macaquinho Wakalitesu; na Jacaré, por Elias e Ezequiel, ambos Kithãulhu; na Novo Chefão, por Orivaldo Halotesu, Zeca Wakalitesu e Samuel Kithãulhu; na aldeia Buriti, com apenas uma casa, o casal Halotesu Zezinho e sua esposa Tereza Evelina; na Cabeceira, localizada entre a Novo Chefão e Central, os Halotesu Lídio, Manu e Miguel e Reginaldo Sawentesu; na Serra Azul, Estevão Halotesu, com uma única moradia; na Branca, Rondon Sawentesu, o mais velho dos *wanintesu* entre os grupos do cerrado, os Halotesu Milton e Julício; na aldeia Central, Paulito Halotesu. Na aldeia Mutum, há o José Baixo Kithãulhu.

As sessões de cura são, em geral, presididas por aqueles *wanintesu* que têm parentela imediata com o enfermo. Entretanto, somente um grande líder espiritual ou, nos termos dos Nambiquara, um “pajé forte mesmo”, tem a capacidade de atrair uma clientela que ultrapasse esses limites, dispondo de uma neutralidade ostensiva que permite tratar ou, até mesmo, enfeitiçar quem quer que seja. Jaime Halotesu destacou entre os Nambiquara do Cerrado a ação mágico-religiosa de “[...] Benjamin, Paulito e Estevão; Orivaldo, Rondon que, no momento, está parado, está velho e só acompanha música [...]”, denominando-os de “pajés fortes”⁷²⁹.

Assim, alguns *wanintesu* são muito requisitados por outros índios Nambiquara, moradores de outras aldeias, especialmente quando se desconhece a causa da doença. Nesses casos, seu prestígio só tende a aumentar e passam a ser reconhecidos além das fronteiras de sua liderança mítico-religiosa⁷³⁰. Entre os Nambiquara do Cerrado, o finado

⁷²⁸ Zezinho Nambiquara, aldeia Novo Chefão, 26.06.2007. Entrevista.

⁷²⁹ Jaime Halotesu, Cuiabá, 07.10.2007. Entrevista.

⁷³⁰ Marquinho Nambiquara, no dia 02.10.2007, ao telefone, informou que seu pai, Orivaldo Halotesu, Samuel Kithãulhu e sua esposa Naurinda Halotesu, Zeca Wakalitesu, Zezinho e Tereza Evelina, uma *wanintakalosus*, e Renato Kithãulhu encontravam-se na aldeia Três Jacus, na Terra Indígena Tirecatina, onde se encontra

Lourenço Kithãulhu e aqueles *wanintesu* mais velhos, mais experientes, atingiram um estágio elevado de credibilidade e confiança diante os grupos aos quais os laços de parentesco são afastados. No mês de outubro de 2007, um grupo de *wanintesu* dirigiu-se à Terra Indígena Tirecatina⁷³¹, município de Sapezal, numa área situada entre os rios Buriti e Papagaio, a leste da Terra Indígena Nambikwara.

Ser um *wanintesu* significa estar em contato constante com o perigo e com a morte; e todos, praticantes ou não, têm consciência disso. Transformados, de certo modo, em “guerreiros do invisível”, os pajés, nos termos de Philippe Descola, “[...] pagam bem caro pelo privilégio de serem reconhecidos como árbitros do infortúnio alheio”⁷³². Segundo os relatos dos Nambiquara, principalmente os *wanintesu* têm poderes visionários que os possibilitam enxergar essas entidades que *wanintesu* mais velhos lhes ensinaram a reconhecer e cujos atos eles julgam controlar.

Nas palavras desses índios, um “pajé forte” precisa ter grande sabedoria de plantas medicinais e utilitárias para serem transformadas em remédios e recursos, a fim de proporcionar a cura aos enfermos que se encontram sob seus auspícios e ventura nas atividades de caça e pesca. Folhas, entrecascas, raízes e frutos ingeridos, esfregados sobre o corpo ou imersão parcial, associados à água ou ao mel, propiciam sorte na caçada e na pescaria.

[...] capim-navalha, *wésu*, se quer pescar com anzol, mastiga para pescar e depois passa no braço para não deixar peixe escapar. Qualquer peixe fica mamando. Depois é só puxar a linha. Tem planta para pegar jacu, porco queixada, anta. É uma folha, *erakekekanansu*, também para mastigar e passar no braço. Essa planta também serve para gripe, desentupir o nariz. É igual Vick!⁷³³

grande parte de índios do grupo Wakalitesu. Esses *wanintesu* foram convocados para realizar sessões de cura para a índia Rosa Halotesu, que se encontrava enferma. Atualmente, para se chegar até esse território, é preciso atravessar os municípios de Campos de Júlio e Sapezal, antigos domínios dos Nambiquara.

⁷³¹ Sobre os Nambiquara da Terra Indígena Tirecatina, consultar o estudo de BUSATO, Ivar Luiz Vendruscolo. *Os Nambikwara da Terra Indígena Tirecatina – Mato Grosso: agricultura, espécies e variedade tradicionais*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Mato Grosso. Faculdade de Agronomia e Medicina Veterinária. Programa de Pós-graduação em Agricultura Tropical. Cuiabá, 2003.

⁷³² DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações Jivaro na alta Amazônia*. Tradução de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Cosac Naif, 2006, p. 390.

⁷³³ Orivaldo Halotesu, aldeia Novo Chefão, 27.06.2007. Entrevista.

Contudo, o saber mágico-farmacológico não se restringe aos curandeiros. Homens e mulheres adultos têm o conhecimento e o consentimento, de acordo com seus interesses, de propiciar a cura por determinados vegetais. Mas, somente o *wanintesu* possui poderes adicionais que o distinguem dos outros membros da sua sociedade, pois

[...] pode ver os espíritos dos mortos, entrar em contato com eles e consultá-los; fala com determinados animais, de quem aprende novos remédios; possui substâncias mágicas dentro de seu próprio corpo; sabe tirar ou colocar feitiços; faz entrar novamente no corpo de alguém o espírito que dele se tenha retirado⁷³⁴.

Na maioria das vezes, a maneira pela qual um homem Nambiquara diz haver se transformado em *wanintesu* recai sobre uma experiência visionária. Price traz várias situações referentes à potencialidade de um homem tornar-se líder espiritual, ao descrever particularmente a iniciação de Rondon Halotesu, dentre os atuais *wanintesu*, o mais velho, enquanto caçava papagaio, no início de uma tarde, quando

[...] encontrou dois pequenos lagartos que, no entanto, pareciam para ele como pessoas. Um deles era o *atasu* do lagarto *yanalanasattehnáttésu*, e ele estava carregando o *atasu* do lagarto *kalauhle* nas suas costas. Aquele que estava sendo carregado tinha suas mãos apertadas ao redor da cabeça do outro para apoio. “O que há?” Perguntou Rondon. “Meu irmão foi picado por uma aranha”, o *atasu* respondeu⁷³⁵.

Em outra caçada no cerrado, Price relata que o *wanintesu* Rondon deparou-se com o *atasu* do cupim, *walantisu*, que edificou sua casa no galho de uma árvore de pau doce, chamada pelos índios de *takuntákatsu*. Segundo Rondon, esse espírito do mau dançava e cantava “meu inimigo”, enquanto segurava um arco pequeno. De conformidade com as crenças dos Nambiquara, espíritos podem tomar forma humana, falar, cantar, comer e, até mesmo, dançar. Alguns possuem artefatos que não são desconhecidos pelos índios, como por exemplo, armas e adornos, e que também fazem parte da parafernália de objetos

⁷³⁴ MELLATI, Julio Cesar. Caracterização do xamã. In: *Revista do Museu Paulista*. Nova Série, v. 14, 1963, p. 60-70.

⁷³⁵ PRICE, Paul David. *Becoming a Nambiquara shaman*. [Sem quaisquer referências] (Tradução livre realizada por Anna Maria Ribeiro F. M. Costa e Odila Watzel).

presentes em seu cotidiano; outros, ostentam pedras de granizo ou raios. Essas e outras situações são frequentemente conhecidas dos *wanintesu*, por seu poder visionário, quando se deparam com esses seres sobrenaturais.

Também na atividade da caça, Price descreve que Rondon Halotesu avistou um ser estranho que carregava uma espécie de fruta de casca grossa e dura, que pode ser ingerida, após seu cozimento. Segundo a narrativa de Rondon, ele foi até sua esposa e disse-lhe: – Há um estranho bem ali. Os dois retornaram ao local, mas ela avistou apenas pegadas de um tatu. O casal resolveu seguir as pegadas e chegaram a um buraco. Com uma vara longa e pontuda, espetaram o animal até matá-lo. Depois, levaram-no para aldeia e o comeram ao anoitecer.

Nesse mesmo estudo, outra descrição de Price também destaca a experiência visionária do Halotesu enquanto tentava caçar nas matas que margeiam o córrego *Walāhl'iyāusu*, quando avistou

[...] o atasu de um tamanduá maior, e o cachorro de Rondon mordeu na perna. O atasu disse, “Ei! seu cachorro me mordeu. Bata nele”. Rondon pensou que era melhor obedecer e bateu no seu cachorro com uma vara e o deixou correr para a floresta. Sua esposa descobriu as pegadas e disse, “um tamanduá passou por aqui; por que você não o matou?” Rondon respondeu, “parecia ser um atasu”, e eles voltaram para a aldeia⁷³⁶.

Mais um acontecimento ocorrido a Rondon Halotesu é apresentada por Price. De manhã cedo, quando caminhou em direção ao rio pegar água, avistou o *atasu*, o espírito mau de um tatu liso que carregava sua calda e que “[...] parecia uma vara de cavar. Rondon retornou à aldeia e disse, ‘eu acabei de ver alguma coisa’ – eu não sei o que – lá no rio. As pessoas desceram até o rio e encontraram as pegadas de um tatu liso. ‘É um tatu’, eles disseram. Então eles o mataram e o comeram”⁷³⁷.

Em outra ocasião, Rondon Halotesu caçava no cerrado quando se perdeu de seu cachorro. Começou a gritar por ele que, logo em seguida, chegou correndo ao seu encontro, acompanhado de uma onça. Price descreveu que o índio enxergou-a em forma de

⁷³⁶ PRICE, Paul David. Idem.

⁷³⁷ Idem.

espírito mau e, em duelo, Rondon perdeu suas flechas de caça, quando em suas mãos foram deixadas apenas as de matar pássaros, inofensivas ao seu inimigo.

[...] Rondon ficou com medo e a onça também. A onça agarrou Rondon, segurou seus braços atrás dele e levou embora suas flechas de caça (quatro delas), deixando-o somente com duas flechas de pássaro. Então, voltando a uma pequena distância, ele disse: “eu sou bom. Você não precisa me matar”. Depois, Rondon e seu cachorro voltaram para a aldeia. Rondon comemorou o incidente com a canção “eu fui possuído pela onça”⁷³⁸.

O conjunto de relatos coletados por David Price traz algumas experiências visionárias de Rondon Halotesu, ocorridas no cerrado, nas matas e à beira do rio, principalmente enquanto caçava, portanto, fora do espaço da aldeia, quando se deparou vis-à-vis com seres sobrenaturais. Com exceção da última narrativa, nas demais qualidades de vidência de Rondon Halotesu há animais de várias espécies: lagartos, cupim, tatus, tamanduá e onça. Sua aparência, num primeiro momento, confunde-se com as de seres humanos. Ao ser verificada a sua potencialidade de cometer malefícios, somente com a presença de outras pessoas que não possuem o dom da visão sobrenatural é que a impressão de Rondon Halotesu ter estado diante um espírito se desfaz. Notam-se também nessas explanações que objetos que compõem o aparato material desses índios – arco, vara de cavar e fuso – encontram-se presentes nessas práticas e dimensões não perceptíveis aqueles desprovidos de tal espiritualidade.

A guisa de dedução, os relatos de Price, no que dizem respeito à iniciação espiritual de Rondon, aquilo que há no mundo dimensional dos espíritos, como por exemplo, armas e adornos, são identificáveis no cotidiano dos índios Nambiquara. Nota-se que as relações de parentesco fazem-se presentes em ambos espaços. É importante destacar que a ligação homem-vegetal-animal estabelecida nesses dois espaços – visível e invisível – onde a passagem de um para outro se transpõe por um fio extremamente tênue, diversas narrativas mitológicas demonstram que humanos, espécies vegetais e animais, além de dividirem o mesmo espaço, comunicam-se. Mesmo que seja adotada uma forma diferenciada de

⁷³⁸ Idem.

linguagem e compreensível apenas ao *wanintesu*, ligam-se por afinidade, grau de parentesco e até por amor.

Somente um *wanintesu* tem a propriedade de iniciar jovens ao mundo dos espíritos ancestrais e da natureza. Ele também pode receber os objetos de um *wanintesu*, guardião das coisas que já pertenceram a algum *wanintesu* falecido ou pode ser conduzido à Montanha Sagrada ou à *Haluhalunekisu* para possuí-los.

Os *wanintesu* são responsáveis pela organização e direção de “pajelanças de alegria”, *kalihwaninsã*. Caracterizam-se por noites sinalizadas por muita descontração e, em momento algum, percebem-se situações tensas, como geralmente ocorrem quando há alguém adoentado. Não difere tanto das cerimônias de cura, *wāninkisã*. Esses eventos são capazes de trazer um grande número de participantes, o que proporciona, pelas vozes masculinas e femininas, uma entonação atoadora. A harmonia melódica do canto em coro ressoa compassadamente, a celebrar em versos o imenso repertório musical do *wanintesu* que está à frente e que, numa espécie de comando, inicia sozinho os cantos para, logo em seguida, o batalhão de vozes dos demais cantadores ocupar todo o espaço da casa. A cada nova canção, sua voz solitária a ensinar, quase como uma ordem, mediante a qual os demais a executam alegremente. De conformidade com a crença religiosa desses índios, já em transe e movimentando-se muito da cintura para cima, o *wanintesu*, vez por outra, intercala a cantoria às falas descontraídas.

Em uma sessão dessa natureza, Orivaldo Halotesu, junto à sua esposa Madalena Kithãulhu, gentilmente traduziu para o português suas expressões, a fim de que eu pudesse acompanhar o enredo daquela peça. Nessa “pajelança de alegria”, sob a liderança espiritual de Benjamin Kithãulhu, ele conversou com o caldeirão de alumínio à sua frente, indagando-o onde encontrar suas sementes para cultivar em sua roça e ser possuidor de muitos deles⁷³⁹. Na conversação, fez uma analogia aos recipientes de cabaça que, em seu

⁷³⁹ As panelas e caldeirões de alumínio se fizeram mais presentes no contexto culinário Nambiquara nos primeiros anos do século XX, quando a expedição chefiada por Cândido Mariano da Silva Rondon atravessou o território Nambiquara para a implantação da linha telegráfica, quando entrou em contato com os grupos da Serra do Norte e Chapada dos Parecis. As panelas de barro logo foram substituídas e a arte oleira praticamente esquecida entre os grupos Nambiquara do Cerrado. É visível a preferência das mulheres Nambiquara por panelas de alumínio e, quanto maiores, mais desejadas. Seus maridos, em viagens às cidades, em geral, adquirem-nas, a fim de presentear suas esposas. No ano de 1987, ao estudar o complexo de artefatos que compõem a cultura material desses índios, Daniel Wakalitesu reproduziu dois raros exemplares dessas panelas, idênticos àqueles estampados em Rondônia, obra de Roquette-Pinto. Um desses exemplares

interior, trazem alojados nos mesocarpos brancos e esponjosos, um punhado de sementes que são cultivadas tanto nas roças quanto nas áreas de entorno das casas, no início das águas.

Esse clima festivo, descontraído e de contentamento, transborda das sessões noturnas e esparrama-se às práticas cotidianas. Bem cedinho, vêm-se mulheres a embrenhar-se pelo cerrado, a fim de coletarem mandioca e “feijão orelha” na roça que abastece a aldeia. Horas depois, de longe, pode-se avistá-las, em fila, com seus cestos-cargueiros às costas, extremamente carregados, com aquele caminhar característico – dedões dos pés quase a se tocarem e calcanhares afastados – para obterem o equilíbrio necessário à tarefa de suportar tanto peso.

O final da manhã e a parte da tarde são reservados ainda à preparação da chicha que será servida na noite de cantoria aos *wanintesu* e demais convivas. O ruído do vai-e-vem da raiz da mandioca a percorrer toda a extensão do ralador⁷⁴⁰ e aroma vegetal oriundo da fécula do ralar de tantas e tantas raízes de mandioca que prevaleceu no ambiente das casas transportaram-me imediatamente ao tempo passado, quando vivi intensamente com esses índios. À espera do cozimento da chicha que será servida à noite, beijos eram assados no borralho das cinzas, quase em série, e “feijões orelhas”, em cores matizadas do roxo, agitavam-se na água, acompanhando o movimento da fervura. Enquanto isso, crianças corriam alegremente pelo pátio atrás de uma menina que brincava com um filhote de gambá amarrado em um fio de algodão...

Como em todas as sessões noturnas presididas pelo *wanintesu*, os convidados chegavam aos poucos, à procura do lugar que mais atende às suas expectativas. Para aqueles pais com filhos pequenos, o melhor é aconchegarem-se afastados do círculo onde

foi doado ao Museu Rondon, da Universidade Federal de Mato Grosso. Ver ROQUETTE-PINTO, Idem, p. 49. Vê-se que o exemplar dessa publicação é atribuído aos índios da Serra do Norte, o que indica que não há, pelo menos aparentemente, uma diferenciação da arte oleira entre os grupos da Serra do Norte e Chapada dos Parecis. Uma das panelas de barro presenteadas por Daniel Wakalitesu foi doada ao Museu Rondon, da UFMT.

⁷⁴⁰ Atualmente, o ralador é confeccionado por ambos os sexos, quando utilizam folhas estanhadas, reaproveitando latas de óleo comestível, leite em pó e outros, e da madeira beneficiada encontrada no Chefão e Comodoro. A folha de estanhado é provida de orifícios feitos com pregos. Esta peça substitui a de formato plano e retangular, com incrustações de dentes de rato-do-campo. Ver COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. *Nambiquara do Cerrado: cultura material*. Cuiabá: Artíndia/FUNAI/Museu Rondon/UFMT. Registrado no Escritório de Direitos Autorais da Fundação Biblioteca Nacional, Secretaria de Cultura da Presidência da República. Rio de Janeiro, 1993, p. 143 (Digitado).

ficarão os pajés e os dançarinos, pois a intensidade das vozes e as fortes batidas dos pés podem acordá-las, deixando-as assustadas e a chorar. À noite, por diversas vezes, ao observar o comportamento de várias famílias e seus filhos pequenos deitados no chão, cheguei a transpor meus pensamentos ao conjunto iconográfico de Lévi-Strauss ofertado em *Tristes Trópicos* e *Saudades do Brasil*⁷⁴¹. É como se o tempo tivesse retornado aos idos de 1938, à época de sua expedição e apenas incumbiu-se de vesti-los e forrar o chão com cobertores “seca-poço”⁷⁴². Muitos anos se passaram, mas, sob variados aspectos, aquelas cenas mostravam-se idênticas para mim.

Cabe também ao *wanintesu* conduzir à Montanha Sagrada as almas daquelas pessoas que acabaram de falecer. A crença dos Nambiquara do Campo indica a existência de três almas, representadas por sombras: a sombra da manhã, *kanãhata yãukatisu*, a sombra do meio-dia, *nekakata yãukatisu*, e a sombra da tarde, *suntata yãukatisu*. Nesse monumento, os Nambiquara crêem que as almas convivem com espíritos ancestrais e da natureza, de ação benevolente, e desconhecem o sacrifício, reinando a alegria, a beleza e a saúde. Vez por outra, recebem a visita de *wanintesu* e também podem estar nas sessões de cura, de alegria, de puberdade feminina ou masculina, quando avistam seus parentes. Da mesma forma, os sonhos consistem em um importante veículo utilizado pelas almas ancestrais para visitar familiares vivos.

No decorrer dessas cerimônias, inexistente um regulamento rigoroso, pontual a ser seguido. E esta característica, avistada em muitas práticas cotidianas dos Nambiquara, é extraordinária! Entre os Nambiquara, a liberdade do querer fazer e do não querer fazer, para mim sempre foi, a todo o instante, algo fascinante, difícil de imaginar um lugar que se possa viver de tal forma. Estar presente em uma sessão de cura ou em qualquer outro ritual dependerá da disposição de cada um e, de forma alguma, indicará um ato de ofensa ou repúdio. Poderá acomodar-se num canto qualquer da casa, alheio aos acontecimentos, dormir o tempo todo ou, até mesmo, preferir ausentar-se antes do término do ritual. Inexiste a obrigatoriedade da presença de qualquer pessoa no decorrer do ritual, que se

⁷⁴¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. O mundo dos Nambikwara. In: *Saudades do Brasil*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 109-163.

⁷⁴² O termo “seca-poço”, associado aos cobertores de qualidade inferior, tem uma grossa espessura que poderiam secar um poço se colocados dentro do mesmo. São comumente utilizados pelos índios não só para cobrirem-se, mas também para forrar o chão para descansarem, dormirem ou realizarem alguma atividade artesanal. Junto aos recipientes de alumínio e tecidos, são muito apreciados pelos Nambiquara.

prolonga por doze horas consecutivas e estendendo-se por vários dias. Nesse local, necessárias serão a disponibilidade, a disposição e a resistência em permanecer acordado e a cantar por tanto tempo. Ao final dessas sessões, poucos conseguirão permanecer acordados, a acompanhar o canto do *wanintesu*, que aguarda a chegada da aurora para que possa encerrar sua missão. Nesse momento, reduzidas vozes dos mais velhos ocupam o espaço, ainda com harmonia e afinação.

Por outro lado, a disposição do Nambiquara em participar da vida diária dos moradores e visitantes de sua aldeia, desde as mais corriqueiras atividades até aquelas que encerram elementos mais complexos, é adjeto imprescindível para que um homem possa ter estimada reputação. Mas, isso não consiste em uma arte-ofício privativo do *wanintesu* ou líder de uma aldeia. Todos, independentemente da posição que ocupam, da idade e do sexo precisam ser alegres para que obtenham saúde, e esta palavra, carregada de significados que extrapolam o saudável estado físico do corpo para atingir a harmonia da profundidade da alma. A alegria deve ser uma iguaria que realça o sabor da maioria das situações pelas quais passam os índios, a fim de que possam abrandar as inúmeras desventuras de se viver no cerrado.

Não é de hoje que a credibilidade relacionada à eficiência das práticas mítico-religiosas são postas à prova. Há registros na mitologia Nambiquara que indica a preocupação dos *wanintesu* em comprovar a eficácia de seus poderes. Adalberto Holanda Pereira transcreve um mito que denomina de “Agora acreditam em pajé”. Nesse relato, em um tempo indeterminado, inexistiam machados de pedra, *ehsxu*, destinados à derrubada de paus. Quando dois homens, um deles *wanintesu*, saíram para caçar ao encontrarem um guaxupé (ou xupé), espécie de abelha, de cor negra, que tem o costume de se agarrar aos cabelos das pessoas, atearam fogo no tronco de árvore onde nidificaram, a fim de espantar o enxame. Nesse ínterim, os homens

[...] ouviram o barulho de um espírito mau, que vinha de cima. O pajé pegou depressa uma vara comprida e encostou-se à árvore para o companheiro descer e escapar, mas o homem não segurou direito na vara, caiu no brejo e destroncou os dois pés. O pajé ainda mais depressa espetou o espírito mau com a vara. O espírito mau esticou os pés para trás, abriu os braços, morreu e fincou ali. O pajé carregou o companheiro para casa e contou a história para todo o mundo. No outro dia, foram mais dois

pajés ver o espírito mau morto. Não mexeram nele, porque queriam que toda a aldeia fosse ver também, para acreditar quando um pajé fala do espírito mau. Os pajés colocaram o colar das almas no pescoço dos que não eram pajés, senão podiam morrer e todos foram ver o espírito mau. Voltaram para a aldeia e os pajés recolheram os colares das almas: agora todo o mundo ficou acreditando no pajé, quando fala do espírito mau⁷⁴³.

O mito aponta, primeiramente, um outro lugar que está acima daquele onde vivem os Nambiquara. Ao analisar outro estudo de Pereira, publicado em 1974, pode-se associar à *Haluhalunekisu*, considerada pelo Nambiquara como sendo muito limpo e bonito e que

[...] nunca começou e nunca vai terminar. É o princípio de tudo. Tinha perto uma lagoa muito grande, redonda, rasa e suja. Aí moravam um pato e um pássaro amarelo. Perto dessa lagoa tem quatro árvores: numa mora *Matintisu* amarelo (libélula); em outra, um azul; na terceira, um vermelho; a quarta é uma figueira. Nessa figueira mora *Dautatasu*, um enorme gavião muito brabo, de asas como folha de pacova, com penas muito compridas. *Dautatasu* feito com os ossos dos nambikuára insepultos, mora *Alukuineintu* (borboleta branca). No *Haluhalunekisu*, as raízes da figueira descem até à terra. Todos os homens, índios e brancos, têm o mesmo sangue, vivem irmanados e entre as raízes da figueira. [...] No *Haluhalunekisu* sempre viveu e viverá *Dauasununsu*, o dono do mundo e conhecedor de todas as coisas⁷⁴⁴.

Após salvar seu companheiro, pela intervenção do *wanintesu*, o espírito mau foi morto ao ser espetado por sua vara. Ao retornarem à aldeia, todos ficaram sabendo do ocorrido. Entretanto, outros dois *wanintesu* foram até o local para certificar de que realmente foi morto com uma vara atravessada em seu corpo, conforme o relato do

⁷⁴³ PEREIRA, Adalberto Holanda. O pensamento mítico dos Nambikwára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1983, p. 46-47 (Antropologia, 36).

⁷⁴⁴ PEREIRA, Adalberto Holanda. A morte e a outra vida do Nambikuára. Lendas dos índios Nambikuára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1974, p. 4 (Antropologia, 26). A *Haluhalunekisu* dos Nambiquara faz lembrar da árvore freixo *Yggdrasil*, da mitologia nórdica, protegida pelas Valquírias. Considerada o eixo do mundo, suas raízes embrenhavam-se pelos nove mundos, até mesmo os subterrâneos. Seu tronco, *Midgard*, simboliza o mundo material dos homens e a sua copa, que atinge o Sol e a Lua, *Asgard*, a cidade dourada pertencente aos deuses. Suas frutas trazem em si as respostas aos grandes mistérios da humanidade. LANGER, Johnni. *Religião e magia entre os Vikings: uma sistematização historiográfica*. Brathair de Estuos Celtas e Germânicos, v. 5, n. 2, 2005, p. 55-82. Também há uma versão da *Yggdrasil*, a árvore cósmica, localizada na China Ártica. “Suas raízes mergulham no coracao da Terra, até o lugar onde se encontra o reino dos gigantes do Inferno. Perto dela encontra-se a fonte miraculosa Mimir – a ‘meditação’ e a ‘recordação’ – onde Odin deixou um olho como penhor e para onde ele volta incessantemente, a fim de restaurar e aumentar a sua sabedoria”. ELIADE, Mircea. A vegetação: símbolos e ritos de renovação. *Tratado de história das religiões*. 2. ed. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 223.

wanintesu. Depois dessa visita investigativa, os demais homens, protegidos com adornos de pescoço do *wanintesu*, os colares das almas, *kunukisu*, comprovaram o que havia sido contado na aldeia. Segundo relatos coletados em pesquisa de campo, esses colares são elaborados pelos espíritos sobrenaturais com fios não torcidos de algodão nativo, tingidos com urucum.

Há outras narrativas mitológicas registradas por Pereira que descrevem não especialmente a preocupação dos *wanintesu* em aplicar seu conhecimento mágico-religioso fora de suspeita, mas de reafirmação de seus poderes sobrenaturais. Uma delas refere-se às duas mulheres de um *wanintesu* que permaneceram na sua aldeia, enquanto o marido estava fora. Essas mulheres e os demais habitantes receberam a visita do *Siwityahlusu*, um espírito malfeitor considerado muito perigoso, que gentilmente ofereceu fumo aos presentes. Todos, com exceção das duas mulheres do *wanintesu*, aceitaram e depois de fumarem, acabaram morrendo. Quando o *wanintesu* retornou à sua aldeia, encontrou apenas suas duas mulheres vivas, que lhe contaram o ocorrido.

O pajé pôs um colar de conta de tucum-do-campo no pescoço, um penacho de pena de tucano no nariz, pintou o corpo todo de barro preto e deitou de bruços no chão, com uma espada de madeira escondida por baixo, fingindo de morto. Chegou *Siwityahlusu*. As mulheres disseram, apontando para o marido: – Esse morreu do primeiro cigarro! – Mas, eu não vi esse homem, disse *Siwityahlusu*. *Siwityahlusu* colocou a mão na testa do pajé e, quando ia escutar o coração para ver se estava morto mesmo, o pajé cortou o pescoço do *Siwityahlusu* com a espada de madeira. O *Siwityahlusu* morreu ali mesmo. O pajé perguntou às mulheres: – Onde ele veio? – Deste rumo aqui, disseram as mulheres. O pajé seguiu o rumo e foi dar na casa do *Siwityahlusu*. Matou a mulher e as crianças do *Siwityahlusu*. Voltou e disse: – Se eu estivesse aqui, ninguém tinha morrido! O pajé pegou as suas mulheres e foi morar em outra aldeia⁷⁴⁵.

Ao analisar as três obras de Adalberto Holanda Pereira *Os espíritos maus dos Nanbikuára*, *A morte e a outra vida do Nanbikuára: lendas dos índios Nanbikuára* e *O pensamento mítico dos Nambikuára*, publicadas entre os anos de 1973 e 1983, percebi que

⁷⁴⁵ PEREIRA, Idem, p. 49-50. Para conhecer mais o repertório mitológico referente à ação do pajé contra os espíritos do mau, consultar nessa mesma obra, Só pajé encontrou *Siwityahlusu* (p. 50), O espírito mau não venceu a paxiúva (p. 51-52), O homem engana o espírito mau (p. 52-53), O homem quebra o braço do espírito mau (p. 53-54), O sapo cunauaru mata espírito mau (p. 54-55), A morte de um espírito mau (p. 57-58) e O fim do espírito mau (p. 63-65).

Siwityahlusu é, entre as pessoas fantásticas, a mais referendada. Praticante do canibalismo, sua forma física em nada se assemelha a do ser humano. De estatura bastante alta, seus joelhos e cotovelos são desprovidos de movimentos, portanto não possuem articulações. A barba, as sobrancelhas e as axilas são abundantes em cabelo, enquanto que sua cabeça exibe um só fio de cabelo. De pés grandes,

[...] com o dedão sobressaindo em comprimento sobre os demais dedos. O nariz é fino; a boca pequena, a testa branca, os dentes pretos, a orelha, como a do macaco; os braços, como os do coati; o pênis, como o do morcego. Possui nas mãos apenas dois dedos. No peito, tem uma “lanterna irmão”⁷⁴⁶.

O *Siwityahlusu* possui esposa, *Siuintakulusu*, e filhos, além de animais de estimação: lagarto, coati, gavião, marimbondo, coati e uma porção de cobras pequenas. Normalmente só é visto à noite pelos *wanintesu*. Os demais Nambiquara podem escutá-lo a entoar sua flauta nasal, *alatasu*, ou mesmo a embalar-se nos galhos das copas das árvores, o que indica um mau presságio e, até mesmo, a possibilidade de contrair doenças. Para aqueles que têm a infelicidade de vê-lo, podem vir a falecer.

Prefere morar nas matas escuras, vivendo no oco dos grandes paus. Conforme sua necessidade, anda, dança ou voa, quando toca os pés no chão para dar impulso e conseguir altura. Ao dançar, adorna-se com um enfeite de cabeça feito de palha de buriti. Somente o *wanintesu* pode matar o *Siwityahlusu*, utilizando machado de pedra, flecha de ponta rombuda, espada e, nos dias atuais, sua espingarda, *hukxênsu*. Deve ter uma pontaria certa para atingir seu peito e joelhos.

O *wanintesu* ou a *wanintakalosus*, exerce o papel distinto de trazer a cura, ao dispor de inúmeros poderes mágico-fitoterapêuticos adquiridos no decorrer de sua vida, em benefício de seu grupo, como, por exemplo, fazer cessar uma chuva para permitir a realização de uma tarefa, ou atrair animais ou peixes para caçadas e pescarias.

Inúmeros vegetais proporcionam êxito na caçada e na pesca, na cura ou na melhoria de determinadas doenças, quando friccionados no corpo, ingeridos em associação à água

⁷⁴⁶ Os grupos Nambiquara do Cerrado têm o costume de associar a palavra “irmão” com o termo “à semelhança de”. Assim, ao dizer “lanterna irmão”, significa que a luz que *Siwityahlusu* traz no peito é semelhante à luz da lanterna.

(pura ou com mel) ou passados nos cortes e ulcerações cutâneas, até mesmo aquelas causadas por picadas de cobras.

Tem também, o *wanintesu*, a capacidade de enxergar e entrar em contato com espíritos ancestrais e da natureza. Nessas relações, comumente evita matar e comer animais da espécie daquele que acredita ser gente como ele, *anunsu*. Possui objetos mágicos dentro de seu corpo que trazem o espírito de volta ao corpo de algum enfermo, em decorrência da ação maléfica dos seres sobrenaturais.

Na maioria das vezes, certos indivíduos afirmam haver se transformado em *wanintesu* pela capacidade da visagem de seres do mundo do além. Entretanto, só será considerado um “pajé forte” na medida em que for comprovado seu poder visionário, sua eficácia na cura das doenças, seu rico repertório musical, no enfrentamento com espíritos maléficos, no domínio das intempéries da natureza, principalmente o trovão. Sua confiança também se vincula ao poder da ubiqüidade, à condição de ser um homem-onça e à união com uma mulher-espírito. Como anteriormente foi ressaltado por Eládio Kithãulhu, líder da aldeia Camararé, um “pajé tem muita coisa na mão” e, com elas, terá que estabelecer uma ordem social em consonância com sua sociedade.

A esposa-espírito

As contas pretas podem ser intercaladas com sementes de *kãuxkisu*, *wenkisu*, *taikisu*, *siyankisu* e dentes de mamíferos (onça, macaco, porco do mato, dentre outros) e também com miçangas, *kãihisu* ou *kwajantakesu*, vidrilhos tão cobiçados pelos índios. Entretanto, jamais os vi ostentando colares confeccionados somente com miçangas, como fazem as mulheres Kalapalo, Meinako, Kamaiurá, dentre outras do baixo, médio e alto Xingu. Usam-nas juntas às contas de tucum, em ousadas combinações, principalmente nas tonalidades branca, amarela, laranjada, azul clara e preta. Desde que Roquette-Pinto esteve entre os Nambiquara, têm-se notícias desses vidrilhos, no início do século XX, quando fez referência à importância do colar de contas de tucum, ao afirmar que “[...] é fato notável a predileção que têm pelas contas de cor negra; fazem-nas de coquinhos, para colares de

muitas voltas, e quando deixamos à sua escolha um sortimento de vidrilho, começam preferindo as pretas. Acabam, porém, escolhendo todas... Insaciáveis. A cor negra, todavia, domina os enfeites”⁷⁴⁷.

Em Paris, após sua estada entre os Bororo, quando Lévi-Strauss preparava-se para sua expedição em terras Nambiquara, preocupou-se em munir-se das preciosas miçangas, quando empenhou-se em

[...] selecionar as menores contas de bordar, chamadas de *rocaille* (miçangas), cujos novelos pesados enchiam os escaninhos. Procurava mordê-las para testar-lhes a resistência; chupava-as a fim de verificar se eram coloridas na massa e não havia perigo de desbotarem ao primeiro banho de rio; variava a importância de meus lotes dosando as cores segundo o cânone indígena: primeiro, o branco e o preto, em igual quantidade; depois, o vermelho; bem lá atrás, o amarelo; e, por desencargo de consciência, um pouco de azul e de verde, que provavelmente seriam desprezados⁷⁴⁸.

Mesmo exercendo enorme fascínio entre os índios, as miçangas não substituem as contas pretas do coco tucum, principalmente porque são comparadas às meninas-moças. Price afirma que “[...] crianças são o trabalho manual de seus pais (os Nambiquara dizem que as crianças são ‘feitas’, *wèt-*, por seus pais), e como outro trabalho manual, ela pode ser comercializada”⁷⁴⁹. Tanto a importância das contas pretas quanto à analogia que fazem esses índios – contas pretas/menina-moça – estão registradas nas composições musicais, ensinadas aos *wanintesu* pelos espíritos, transmitidas de geração a geração, e que, na medida do possível, permanecem inalteradas, assim como as de guerra. Nas noites festivas do ritual de iniciação à puberdade feminina ouvem-se vozes entusiasmadas a cantar “[...] a donzela tornou-se casadoura; no isolamento, por esta razão. A donzela tornou-se contas pretas; no isolamento, por essa razão. Mova-se, minha donzela; contas pretas movem-se. Uma conta preta possuidor eu sou; eu tenho muitas coisas”⁷⁵⁰. Nesses momentos, espíritos se fazem presentes, pedem comida e, se for o caso, externam suas queixas.

⁷⁴⁷ ROQUETTE-PINTO, Idem, p. 249-250.

⁷⁴⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 233.

⁷⁴⁹ No original, lê-se: “[...] the Nambiquara say that children are “made”, *wèt-*, by their parents, and like other handiwork, she can be traded”. PRICE, Paul David. Miriam’s awakening: a Nambiquara puberty festival. In: *Sep. The Word and I*. May, 1989, p. 681 (Tradução livre realizada por Danton Ibraim Ribeiro).

⁷⁵⁰ Idem, p. 686-687.

Joana Miller também se refere à valoração das contas pretas de tucum na vida Nambiquara. Ao estudar o grupo Mamaindê, Nambiquara da Terra Indígena Vale do Guaporé, afirma que

[...] a identificação da menina ao colar de contas pretas longe de indicar uma operação de “objetivação” ou “mercantilização” da menina ressalta, ao contrário, que os enfeites corporais são, neste contexto etnográfico, “subjetivados”. Dito de outro modo, os enfeites são concebidos como pessoas ou partes delas, na medida em que são índices de uma agência humana e, assim, são associados à noção de “espírito”⁷⁵¹.

Entendidos como pessoas ou parte delas, esses colares encontram-se no plano espiritual e sua dona, nessa dimensão, é uma mulher-espírito, *Wanintakalos*, dona de tal adorno. No que diz respeito à dimensão do repertório material e imaterial, Lux Vidal chama à atenção para o encruzo dos saberes referentes ao

[...] processo de fabricação e ornamentação de artefatos expressivos, os símbolos que lhes são atribuídos, os contextos de uso e as dimensões cósmicas: as transformações e interpretações a que são submetidos. Uma escultura ou um instrumento musical, sonhado pelo pajé, às vezes é objeto, às vezes é pessoa, às vezes animal, outras vezes vegetal, espírito, encantado, mas sempre “marcado” de sentido e desejo de beleza⁷⁵².

Colares de contas pretas, *kahlenãnsu*, adornam homens e mulheres, independente da idade. Bebês recém-nascidos exibem-nos cruzados no peito, enrolados nos pulsos e nos quadris, assim como as meninas-moças nas festividades a elas reservadas. Mas, para os Nambiquara, o colar de contas pretas vai muito além da função de decoro. Estar bonito implica no uso de adornos e de pinturas corporais (jenipapo, urucum e açafrão⁷⁵³), ambos entendidos como vestimentas, responsáveis em propiciar saúde ao corpo e à alma. Esse estado de beleza satisfaz aos espíritos benévolos, representantes da ancestralidade e da natureza que os visitam com regularidade, ocasião em que exercem a função de protegê-los

⁷⁵¹ MILLER, Joana. *As coisas: os enfeites e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. PPGAS. Museu Nacional, 2007, p. 322.

⁷⁵² VIDAL, Lux B. VIDAL, Lux Boelitz. *Povos indígenas do Baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo os saberes e a arte de viver*. FUNAI. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007, p. 11.

⁷⁵³ Ao untar o corpo com o bolbo do açafrão, *khulu*, de pigmentação amarelada, o odor do corpo não é revelado. Na ausência desse tubérculo, podem ser usadas raízes de urucum, ao invés das sementes, pois podem produzir uma coloração semelhante àquela do açafrão. É também utilizado pelos homens, quando saem em expedições de caça.

das ações dos seres sobrenaturais maléficos. Nesses casos, torna-se mais conveniente que estejam cruzados no peito e costas, na forma da letra X.

Mulheres-espíritos são as donas do colar de contas pretas e assumem importantes papéis de proteção no mundo dos espíritos e, também, são extremamente respeitadas entre esses índios. Os Nambiquara dizem que mulheres-espíritos vivem no firmamento, nos campos cerrados, capoeiras, matas, rios, lagoas, rebojos e também nas Montanhas Sagradas. Classificam-nas como entes sobrenaturais ou, como costumam dizer, espíritos da natureza que tanto podem fazer o bem quanto o mal. Todos, homens e mulheres, são convictos de sua existência, quando passam a habitar o imaginário daqueles que não conseguem vê-las, por não ter o dom visionário.

Os homens têm a concepção da fraqueza das mulheres e, por isso, mais suscetíveis às doenças do que eles. Ao contrário, acreditam que mulheres-espíritos são mais fortes do que suas mulheres e possuidoras de grandes poderes. Eládio Kithãulhu, líder da aldeia Camararé, conta que uma mulher-espírito, chamada *Yalikitakalos* (*yaliki* = colar; *takalos* = ela)

[...] é uma mulher, dona do colar [de contas pretas de tucum]. Ela mora na caverna dos espíritos da natureza. É uma mulher normal. Ela aparece ao pajé quando a esposa dele se ausenta. O pajé engravida não a mulher-espírito, mas a natureza. Ela é sempre muito mais bonita do que a esposa. Ela tem irmã que ajuda abastecer a natureza⁷⁵⁴.

Na informação prestada pelo líder Kithãulhu podem-se perceber alguns dados relativos à mulher-espírito: é dona de ornamentos, também vistos entre os Nambiquara, dado que reforça a idéia de que tudo que há no mundo espiritual encontra sua correlação ao mundo material. Moradora das cavernas (Montanhas Sagradas), é semelhante à mulher Nambiquara, mas de beleza superior, e conta com a colaboração de outras mulheres-espíritos, suas irmãs, para abastecer a mata e o cerrado de frutos e tubérculos.

Essa mulher-espírito, mesmo que no mundo material as contas pretas de tucum sejam propriedades de pais com filhas núbeis ou casadoiras, é a dona desse adorno. Ela representa um ser sobrenatural e que, no plano espiritual, também se vê atrelada às teias que enredam o sistema de parentesco. “Com ela, o *wanintesu* mantém relações sexuais e

⁷⁵⁴ Eládio Kithãulhu, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

dessa união, de acordo com os índios, nascerão crianças e muitos frutos que as alimentarão”⁷⁵⁵.

Desse enlace amoroso, o *wanintesu* também tem a capacidade de engravidar. Jaime explica que “[...] não cresce barriga. Qualquer lado, pode ser músculo grande da perna, da coxa, do braço. Nasce criança. Nele que nasce! Ele que fica grávido! Ela [a criança] é um *wanintesu*, ganha nome, vira *wanintesu* para ajudar na pajelança. Só um *wanintesu* vê músculo crescer. Não demora para crescer não”⁷⁵⁶. Conforme explicam os índios, dessa união também nascerão frutos. No ano desse enlace, haverá no cerrado abundância de cajus, mangaba, pequi, marmelo, dentre outras. “Mulher-espírito, se faz relação com pajé, dá muito, muito, muito fruto nativo!”⁷⁵⁷.

Relações sexuais mantidas entre seres humanos e inumanos ou, até mesmo, com representantes da fauna e da flora são comuns na narrativa mitológica de diversos povos indígenas. Entre os Matétamãe (Cinta Larga), por exemplo, do Mato Grosso e Rondônia, a oeste da Terra Indígena Nambikwara, as primeiras relações sexuais ocorreram entre o neto do criador do mundo, Ngurá, e a terra. Pichuvy Cinta Larga escreve que

[...] neto dele transava com a terra. Fazia buraco na terra com pedacinho de pau e metia lá dentro. Não saía zup [sêmen]. Terra seca tudo. Chupa tudo zup. Então, Ngurá não sabia que neto estava transando com barro. Depois que neto passou a transar com fruto. Aí foi que deu de fazer índio. Primeiro ele transava com o coco de castanha. Coco de castanha tem boca que cabia jibaca [pênis] dele. Aí, zup ficou lá dentro da castanha. Ngurá viu neto transando com o coco de castanha. Gente nasceu dentro de castanha. Abelha está comendo zup lá dentro. Neném fica gritando nhem... nhem... Por isso Ngurá vem olhar e viu neném. Por isso que neném começa a nascer igual gente mesmo. Ngurá foi lá ver e tirou indiozinho e gente começou a aumentar⁷⁵⁸.

Das relações sexuais do neto de *Ngurá* com a castanha nasceram seus descendentes, os *mãm Ey* (castanha do Pará), com o fruto amarelo, um cipó da floresta, os *Kakin*, com uma enorme árvore, os *Kabãn*. É por essa razão que os Cinta Larga subdividem-se em três grupos: *Mãm*, *Kabin*, *Kabãn*. Ainda sobre relações sexuais fora do padrão homem-mulher,

⁷⁵⁵ Carlosu e Ezequiel Kithãulhu e Mané Manduca. Cuiabá, 21.01.2008. Entrevista.

⁷⁵⁶ Jaime Halotesu, Cuiabá, 04.10.2007. Entrevista.

⁷⁵⁷ Idem.

⁷⁵⁸ CINTA LARGA, Pichuvy. *Mantere ma kwé tinh* histórias de maloca antigamente. Belo Horizonte: SEGRAC-CIMI, 1988, p. 18-19.

os Boé (Bororo), do Mato Grosso, localizados a Sudeste da Terra Indígena Nambiquara, conforme afirmaram os padres salesianos Albisetti e Venturelli, estavam esses índios

[...] a apanhar peixes numa armadilha que haviam preparado num rio, quando um filho do índio Meríri Poro apareceu no meio deles. Seu pai ficara na aldeia a fabricar flechas, em vez de acompanhar os pescadores. Logo que os índios viram o menino, ofereceram-lhe um pacupeba, comentando malignamente: “olha aqui os genitais de tua mãe!” grandemente entristecido pela zombaria de que tinha sido alvo, regressou à aldeia e foi logo relatar a Meríri Poro o desaforo recebido. Profundamente ofendido e obcecado pelo desejo de vingança, apanhou suas armas e corre ao lugar da pescaria. Lá chegando, viu apenas o espírito Jakómea Kujaguréu e, sem refletir nas consequências que poderiam advir pelo desabafo de sua cólera, o feriu com certo flechaço. Imediatamente o rio, num estrondo aterrador, começou a transbordar e a subir ameaçadoramente, tanto assim que Meríri Poro teve apenas tempo de apanhar um pequeno tição e fugir ao cume do vizinho morro Toroári. Vendo que as águas encaçavam e prometiam tragá-lo, aqueceu pedras com o fogo do tição e as atirou ao rio enfurecido. Este, evaporando pelo calor dos seixos, retomou paulatinamente seu nível normal, deixando descoberto o morro Toroári e as suas terras que havia alagado. Meríri Poro desceu e constatou que nada mais ficara da aldeia e dos Bororo. Depois de muito andar, avistou um veado Pobógo. Era fêmea. Da união com ela, teve alguns filhos que eram animais como a mãe. A pouco e pouco, porém, em partos sucessivos, nasciam seres cada vez mais humanos e belos, assim que, em breve, a terra repovoou de muitos Bororo. O supérstite distribuiu logo, homens e mulheres, em choupanas dispostas numa aldeia como antes da inundação. Foi assim que ele pode restabelecer a tribo, com uma taba bem povoada e organizada aos moldes tradicionais⁷⁵⁹.

Assim, de conformidade com as narrativas mitológicas dos Matétamãe (Cinta Larga) e dos Boé (Bororo) e com os relatos dos Nambiquara do Cerrado, os humanos, especialmente os masculinos, podem manter relações sexuais com plantas, animais e seres sobrenaturais. Entre os Wakalitesu, Sawentesu, Halotesu, Kithãulhu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu, como resulta de relações amorosas entre seres humanos e inumanos, com

⁷⁵⁹ ALBISETTI, César; VENTURELLI, Ângelo Jayme. *Enciclopédia Bororo*. Vol. II. Lendas e antropônimos. Faculdade Dom Aquino de Filosofia, Ciências e Letras. Instituto de Pesquisas Etnográficas. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1969, p. 3-4 (Museu Regional Dom Bosco, Publicação n. 2). Ver também COLBACCHINI, Antonio; ALBISETTI, César. Lenda da inundação ou lenda de Jokurugwa ou Meririporo. *Os boróros orientais*. Orarimogodogue do Planalto Oriental de Mato Grosso. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942, p. 327-330 (Brasiliense, Série 5, v. 4, Biblioteca Pedagógica Brasileira).

características peculiares, acreditam que todas as frutas têm alma e, por isso, devem ser respeitadas.

Atribuir sentimentos às frutas, no caso, o respeito, significa, especialmente, que não podem ser comercializadas. Somente aquelas nascidas de espécies frutíferas introduzidas nas práticas dos Nambiquara, cultivadas nos entornos das aldeias, podem ser vendidas aos *kwajantisu*, como o abacate, por exemplo. Assim como na vida cotidiana, o vegetal é associado ao sexo feminino, mulheres-espíritos simbolizam vegetais (frutas, principalmente) e denominam Mulher Pequi, Mulher Mangaba, Mulher Jabuticaba do Campo, Mulher Pitomba, Mulher Caju do Campo, Mulher Fuso. Elas são as donas das frutas!

Eládio e Mané Manduca contaram que um menino da aldeia Camararé desapareceu em consequência da comercialização do pequi, e que só foi encontrado em virtude da interferência do *wanintesu* Benjamin, que

[...] se comunicou com os superiores dele que indicaram onde estava o menino. Amanhã, a partir das 09h00, três pessoas vão vir para ajudar. Três homens. Benjamin olhando para a estrada. Três pés vêm vindo, entram na casa com vários pajés, mas só Benjamin viu. Os três falaram: - Oh! Filho, amanhã, sol assim [indicou com o braço], você pode se preparar. Mais ou menos 03h00, 04h30, você se prepara. Foram os três, por terra, estrada invisível, para o lado de Comodoro. Foi uma quarta-feira. Amanheceu o dia e [Benjamin] tinha avisado o pessoal da aldeia. Pouco tempo depois, o moleque vem vindo na aldeia. Na verdade, era o espírito que vinha acompanhando. Outro espírito que estava com raiva e escondeu o menino e levou-o para outra aldeia. Por que desapareceu a criança? Qual era a raiva do espírito? O pessoal juntou muito pequi para vender para o tal do “seu” Chico, em Comodoro. Aquele restante que o branco jogou fora, se transformou em um espírito, no espírito de criança. Ele [o espírito] sofreu muito na cidade, ficou perdido na cidade. Sofreu muito, muito mesmo. O espírito que estava no campo ouviu alguém chorando na cidade. Esse, que é o dono do filho, resolveu ir à cidade para ver o que estava acontecendo. Encontrou o menino e trouxe-o de volta. — Agora vai me pagar [falou o pai-espírito]. Eu vou pegar uma criança para ver. Não pode mais vender pequi! O pequi é do consumo do Nambiquara⁷⁶⁰.

O relato do Kithãulhu e do Manduca indica que a venda de uma fruta nativa causou o desaparecimento temporário de um menino. Na cidade, as frutas foram descascadas e

⁷⁶⁰ Eládio Kithãulhu e Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

suas proeminências, *awehalisu*, desprezadas. Para os Nambiquara, esta parte da fruta simboliza o filho do pequi que, com a comercialização, se perdeu na cidade de Comodoro, quando jogada fora. Por isso, o menino-espírito chorou. O pai-espírito, ao escutar, saiu à sua procura, quando chegou em Comodoro. Em represália ao procedimento dos índios, resolveu se vingar. Como, por pouco, ficaria privado da presença da criança, ao retornar à aldeia em sua companhia, fez um menino desaparecer por três dias consecutivos. Quando estavam desiludidos em novamente revê-lo, três espíritos sobrenaturais adentraram à casa de Benjamin, onde se encontravam outros *wanintesu*, todos a cantar, empenhados em resolver aquele problema que deixava a aldeia acometida de grande tristeza. Nesse momento, Benjamin foi avisado de que o trariam de volta no dia seguinte. Depois que os três partiram, o *wanintesu* contou a boa notícia aos presentes. Outros índios, notificados por ligações telefônicas móveis, moradores de outras aldeias, foram testemunhar o retorno do menino, conforme anúncio dos espíritos.

Frutos, que também são espíritos sobrenaturais e possuidores de alma, independente de sua espécie, não nascem somente das cópulas entre homens-*wanintesu* e mulheres-espíritos. Essas uniões podem também gerar filhotes de onças que, aos seus olhos, são crianças e que passarão a viver nos corpos dos *wanintesu*. Estas crianças-onças, que têm a incumbência de proteger as pessoas Nambiquara, irão definitivamente morar em Montanhas Sagradas, na companhia de outros espíritos ancestrais e da natureza, assim que seu dono vier a falecer.

Mané Manduca informa que no momento em que o *wanintesu* chegar à Montanha Sagrada e avistar

[...] uma onça pintada vigiando o local, as coisas não vão bem; quando a onça está no centro da caverna, indica que as coisas vão bem para o pajé. Passa a ser o protetor do pajé. A onça vai ser dele. Cada pajé tem sua onça. Quando o pajé consegue pegar a onça que está no centro [da Montanha Sagrada], lá dentro ela é agarrada como se fosse um cachorrão. Lá fora, ela some e se transforma em dente de onça, unha ou ponta do rabo. A onça é a mágica do pajé! Quando o pajé chega na aldeia, a música aparece na mente do pajé. A onça está dentro do corpo do pajé. O pajé

consegue chegar rápido na caverna. É um passo para ele, que consegue ir atrás dos pensamentos⁷⁶¹.

Quem não consegue enxergar a onça (ou dente de onça), independente de ser *wanintesu* ou não, é melhor ficar bem distante da Montanha Sagrada. Quando o *wanintesu* retorna para a aldeia é reconhecido pela comunidade que o recebe com a canção “é a onça, é a onça, é a onça⁷⁶²”, fazendo dele um homem curandeiro. Dessa forma, não só os objetos de poder, “pontos fixos”, no entendimento de Godelier, são atributos do *wanintesu*. Onças protegerão os *wanintesu*; outras onças poderão atacá-los, quando espíritos maléficos se usarem-se desse disfarce. O *wanintesu* Estevão Halotesu e sua esposa Tereza Sawentesu, únicos moradores da aldeia Barro Branco, decidiram mudar-se para Serra Azul, onde foi, há muitos anos, uma populosa aldeia Halotesu, em virtude dos ataques constantes de onças.

Para o *wanintesu*, possuir uma onça gerada da relação sexual com sua esposa-espírito indica que ele dispõe também de sua proteção e tem acesso, durante as sessões de cura, principalmente, aos conhecimentos fitoterápicos que ela poderá lhe ensinar:

Quando o pajé chega na caverna, está todo mundo lá junto com a onça, no centro da casa, e as pessoas todas em volta. Algum daqueles espíritos, daquelas pessoas, vai ser seu padrinho. Nem todo mundo fala ali dentro. “Essa pessoa é meu neto!” Alguém vai dar o parentesco. A pessoa, quando chega lá, não fala porque foi lá, espera alguém falar. Um daqueles que fala: “Ele vai ser meu neto, ou meu irmão, meu primo”. Quando ele indica, que deu parentesco, é ele que vai acompanhar [o pajé]: para dar alegria, a cura. Ele é que vai dar o material mágico. É ele que dá! Automaticamente já está tudo receitado, tudo embutido⁷⁶³.

Na crença dos Nambiquara, ao casar-se com uma mulher-espírito, o *wanintesu* acumula mais poder, na medida em que ela pode parir crianças-onças e uma grande variedade e quantidade de frutas. A mulher-espírito, *wanintakalosu*, tem liberdade de procurar homens-*wanintesu* para se casar. Como são espíritos da natureza, não possuem laços de parentescos com nenhum Nambiquara e, por isso, estão desapegadas às regras que direcionam toda a teia matrimonial. Dessa forma, acham-se livres para escolher aquele que

⁷⁶¹ Mané Manduca, na presença de Eládio Kithãulhu, líder da aldeia Camararé, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

⁷⁶² Eládio Kithãulhu, a cantar, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

⁷⁶³ Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista.

mais lhe agrada e permanecer em sua companhia durante o tempo aprazível. No momento em que o esposo-*wanintesu* e os moradores da sua casa lhes causarem alguma dor, não lhes satisfizerem seus gostos alimentares, a mulher-espírito poderá deixá-lo. O ato de abandonar um esposo-*wanintesu* deixa-a disponível para outro enlace matrimonial.

Além dessa liberdade de escolha, praticamente inacessível a qualquer mulher Nambiquara, a não ser quando se trata de relações extraconjugais, a mulher-espírito também pode abandoná-lo sem nenhuma razão plausível, para unir-se com outro *wanintesu*. Orivaldo Halotesu confessou: – Minha esposa-espírito me largou, foi embora. Agora ela está com Benjamin. Casou com ele. Agora estou solteiro! [risos]”⁷⁶⁴. Segundo Orivaldo, “[...] um pajé pode roubar mulher-espírito de outro pajé, mas é muito perigoso! Tem um pajé que roubou mulher-espírito lá [da Montanha Sagrada] da aldeia Vinte [de Setembro⁷⁶⁵]. A mulher-espírito dele matou a segunda mulher-espírito⁷⁶⁶”.

Um *wanintesu* precisa ter muita habilidade com sua esposa-espírito para que possa tê-la ao seu lado por mais tempo. Preocupa-se em agradá-la constantemente, fornecendo-lhe alimentos, em especial, aqueles oriundos da coleta (frutos, insetos e tubérculos), da roça e da caça. Orivaldo Halotesu disse que a esposa-espírito costuma ficar zangada quando comidas de *kwajantisu* são servidas, como o arroz, feijão, macarrão e esse fato pode constituir em um motivo para deixar seu esposo. Os índios, dentre eles, vários *wanintesu*, afirmam que “[...] esposas-espíritos são mulheres-pajés, *wanintakalos*. Elas nunca morrem, nunca ficam velhas, não são casadas e são bonitas. Elas não querem casar. Nunca se casaram”⁷⁶⁷. Os termos “não são casadas” e “nunca se casaram” podem ser interpretados como indicativos de que esse tipo de relacionamento amoroso não é considerado como casamento, em virtude da instabilidade que caracteriza essas uniões.

Manter-se adornado com brincos e colares de contas pretas do coco tucum, de canutilhos de taboca, narigueira emplumada e munir-se de fumo cultivado nos espaços

⁷⁶⁴ Orivaldo Halotesu, na presença de Fuado Sawentesu, líder da aldeia Branca, Cuiabá, 06.11.2006. Entrevista.

⁷⁶⁵ A denominação Aldeia Vinte de Setembro foi atribuída por Cândido Mariano da Silva Rondon, em 1908, mesmo nome de um afluente do rio Juína, em alusão à data de sua travessia.

⁷⁶⁶ Orivaldo Halotesu, na presença de Fuado Sawentesu, líder da aldeia Branca, e Jonado Sabanê, grupo Nambiquara da Serra do Norte, Cuiabá, 03.06.2007. Entrevista.

⁷⁶⁷ Orivaldo Halotesu, aldeia Novo Chefão, 26.06.2007. Entrevista.

próximos à sua casa também são estratégias adotadas pelo *wanintesu* para que sua esposa-espírito permaneça em sua companhia por um tempo maior.

O *wanintesu* deve preocupar-se em cultivar com astúcia um ambiente familiar harmonioso para sua esposa-espírito, a fim de que ela permaneça ao seu lado, junto ao seio familiar. Os Nambiquara acreditam que todos usufruem do casamento do *wanintesu* com uma mulher-espírito, pois são cientes de que poderão contar com sua proteção contra espíritos sobrenaturais que sempre estão à espreita, à espera do momento oportuno para fazer-lhes mal.

Campos cobertos de frutas refletem o estado de alegria que a natureza se encontra, em virtude dos enlaces amorosos entre homens-*wanintesu* e mulheres-espíritos, *wanintakalosus*. Cada uma das espécies tem sua época de maturação, porque essas relações se dão em momentos distintos: na concepção Nambiquara, há vários *wanintesu*, assim como existem muitas mulheres-espíritos que podem lhes procurar. Essa é uma das razões pela qual eles não se sentem ameaçados diante à iniciação de jovens à prática mágico-religiosa. O poder espiritual advindo da experiência dos *wanintesu* deve estar sempre em renovação, num contínuo fortalecimento das forças benevolentes que têm a incumbência de combater o mau. O ato de renovar seus conhecimentos para reforçar sua posição religiosa entre os Nambiquara, se possível, abrangendo o maior número de aldeias, implica, também, na formação de mais índios *wanintesu*.

Parece que, de acordo com a narrativa dos índios e do levantamento das histórias míticas realizadas por Adalberto Holanda Pereira, é no cerrado, na floresta, nos rios e rebojos, mas especialmente nas Montanhas Sagradas, que há um maior número de mulheres-espíritos, se comparadas à abóbada celestial. Ao indagar a Mané Manduca onde há mais espíritos no território Nambiquara, ele responde:

Onde que tem mais espíritos? É mais no cerrado! Porque no campo, entre o cerrado, o espírito, cada Montanha existe alma. Todo morro que tiver é casa. Quem é pajé consegue entrar. Cada montanha tem dono. É normal. Tem algumas almas que são rígidas, feiticeiras. Se não acompanhar a convivência dele, ele faz mal. Existem donos das frutas, do mato. No campo tem vários tipos de frutíferas: mangava, jabuticaba. No rio, os espíritos são poucos: sereia, *Kikayãulalosus*. São do mau! Perigosos mesmo! Não alisam não! Ela é muito bonita, conversa normal, canta,

entra em contato com pajé. Ela é invisível e se transforma para conversar⁷⁶⁸.

Price indica que os Nambiquara crêem na existência de uma mulher-espírito, a Moça do Pequi, ou Mulher Pequi, como referendaram, descrevendo-a como “[...] uma jovem bonita que mora na Aldeia dos Espíritos, com outros Espíritos Eternos”⁷⁶⁹. Outras mulheres-espíritos habitam a crença dos Nambiquara. Os Sawentesu Loreta, Natan, seu filho mais novo, e Bene Halotesu, na casa de Roberto Carlos Halotesu e sua esposa, contaram que tem mulher-assombração, de hábitos antropofágicos, que é muito má.

Ela é feia, igual seriema, com joelho para trás. Marido também, mesma raça. A mulher-assombração, *Siwintakxalisu*, visitou a aldeia e soprava na porta. Quando vazia, dizia casa fria; quando quente, casa com gente. Só criança. Ela enganava criança: “Não fica com medo não! Eu sou vovó.” Ela foi embora de manhã e à tarde voltou. Criançada atirou [flecha de talinho de buriti], mas não acertou. Ela trouxe cabaça e colocou em cima da casa e avisou que não podia mexer porque tinha marimbondo dentro. Criançada desconfiava dela e queria mexer na cabaça. Achou narigueira, braçadeira, colar. As crianças lembraram de quem eram as peças. Depois guardaram de novo na cabaça. Criançada conferiu o que ela mastigava. Pediu para ela o que tinha na boca. Era orelha. Descobriu outro sinal. Criança quer medir marido-assombração com taquara. Ele ficava sempre em lugar só, junto com um gurizinho, Papa-vento, que ele mais gostava. Jogaram a terra para fora da cova. Fez fogo dentro e colocaram cupim. Uma das crianças disse para o marido-assombração: “Seu neto foi no mato”. Ela enganou o marido-assombração. Gurizada mandou esperar no “buraco”. Ele caiu dentro da fogueira. Marido-assombração confessou tudo. As crianças foram procurar mulher. Não demorou muito para chegar na aldeia. As crianças pediram para entrar e ela não deixou. Disse que a casa estava muito quente. Mas, as crianças entraram. As crianças viram as pernas daqueles que morreram na panela de barro, no fogo, cozinhando o pé. Gurizada falou que o marido-assombração machucou o pé e que era para ela ir até ele. Mas, a mulher-assombração desconfiou que o marido morreu. Ela levou na cabaça, pé do parente que morreu. A mulher fala que criançada é inteligente. “Acho que vocês mataram meu marido.” Carne de bicho que criançada matou colocou na cesta dela para ficar pesada. Acharam rio Juina, *Sisunjensu*. As crianças fizeram pinguela para levar a mulher na roça, do outro lado do rio. Amarraram com timbó na ponta da pinguela para segurar e atravessar no rio para apoiar.

⁷⁶⁸ Mané Manduca, Cuiabá, 22.03.2007. Entrevista.

⁷⁶⁹ No original, lê-se: “[...] a beautiful young woman who lives in the Spirit Village with other Eternal Spirits”. PRICE, Paul David. Miriam’s awakening: a Nambiquara puberty festival. In: *Sep. The Word and I*. May, 1989, p. 686 (Tradução livre realizada por Danton Ibraim Ribeiro).

Combinaram que assim que a mulher estiver no meio do rio era para ajustar o cipó e jogar aquela mulher no rio. Enganar a mulher para derrubar dentro do rio. Ela caiu no rio e criança flechou. Criança ficou na beira do rio e escutou igual rã, sem pai. Pessoal de Manduca achou as crianças. O choro das crianças chamou pessoal de Manduca. Criança foi embora com Manduca. Olha, eu tenho roçado. Nós vamos para lá roçar, disse o homem Manduca. Quando chegou na roça, ele disse: eu fiz armadilha para matrinxã. Enquanto isso, vocês podem roçar. Criançada ficou caçoando de velho. Depois começaram a trabalhar. Você pega cipó bem comprido e amarra tudo, sinal de divisa da roça e puxou e derrubou toda roça. Aumentou mais roça, amarrando cipó na árvore. Criançada voltou para a aldeia, para almoçar. *Nitakalisu*, a mulher do Manduca, dona daquela panela de barro, disse à molecada que queria comer: “Meu marido não volta nesta hora. Vocês são preguiçosos e voltaram cedo”. A criança ficou zangada e quebrou tudo da mulher. Criançada quer buscar ele e não conseguiu. Fugiram para o céu e viraram Sete Estrelas. Outro sinal de que eles subiram para o céu é o cipó, *saikinusu*, igual escada. Uma criança ficou aqui na terra porque ficou com medo e virou inhambu⁷⁷⁰.

Os índios dizem que é por causa dessa história que o inhambu tem canto chorão e vive no chão, com medo das alturas. E mais: que a farofa de carne humana, que se esparramou durante a queda da mulher-espírito, é representada pela névoa matinal que se pode ver rente à água dos rios e que lança asas de mistério ao lugar.

Essa narrativa nasceu no momento em que estudávamos o mapa do território Nambiquara, elaborado por Price, e que contou com a participação efetiva de diversos índios. Loreta explicou sobre uma aldeia próxima ao “[...] rio Juína, *Bunda Fria*, onde tem lugar morno e tem lugar frio. Nessa aldeia morava Pé de Pilão, pai de Silas, porque ele andava pesado⁷⁷¹”. Enquanto os índios divertiam-se com o nome do rio Juína, ela contou sobre a mulher e o homem assombração, formados por seres sobrenaturais, da natureza, de índole má. O casal maléfico, que matou os adultos da aldeia e os comeu, tentou enganar as

⁷⁷⁰ Loreta e Natan Sawentesu e Bene Wakalitesu, aldeia Central, 08.07.2005. Entrevista. Essa história foi registrada por Pereira, com muitas variações. Uma delas é que o Papa-vento, lagarto semelhante ao camaleão, “[...] começou a chorar de medo um menino desceu o Papa-vento, pôs dentro de um buraco e disse: – Você fique aí, nós vamos para o céu! Mas, antes, olhe aqui uma coisa: o fogo de gente é muito quente e brabo. À hora em que você vir o fogo, entre num buraco do rato-do-chapadão. Quando o fogo passar, você saia fora. O inhambu também ficou com medo e disse: – Não, eu não quero vier no céu: eu vou ficar na terra mesmo! Um menino desceu o inhambu, arrancou o rabo dela, fez um buraquinho raso no chão, pôs cinza dentro e deixou a inhambu ali”. PEREIRA, Adalberto Holanda. A origem do Sete-Estrelo. O Pensamento mítico dos Nambikwára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1983, p. 65-77 (Antropologia, 36).

⁷⁷¹ Loreta Sawentesu, 08.07.2005, aldeia Central. Entrevista.

crianças para levá-las ao mesmo destino. Chamava-os de “vovó”, na tentativa de ludibriá-las. Ao deixar sua cabaça na espreita das crianças, fez com que descobrissem que em seu interior havia partes dos corpos de seus pais. Mas, a esperteza das crianças não as permitiu que fossem cozidas na panela de barro e depois devoradas. Primeiramente, elas levaram o marido-assombração, que se afeiçoou por uma das crianças, para uma armadilha. Ao cair em um buraco com uma fogueira, antes de morrer, confessou seus propósitos e de sua esposa. Foram para a aldeia, atrás da mulher-assombração e a enganaram, dizendo-lhe que seu marido estava machucado. Mesmo desconfiando da conversa das crianças, seguiu por onde indicaram. Ao atravessar uma pinguela, fizeram-na cair no rio, deixando esparramar a farofa de carne de gente, que se espalhou na água. Choraram sozinhas como o sapo a coaxar na beira do rio. O choro chamou um índio Manduca, que as conduziu para sua casa. Na mata, enquanto o Manduca pescava, elas trabalhavam na derrubada para fazer roça. Ao retornar à aldeia, a mulher Manduca indagou porque elas já estavam de volta, enquanto seu marido ainda trabalhava. Pelos cipós, desgostosas, as crianças subiram ao céu⁷⁷² e se transformaram na constelação Sete Estrelas, *Saíkisu*⁷⁷³, representada pelos Nambiquara por um punhado de cuias de cabaças unidas por um cordel de tucum-do-campo. *Saíkisu* passou a ser um importante medidor de tempo, pois pode ser avistada das 02h00 às 05h30m⁷⁷⁴.

⁷⁷² Os índios Bororo, de Mato Grosso, também contam que suas crianças subiram aos céus por um cipó, enquanto suas mães, incapazes de acompanhá-las, caíram e se transformaram em animais. “A corda, pela qual os rapazes subiram, é o atual cipó-escada, ainda marcado pelas pegadas deles, e as estrelas, que brilham de noite, não são nada mais que os belos rostos dos filhos dos Bororo”. ALBISETTI, César; VENTURELLI, Ângelo Jayme. *Enciclopédia Bororo*. Vol. II. Lendas e antropônimos. Faculdade Dom Aquino de Filosofia, Ciências e Letras. Instituto de Pesquisas Etnográficas. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1969, p. 475 (Museu Regional Dom Bosco, Publicação N. 2).

⁷⁷³ ROQUETTE-PINTO, Edgar. *Rondônia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919, p. 266. Os Mamaindê, índios Nambiquara do Vale do Guaporé, denominam as plêiades de *Saignadu*, “os irmãos órfãos”. A constelação das Sete Estrelas ou Plêiades riscam a imaginação dos homens há milênios. Na mitologia grega, as Plêiades ou Atlântidas são as encantadoras filhas de Pleione e Atlas, o titã condenado a carregar a Terra em seus ombros por ter enfrentado Zeus pela supremacia do Olimpo, morada dos doze principais deuses gregos, sendo Zeus, seu rei. Hércules as libertou do rapto de Busiris, rei egípcio. Mas, foram perseguidas por Orion, que se encantou com sua beleza. A fim de escapar de Orion, as moças recorreram aos deuses que as metamorfosearam em estrelas. Consultar GRIMAL, Pierre. *A mitologia grega*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982. Na mitologia dos índios Karajá, Alcione, como é denominada a estrela central da constelação, é Loyuá, que se casou com Tainá-hekan, que trouxe dos céus a agricultura para o seu povo. Na literatura infanto-juvenil, consultar FITTIPALDI, Ciça. *Tainá, estrela amante: mito dos índios Karajá*. São Paulo: Melhoramentos, 1986 (Série Morená). DONATO, Hernani. *As noivas da estrela*. São Paulo: Melhoramentos, 2003. BOFF, Leonardo. Nascemos para brilhar: Tainá. In: *O casamento entre o céu e a terra: contos dos povos indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Salamandra, 2001, p. 12-14.

⁷⁷⁴ Borges, pesquisador do Museu de Astronomia e Ciências Afins, no Rio de Janeiro, enumera outros medidores do tempo utilizados por “[...] diversas sociedades ao longo da história, de instrumentos de escansão

Os Nambiquara possuem saberes sobre constelações e seus movimentos celestiais; esse conhecimento encontra-se inscrito, como se vê, nas estrelas, quando seres sobrenaturais são nelas reconhecidos. A mulher-espírito também está nas Nebulosas, corpo celestial de aspecto esbranquiçado e difuso, a ornar a Via Láctea, denominada pelos gregos antigos como o “caminho do leite no céu”, pelos Mbayá, do Mato Grosso do Sul, de “as cabritas”⁷⁷⁵, pelos Urubus-kaapor, do Pará e Maranhão, de “jibóia Madjú-ã”, pelos Tapirapé do Mato Grosso por “caminho da anta”, pelos Bororo do Mato Grosso de “penugem branca” e pelos Nambiquara de *saikinusu* (*sai* = criança órfã; *kinusu* = caminho), o “caminho da criança órfã”.

Em tempos atrás, era um casal de Manduca, Nealosú. O marido estava fazendo roça e no período de atividade de roçada, de derrubada, apareceu rapaziada órfã. Eles estavam com muita fome. Chegaram na casa do casal e pediram criança. O homem falou que ia pescar. As crianças órfãs ficaram felizes e foram trabalhar para ele. As crianças chegaram na roça do velho e ficaram brincando e não ligaram para o serviço porque sabiam como deveriam derrubar. Quando estava na hora do velho chegar, pegaram um cipó bem cumprido e fizeram um círculo do tamanho da roça e fecharam a roça com cipó e começaram a puxar. Era só barulho de pau caindo. Dentro de um minuto, foi bem rápido, conforme ia acochando, ia derrubando tudo. Como o velho não trouxe comida, elas contaram com a velha para comer. Quando chegaram na aldeia, a velha não tinha feito nada. Não cozinhou chicha. Rapaziada ficou zangada. Bateu na velha, xingou a velha e foram todos embora. Nisso, quando o velho avistou a roça, ficou muito contente com o trabalho dos meninos. Chegou em casa com peixe e carne. Perguntou para a velha onde estava o pessoal dele. A velha contou o que aconteceu. O velho ficou zangado com a mulher dele porque não preparou a comida. Ele foi atrás, mas não adiantou. Eles eram, mais ou menos em quatro, tudo homem, tudo rapaziada. Lá na frente, existe um cipó da mata, bem largo. Aquele é sinal de rapaziada. Fizeram

temporal baseados em diferentes conceitos e modos de medição: ciclos lunares, solares, lunissolares, estelares ou de constelações, ciclos de vida de animais e vegetais, marés, ventos, etc.”. BORGES, Luiz Carlos. Evolução do registro do tempo. In: *Scientific American*, n. 14. São Paulo: Ediouro Gráfica, s/d., p. 39. Para saber mais sobre a astronomia dos índios do Brasil, entre tantos, ler especialmente: CORREA, Ivania Neves; MAGALHÃES JÚNIOR, Lázaro; MASCARENHAS, Regina. *O céu dos índios Tembé*. Pará: Imprensa Oficial do Estado, 1999. Este livro, no ano 2000, foi agraciado com o prêmio Jabuti, na categoria melhor livro didático. Também é interessante visitar o Planetário-Observatório Indígena Itinerante da Universidade Federal do Paraná, projeto coordenado pelo Prof. Dr. Germano Afonso.

⁷⁷⁵ Ribeiro afirma que “[...] os antigos Mbayá realizavam grandes festas em meados de junho quando as Plêiades voltavam ao céu austral, depois de alguns meses de desaparecimento. As descrições que os vários cronistas nos deixaram, as caracterizam como cerimônias religiosas, embora alguns deles lhes neguem expressamente esta feição”. RIBEIRO, Darcy. *Religião e mitologia Kadiuê*. Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Serviço de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro, 1950, p. 67 (Publicação n. 106).

de escada. Três conseguiram subir. O menor não conseguiu. Os três se despediram do rapaz menor e ensinaram a se esconder no buraco, quando o perigo aparecesse. Os três que subiram foram embora para o céu. Aí se formou o caminho da estrela, parece uma BR de estrada. Os órfãos que criaram o “caminho das crianças órfãs”⁷⁷⁶.

Em uma noite, na aldeia Novo Chefão, Ezequiel Kithãulhu e Eva Halotesu, sua esposa, contaram que crianças viraram estrelas porque se tornaram órfãs pela ação maléfica de um casal de espíritos, com hábitos antropofágicos, quando, depois de ordenadas a trabalhar na roça, enfrentando o espírito mau do rodamoinho:

Depois que acabaram de derrubar roça, rapaziada esperou velho e ele nem apareceu; rapaziada voltou para aldeia. Hora dessas, *Saikinunsu*, as Três Marias, estão lá no céu. Criançada triste, passou fome e por causa da raiva, foram embora. Gurizada ficou com raiva, derrubou chicha, panela de barro e foi embora para o céu⁷⁷⁷.

Dizem que no lugar em que os rapazes fizeram roçado com o auxílio de um grande cipó, não pode ser o local apropriado para roça, mesmo sendo ideal ao plantio, pois se tornou, depois desse evento, imbuído de caráter sagrado.

Mas, entre os espíritos eternos, neste estudo, tratados por espíritos da natureza, encontram-se mulheres que são, com frequência, referendadas por sua bondade, seu poder, sua graciosidade. Orivaldo Halotesu conta que um ser inumano, representado pela imagem de uma menina-moça, *waiunitasu*, belamente adornada, é responsável por zelar pela capoeira da roça mitológica que deu origem aos vegetais cultiváveis, quando um menino metamorfoseou-se em várias plantas comestíveis e utilitárias que servem à manutenção da boa saúde dos Nambiquara. Mesmo que mulheres, de qualquer idade, não possam avistar homens entoando suas flautas, de conformidade com a proibição imposta pelo menino-flauta, no outro mundo, cabe ao sexo feminino a incumbência de proteger o lugar de visitas inoportunas que geralmente se aproximam para caçar. O *wanintesu* Elias Kithãulhu, que ouvia atento ao relato do Halotesu, acrescentou que mesmo sendo até hoje um lugar

⁷⁷⁶ Mané Manduca, Cuiabá, 06.12.2007. Entrevista.

⁷⁷⁷ Ezequiel Kithãulhu e Eva Halotesu, aldeia Novo Chefão, 27.06.2007. Entrevista.

especial para o cultivo de plantas, é proibido usufruir daquela terra fértil, “tão pronta para plantar”⁷⁷⁸.

Ainda com referência à importância que os Nambiquara atribuem às mulheres-espíritos, direciono um foco especial de luz à *Hulihaihaitalisu*, a andorinha da mata. À narrativa mitológica transcrita por Adalberto Holanda Pereira, incorporo um dado revelador, fornecido por Orivaldo Halotesu, que também reforça a idéia de que no mundo espiritual mulheres-espíritos destacam-se diante os homens-espíritos. A *Hulihaihaitalisu*, andorinha da mata, responsável pela retirada dos Nambiquara de uma montanha de pedra, *Talensu*, após a tentativa de vários animais que não conseguiram abrir um buraco, conseguiu, empunhando uma espada de madeira (a mesma utilizada pelos *wanintesu*) rachar a pedra, após um vôo de espetacular velocidade. Ao partir-se ao meio, para a surpresa de todos os animais e aves que se encontravam próximos, viram muitos Nambiquara saírem e, atendendo as determinações de *Hulihaihaitalisu*, andorinha da mata, uma mulher-espírito, partiram para lugares diferentes, a fim de fundar aldeias, onde passaram a morar.

Mesmo os que não enxergam mulheres-espíritos, admitem sua existência e são cômicos de seus poderosos feitos e de sua extrema formosura. Aquele que conseguir avistar o *wanintesu* na companhia de um espírito, de quaisquer espécies, deve manter sigilo. Mané Manduca, em todas as ocasiões em que se referiu às mulheres-espíritos, externou sua perplexidade diante de sua beleza: sempre jovens e vestidas de colares de contas pretas do coco tucum e tintura de urucum. São os *wanintesu* que têm a faculdade de vê-las, de usufruir de sua companhia e com elas despojar. Ele tem muito prazer em contar casos de mulheres-espíritos que se casaram com *wanintesu*. Numa noite, disse que, em geral, quando em visita às Montanhas Sagradas, o líder espiritual, ao encontrar-se com uma mulher-espírito, faz sexo com ela e que após esse enlace amoroso, poderá segui-lo até a aldeia, caso seja de seu agrado permanecer mais tempo em sua companhia.

Nas Montanhas Sagradas existentes no território ocupado pelos grupos Nambiquara do Cerrado, mesmo aquelas que ficaram fora dos limites oficiais da Terra Indígena Nambikwara, desde o ano de 1968, há, em todas elas, mulheres ancestrais e da natureza.

⁷⁷⁸ Elias Kithãulhu, aldeia Mutum, 14.07.2005. Entrevista.

Mas, os *wanintesu* somente se casam com mulheres-espíritos da natureza, quando são escolhidos por elas.

Price informou que o *wanintesu* Rondon contou-lhe que pediu às pessoas da sua aldeia a terem cautela para não ofender sua esposa-espírito, além de recomendar a todos que fossem cuidadosos para não causar-lhe ciúmes, caso contrário, poderia ir embora e deixá-los adoentados. O *wanintesu* deve evitar relacionamentos extraconjugais, pois isso traria para si sérios problemas, como o rompimento de seus enfeites corporais e, até mesmo, a perda de sua magia. Miller afirma que um pajé “[...] namorou outras mulheres e apanhou muito da sua mulher-espírito e também da sua mulher-humana. Enquanto as pessoas enxergavam apenas uma mulher batendo no xamã, ele podia enxergar duas mulheres batendo nele”⁷⁷⁹.

Mulher-humana e mulher-espírito tornam-se cúmplices, e a relação que o *wanintesu* constrói com sua esposa-humana é primordial para a manutenção de seus enfeites corporais e de sua esposa-espírito. Rondon Halotesu disse a Price que, por ocasião do falecimento de sua primeira esposa, sua esposa-espírito entristeceu tanto que foi embora. Quando uma esposa-espírito resolve, por qualquer motivo, abandonar seu marido *wanintesu*, isso não significa que ele perderá seu poder visionário, de cura e a posse de objetos mágicos, já que não se associam à sua presença constante.

Price relatou ainda que Rondon Halotesu, atualmente o *wanintesu* mais velho, há anos,

[...] encontrou no cerrado um espírito eterno – waninjahlosu. Rondon sabia que esse espírito era seu “cunhado” porque ele era chamado de Yalankisu, o mesmo do irmão da esposa de Rondon. Yalankisu falava de uma maneira que era incompreensível para nós, mas Rondon podia entendê-lo. Ele apresentou sua irmã, um espírito feminino chamado Wanikitasu. Ela e Rondon saíram e flertaram e tiveram relações sexuais e ela cantou uma canção para ele, “eu sou a mulher Fuso”. Rondon trouxe-a para sua casa como uma esposa. Ele podia vê-la, mas ninguém mais era capaz de vê-la. Enquanto ela estava vivendo na casa de Rondon, ninguém

⁷⁷⁹ Miller, Joana. *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2007, p. 255-256.

adoeceu. Quando Rondon cantava, ela estava ao seu lado, debruçada sobre ele e auxiliando-o na cura⁷⁸⁰.

A esposa-espírito incumbe-se de preservar inúmeras práticas da vida cotidiana dos Nambiquara. Exige do *wanintesu* a manutenção de elementos expressivos do repertório dos patrimônios material e imaterial que revelam a diversidade complexa dos saberes e costumes que percorre tantas e tantas gerações, mas que, em consonância com seus desejos e necessidades, são ressignificados. Essa ressignificação, que percorre caminhos selecionados pela lógica dos índios, é instável, construída. Para Certeau,

[...] o caminhante transforma em outra coisa cada significante espacial. E se, de um lado ele torna efetivas algumas somente das possibilidades fixadas pela ordem construída (vai somente por aqui, mas não por lá), do outro aumenta o número dos possíveis (por exemplo, criando atalhos ou desvios) e o dos interditos (por exemplo, ele proíbe de ir por caminhos considerados lícitos ou obrigatórios). Seleciona, portanto⁷⁸¹.

Essa experiência de troca entre os *wanintesu* e demais índios, pode ser examinada por meio de vivências históricas e concepções míticas, que atualizam o sentimento de pertencimento dos Nambiquara, de acordo com as contingências e seus interesses. Dessa maneira, traçam uma identidade própria, com uma conformação social, cultural, econômica, política e religiosa específica, construída historicamente. A identidade Nambiquara, compõe-se de saberes que, ao seguir o pensamento de Certeau, “[...] se faz de muitos elementos e de muitas coisas heterogêneas. Não tem enunciado geral e abstrato, nem lugar próprio. É uma *memória*, cujos conhecimentos não se podem separar dos tempos de sua aquisição e vão desfiando as suas singularidades”⁷⁸².

A mulher-espírito almeja uma ambientação onde possa identificar inúmeros signos presentes no interior das casas-montanhas e outros espaços sagrados: adornos, vestimentas, vegetais tintórios, utensílios domésticos, armas, alimentos provenientes da transformação do menino-flauta, tabaco e o repertório fantástico de canções entoadas nessas casas-

⁷⁸⁰ PRICE, Paul David. *Becoming a Nambiquara shaman*. Sem referências (Tradução livre realizada por Anna Maria Ribeiro F. M. Costa e Odila Watzel).

⁷⁸¹ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1. Artes de fazer. 8. ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 178.

⁷⁸² Idem, p. 157-158.

montanhas, como nos festivais de menina-moça, rituais de cura e de alegria. “A beleza do mundo dos invisíveis, revelada nos mitos e rituais, está presente também nos objetos e especialmente nas ‘marcas’ e nos cantos [...]”⁷⁸³ dos *wanintesu*. É a esposa-espírito que ele precisa agradar, satisfazer suas vontades e desejos amorosos, pois ela clama pela harmonia familiar, na medida em que, ao se unir ao *wanintesu*, necessitará viver em tranquilidade. Ao deixá-la em estado de alegria, todos deverão atentar para manter a fartura alimentar, enquanto durar sua estada na casa do *wanintesu*. Durante as sessões de cura, ao seu esposo, repassará conhecimentos fitoterápicos e o auxiliará no diagnóstico de doenças que, por ventura, acometam seus familiares e demais índios da aldeia. Por tudo isso, a credibilidade de seu esposo-*wanintesu*, junto à sua comunidade, tenderá avolumar-se, podendo, até mesmo, espalhar-se pelas demais aldeias.

A esposa-espírito tem, portanto, um papel fundamental na manutenção dos principais códigos identitários Nambiquara. Por outro lado, o *wanintesu* torna-se o construtor do mundo Nambiquara. Ele é seu interlocutor, o responsável pela intermediação dos saberes existentes eminentemente na dimensão invisível. Ao intervir junto aos espíritos da natureza e ancestral, proporciona aos demais outra perspectiva, a de uma vida a qual não têm acesso e que passam, não por isso, a crer em sua existência. Por conseguinte, por intermédio do *wanintesu*, se apossarão desses saberes para, então, ressignificá-los e proporcionar um lugar ideal à continuidade da existência Nambiquara, numa tentativa de torná-lo sempre mais aprazível. O cotidiano construído pelos Nambiquara emoldura-se pelas práticas constitutivas da engrenagem desses dois espaços – o visível e o invisível.

Com base na análise das fontes orais, os Nambiquara crêem que a figura feminina, manifestada no mundo espiritual, destaca-se diante da masculina, esta em outra instância, ou seja, percebida nas práticas em seu dia a dia. No mundo material há a prevalência da figura masculina na orientação das atividades cotidianas que se contrapõe à feminina, e esta, ao contrário, destaca-se no espiritual, conforme os relatos dos *wanintesu* e demais índios. Mané Manduca informa que

⁷⁸³ VIDAL, Lux Boelitz. *Povos indígenas do Baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo dos saberes e a arte de viver*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007, p. 24.

[...] quem manda na caverna é uma mulher, *Yaitulakitakalusu*, moça da caverna. Ela que comanda as outras mulheres-espíritos. *Halukitakalos*, parceira de *Yaitulakitakalusu*, ela é uma mulher mais importante da história Nambiquara; ela é espada, é a principal companheira da dona da caverna *Haintakala* é outra mulher-espírito que mora na caverna, que não é tão forte quanto as duas primeiras, mas as acompanha⁷⁸⁴.

As fontes orais e os poucos dados bibliográficos relativos à mulher-espírito me levam a destacar um fenômeno interessante: a mulher-espírito marca os espaços da cultura e da natureza, na garantia da existência de lugares sociais de ambigüidade e transição. Além disso, por estar desvinculada de laços sangüíneos, pode unir-se pelo casamento com qualquer *wanintesu*, dispor de sua companhia pelo tempo que lhe aprouver e, numa espécie de subversão à ordem temporal dos Nambiquara, deixá-lo para, logo em seguida, casar-se novamente. O fato de essas uniões serem caracterizadas pela dissolução, não indica que a esposa-espírito seja uma mulher marginalizada, como seria qualquer mulher-humana Nambiquara. Mulheres-espíritos são desenlaçadas das complicadas regras de parentesco e, por isso, acham-se livres para desejar o *wanintesu* de sua preferência. Sua presença junto aos esposos-*wanintesu* indica a preservação dos padrões culturais Nambiquara, fortalecendo práticas principalmente em face às mudanças que aparecem como resultado do contato entre os diferentes agentes.

Os relatos dos *wanintesu* sobre o outro mundo, o mundo invisível, transformam o espaço Nambiquara, organizam “[...] jogos das relações mutáveis que uns mantêm com os outros. São inúmeros esses jogos, num leque que se estende desde a implantação de uma ordem imóvel e quase mineralógica [...] até a sucessividade acelerada das ações multiplicadoras de espaços”⁷⁸⁵. Entendido como uma espécie de pontífice entre esses dois mundos, numa situação de contigüidade, tão justapostos, tão interseccionais, o *wanintesu* é o único ser vivo entre os demais Nambiquara desperto para os dois mundos. A ele é dada a permissão de transitar no misterioso e temido espaço de interseção que forma o conjunto de todos os elementos que pertencem simultaneamente às duas instâncias da sociedade Nambiquara: a visível e a invisível e, neste aspecto, o *wanintesu* é mais do que “um morto

⁷⁸⁴ Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2005.

⁷⁸⁵ CERTEAU. Idem, p. 203.

entre os vivos”, como afirma Miller. Ele é percebido em suas ligações com os indivíduos de sua sociedade; é o construtor do mundo Nambiquara.

Na leitura e interpretação que os Nambiquara fazem da vivência do *wanintesu*, que interage com a instância mítico-religiosa, na companhia de sua esposa-espírito e na relação que estabelece com os demais seres inumanos – ressignificam suas práticas sociais, numa busca constante de um viver harmonioso, com fartura alimentar, enleado pela alegria.

Considerações finais

Desde o momento que um *kwajantisu* ingressa no “País dos Nambiquara”, habitado pelos grupos Halotesu, Sawentesu, Wakalitesu, Kithãulhu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu, localizados na Terra Indígena Nambikwara, na Chapada dos Parecis-MT, é aturdido por um completo estranhamento. Independentemente do lapso temporal da expedição de Lévi-Strauss no final da década de 1930, as cenas de corpos entrelaçados, deitados no chão, diretamente sobre as cinzas, os atos de afetos mútuos, a simplicidade da vida cotidiana, o cuidado e o respeito para com as crianças e mesmo para os animais domésticos contradizem a experiência de Kalervo Oberg.

Identificados por povos indígenas vizinhos ao seu território pelo hábito de dormir diretamente ao chão, sem o recurso de esteiras ou de redes, a denominação de “orelhas furadas”, de origem Tupi-guarani, utilizada por não-indígenas sobressaiu às demais. Entretanto, a palavra *anunsu*, gente, nós mesmos, é utilizada por eles para se autodenominarem.

O trabalho de entendimento e sistematização da língua Nambiquara deu-se no início dos anos de 1960, com a chegada dos missionários-lingüistas norte-americanos do SIL. Pretendiam, com a tradução da Bíblia para o idioma indígena, facilitar a catequização e, conseqüentemente, interferir na visão de mundo quando, até mesmo, tentaram coibir suas manifestações culturais.

A língua Nambiquara apresenta situações singulares, como de gênero, possui diferentes dialetos, em consonância com a rede hidrográfica de seu território, este fragmentado em diversas Terras Indígenas, cujo epicentro é ocupado atualmente pela cidade de Comodoro. A impressão etnocêntrica oriunda da cidade de Comodoro de que os índios necessitam de mudança em seus hábitos culturais para aproximar-se dos da sociedade brasileira, dá legitimidade a todos os tipos de ações. Nesse sentido, o ensino, na concepção da Secretaria Municipal de Educação, torna-se o principal vetor das transformações necessárias à alçá-los ao mundo “civilizado”, não respeitando suas práticas culturais tidas como “atrasadas” e “exóticas”.

As tentativas de dominação – escrita e verbo divino – , este operando, sobretudo, na dimensão simbólico-cultural ainda se acha em curso com a visita regular dos missionários nas aldeias. Entretanto, num espaço de confronto, num duelo de vozes, à noite o canto de Renato Kithãulhu, filho do Homem Algodão, se contrapõe aos hinos religiosos de Natan Sawentesu. A voz solitária do Kithãulhu defende os preceitos de seu mundo religioso quando, no meio da madrugada, consegue silenciar a cristã.

A vivência intermitente com os não-indígenas encontra-se embricada em novos saberes que, para alguns Nambiquara, são imprescindíveis o aprendizado do ler e escrever, conhecer coisas do “branco” para se defender. Contudo, continuam a demonstrar grande interesse em registrar as *histórias de antigamente*, transmitidas pelos anciãos da aldeia, pela “cabeça dos velhos”, pela memória oral.

A agricultura segue a mesma dinâmica, na tentativa de impor um modelo de desenvolvimento baseado na produção de grãos, em larga escala, com o fito de incorporar os milhares de hectares de cerrado tidos como ociosos, a impedir o crescimento do município de Comodoro. A narrativa mítica que indica uma agricultura vinculada ao cultivo de plantas ofertadas pelo do menino-flauta e estas germinadas de seu corpo, disputa a importância diante da roça mecanizada que acaba por interferir também nas suas formas de organização, na distribuição de tarefas, nas alianças entre famílias e na partilha do produto. O poder público do município de Comodoro procura ofuscar e mesmo se eximir das responsabilidades de ser um dos principais indutores das tensões do cotidiano Nambiquara. Omitem os perigos do uso indiscriminado dos defensivos agrícolas para um povo coletor. Entendem os índios mais como um entrave, um estranho ao município do que os donos da terra em que habitam.

Os índios, diante às necessidades de novos bens de consumo, procuram outros caminhos que os levem a aquisição de bens industrializados que se dá por um comércio entre desiguais, que contraria a noção da partilha, da generosidade necessária para viver em comunidade. Neste contraste, produzido por práticas sociais distintas, *kwajantisu* e *anunsu* definem por relações os múltiplos espaços assinalados por profundas diferenças culturais. Os Nambiquara, lastreados na tradição oral, reconstroem a experiência pela memória coletiva e individual. Relembra e presenciam momentos de sua história mítica, não só para revivê-la com intensidade no tempo presente, mas para reconhecer sua pertença a uma

sociedade diferenciada. Nos dizeres de Júlio Katukolosu, os índios são Nambiquara porque falam a mesma língua e saíram da mesma Montanha Sagrada.

Entre tantas e tantas histórias lidas e ouvidas, as selecionadas no presente estudo pretenderam ir além de representar o fenômeno temporal mítico e histórico na percepção Nambiquara ao analisar o contato recente com a sociedade brasileira. Buscou, ainda, expor a relação da cultura com a natureza no sentido mais amplo em que as plantas, quando animais, espíritos ancestrais e seres míticos ganham vozes e atributos humanos e sobre-humanos; participam intensamente, em meio aos índios, da vida social da aldeia.

O pajé, *wanintesu*, partilha a responsabilidade com os índios mais velhos de serem os guardiões da memória Nambiquara, da mediação entre o mundo visível e invisível, estabelecendo vínculos com a história experimentada nos espaços físicos e simbólicos. Foi a mulher-espírito *Hulihaihaitalisu*, representada pela andorinha da mata, que com uma espada de madeira perfurou a montanha de pedra e retirou os Nambiquara de seu interior. Indicou, também, no *tempo de antigamente*, o território a ser ocupado pelos índios, hoje profundamente alterado com a passagem da Linha Telegráfica e, posteriormente, com as demarcações de terras promovidas pelo governo militar. As mudanças influíram na circularidade dos índios em seu território tradicional, diminuindo as excursões prolongadas em busca dos recursos naturais necessários à sua sobrevivência física e cultural.

Um conjunto de mitos e práticas culturais assinala a época propícia às atividades agrícolas, de caça, pesca e coleta, na mensuração do tempo para que possam ser desencadeadas com mais sucesso. A bipolaridade anual, os períodos de chuva e estiagem, indica uma diferenciação na distribuição do trabalho sujeito à interferência de espíritos ancestrais e seres sobrenaturais que habitam diversos lugares do território. Crêem, os Nambiquara, na existência de uma enorme figueira, a *Haluhulunekisu*, a Árvore do Choro, que envolve os seres da terra. Dela, provem as águas, morada de muitos espíritos maléficos que se apresentam sempre dispostos a atacar. O simples fato de vê-los pode ocasionar a morte, a enfermidade ou o infortúnio.

No território tradicional dos Nambiquara do Cerrado, incluindo aquele que não foi contemplado pela demarcação, em 1968, encontra-se repleto de Montanhas Sagradas. As entradas são protegidas por onças-espíritos e, em seu interior, abrigam seres ancestrais e sobrenaturais que, muitas vezes, encontram-se sob a direção de uma mulher-espírito, como

a Mulher Pequii, a dona do pequi. As mulheres-espíritos podem, a depender da sedução e da força do pajé, vir a se encantar e a viver em sua companhia. O pajé, *wanintesu*, auxiliado por sua esposa-espírito, é possuidor de muitas coisas: um rico repertório de cantos e objetos de poder capazes de evitar a morte, curar doenças e proteger sua aldeia. Poucos detêm o “poder do trovão”, a indicar a potência de sua força destrutiva e a capacidade de intervenção no mundo mágico-religioso.

Os *wanintesu* são muito respeitados e temidos. Com frequência são requisitados por outros grupos para prestar seus serviços. Seus feitos o conduzem a uma longa viagem à *Haluhalunekisu*, pelo interior de seu território e aldeias, quando realizam curas e participam intensamente das alianças políticas. A relação do *wanintesu* com sua esposa-espírito permite a preservação das práticas cotidianas de seu grupo e a manutenção do patrimônio cultural. Dela provém os saberes mágicos e farmacológicos necessários à proteção e atuação do pajé. Desse enlace amoroso, a abundância dos frutos da terra.

Impregnadas de muitas memórias e sinais, as Montanhas Sagradas são lidas como lugares importantes à iniciação e à manutenção do *wanintesu*, propiciando o equilíbrio da natureza e a manutenção dos conhecimentos mítico-religiosos. Cabe especialmente ao pajé dotar de valor e significado a visão de mundo dos Nambiquara, interferindo nas práticas culturais de seu povo. Como mediador de estratégias de apropriação e controle de seu território, de conteúdo simbólico e político, coloca-o como um dos principais atores na resistência ao discurso representado por forças socioeconômicas e culturais advindas da sociedade brasileira, interessada no domínio dos recursos naturais do território indígena Nambiquara.

Pelos Halotesu, Kithãulhu, Sawentesu, Wakalitesu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu a cultura Nambiquara vem sendo ressignificada em função de suas novas necessidades advindas com as mudanças e alterações provocadas pelo contato. Contudo, mostram-se capazes de redimensionar seu universo mítico e explicativo de mundo, que não se restringe aos limites de seu território atual, mas, ultrapassando a BR-364, rios Juína-Juruena e Doze de Outubro-Camararé. Nessa dimensão, o discurso do pajé, *wanintesu*, atribui significados às práticas culturais que elabora, organiza e dá sentido aos modos de viver Nambiquara.

O presente estudo foi construído tendo por base tempos e histórias diferenciados: a dos índios, reconstituídos com as ferramentas da história oral e guardados ciosamente pela comunidade, sedimentado num delicado e misterioso campo que resvala entre o visível e o invisível. De outro, a minha vivência entre eles, cujo olhar buscou captar, compreender e registrar sua concepção de mundo. Esse estudo, cujo mérito atribuo integralmente aos Nambiquara do Cerrado, privilegiou as lembranças e vozes dos índios que permitiram realçar uma explicação de mundo que causa estranhamento, certamente, mas que é repleta de significados, valores e ensinamentos.

Referências

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

ALBERT, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1990.

ALBISETTI, César; VENTURELLI, Ângelo Jayme. **Enciclopédia Bororo**. Vocabulários e etnografia, v. I. Publicação n. 1. Faculdade Dom Bosco de Filosofia, Ciência e Letras. Instituto de Pesquisas Etnográficas. Campo Grande: Museu Regional Dom Bosco, 1962.

ALBISETTI, César; VENTURELLI, Ângelo Jayme. **Enciclopédia Bororo**. Lendas e antropônimos, v. II. Faculdade Dom Aquino de Filosofia, Ciências e Letras. Instituto de Pesquisas Etnográficas. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1969 (Museu Regional Dom Bosco, Publicação n. 2).

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do nordeste e outras artes**. 3. ed. São Paulo/Recife: Cortez/Massangana, 2006.

ALMEIDA, Maria Inês de. Escola indígena: que lugar é esse? In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos indígenas no Brasil: 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006, p. 151-154.

AMADO, Janaína; FERREIRA, Janaína de Moraes (Orgs.). **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996.

ANDRADE, Alfredo A. de. As leguminosas e suas farinhas alimentares: valor energético e biológico. In: **Boletim do Museu Nacional**, n. 4. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1924, p. 295-340.

ANDRADE, Mário. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. 20ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: Instituto Nacional do Livro, Fundação Nacional Pró-memória, 1984.

ANDRADE, Mário. **Eu sou trezentos, eu sou trezentos e cinquenta**. São Paulo: Panda Books, 2007.

ANONIMO. **Missão Rondon**. Apontamentos sobre os trabalhos realizados pela Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto-Grosso ao Amazonas sob a direcção de Candido Mariano da Silva Rondon de 1907 a 1915. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, de Rodrigues & C., 1916.

ASPELIN, Paul Leslie. **External articulation and domestic production: the artifact trade of the Mamaindê of northwestern Mato Grosso, Brazil**. A thesis presented to the Faculty of

the Graduate School of Cornell University for the Degree of Doctor of Philosophy. Cornell University, 1975.

ASPELIN, Paul Leslie. Nambicuara economic dualism: Lévi-Strauss in the garden, once again. In: **Bijdragen Tot de Tall** - , Land – En Volkenkunde, Deel 132 le Afluering. Martinus Nijhoff, 'S-Gravenhage, 1976.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Revista de Antropologia**, v. 2, n. 2, dez. de 1954, p. 150-152.

ATHILA, Adriana Romano. **Arriscando corpos**: permeabilidade, alteridade e as formas da sociabilidade entre os Rikbaktsa (Macro-Jê) do sudoeste amazônico. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, 2006.

AUGÉ, Marc (Dir.). **Os domínios do parentesco**. Filiação, aliança patrimonial, residência. Tradução Ana Maria Bessa. Lisboa: Edições 70, 1978 (Perspectivas do Homem: as culturas, as sociedades).

AYOADE, J. O. **Introdução à climatologia para os trópicos**. 4. ed. Tradução Maria Juraci Zani dos Santos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

AYTAI, Desidério. Técnicas do corpo entre nossos índios. In: **Revista da Universidade Católica de Campinas**, 12, n. 29-30, 1966, p. 112-120.

AYTAI, Desidério. As flautas rituais dos Nambikuara. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo: Separata do Volume 15 e 16, 1967-68, p. 69-75.

AYTAI, Desidério. Os cantores da floresta. Parte IV: a origem dos índios Mamaindê. In: **Revista da Pontifícia Universidade Católica de Campinas**, 16(35): 129-145, 1972.

AYTAI, Desidério. Witisu espia as flautas proibidas. In: **Revista de Atualidade Indígena**. Ano II, n. 7. Belo Horizonte: Minas Gráfica Editora, 1977, p. 34-38.

AYTAI, Desidério. Um mito Nambikuara: a origem das plantas úteis. In: **Publicações do Museu Municipal de Paulínia**. Paulínia, n. 6, p. 4-9, 1977.

AYTAI, Desidério. Apontamentos sobre o dualismo econômico dos índios Nambikwara. In: **Publicações do Museu Municipal de Paulínia**. Paulínia, N.15, p. 13-30, 1981.

AYTAI, Desidério. Da caderneta de campo do antropólogo /1/. In: **Publicações do Museu Histórico de Paulínia**. Paulínia, v. 31, ago. de 1986, p. 32-33.

AYTAI, Desidério. Da Caderneta de Campo do Antropólogo /2/. In: **Publicações do Museu Histórico de Paulínia**. Paulínia, 1987.

AYTAI, Desidério. La flûte nasale des indiens Nambikwara. In: **Cahiers de musiques traditionnelles 2. Instrumental**. Genève, Georg. Ateliers d'ethnomusicologie/AIMP, 1989, p. 133-149.

AYTAI, Desidério. A monotonia na música dos índios. In: **Publicações do Museu Municipal de Paulínia**. Paulínia, v. 14, nov. de 1980, p. 14-29.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Tradução Antonio da Costa Leal e Lúcia do Valle Santos Leal. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 331 (Os Pensadores).

BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Coleção Tópicos).

BALANDIER, Georges. **A desordem: elogio do movimento**. Tradução Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BALDUS, Herbert. **Ensaio de etnologia brasileira**. Biblioteca Pedagógica Brasileira, série 5, v. 101. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937, p. 18-19 (Brasiliana).

BALDUS, Herbert (Sel. e introd.). **Estórias e lendas dos índios**. São Paulo: Livraria Literart Editora, 1960.

BALDUS, Herbert. **Tapirapé**. Tribo Tupi no Brasil Central. São Paulo: Companhia Editora Nacional: Editora da USP, 1970.

BANDEIRA, Manuel. **Crônicas da província do Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

BENJAMIN, Walter. **Reflexões**. A criança, o brinquedo, a educação. Tradução Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Summus Editorial, s/d (Coleção Novas Buscas em Educação).

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7. ed. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994 (Obras escolhidas, vol. I).

BENJAMIN, Walter. Desempacotando minha biblioteca. Um discurso sobre o colecionador. In: **Rua de mão única**. Tradução José Carlos Martins Barbosa. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 227-235 (Obras escolhidas, v. II).

BIGIO, Elias dos Santos. **Linhas telegráficas e integração de povos indígenas: as estratégias políticas de Rondon (1889-1930)**. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2003.

BLACK, Jeremy. **Mapas e história: construindo imagens do passado**. Tradução Cleide Rapucci. Bauru: EDUSC, 2005 (Coleção História).

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício de historiador**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BOFF, Leonardo. Nascemos para brilhar: Tainá. **O casamento entre o céu e a terra: contos dos povos indígenas do Brasil**. Rio de Janeiro: Salamandra, 2001, p. 12-14.

BOGGIANI, Guido. **Os Caduveo**. Tradução Amadeu Amaral Júnior. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1945, (Biblioteca Histórica Brasileira).

BORGES, Luiz Carlos. Evolução do registro do tempo. **Scientific American**, n. 14. São Paulo: Ediouro Gráfica, s/d.

BOURDIER, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004 (Coleção Estudos, 20).

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 7. ed. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BOUTIER, Jean; JULIA, Dominique (Orgs.). **Passados recompostos: campos e canteiros da história**. Tradução Marcella Motara e Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ / Editora da FGV, 1998.

BUARQUE, Chico. Subúrbio. **CD Carioca**. Faixa 1. Biscoito Fino, s/l, s/d.

BUENO, Silveira. **Vocabulário Tupi-guarani Português**. 3. ed. rev. e aument. São Paulo: Brasilivros Editora e Distribuidora Ltda, 1984.

BURKER, Peter (Org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. Tradução Magda Lopes. 3. reimp. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1992 (Biblioteca Básica).

BUSATTO, Ivar Luiz Vendruscolo. **Os Nambikwara da Terra Indígena Tirecatina – Mato Grosso: agricultura, espécies e variedades tradicionais**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Agricultura Tropical. Faculdade de Agronomia e Medicina Veterinária. Universidade Federal de Mato Grosso, 2003.

CALVINO, Ítalo. As cidades e a memória. In: **As cidades invisíveis**. 2. ed. Tradução Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAMARGO, Gonçalo Uchoa (Coord.). **Lendas Bororo. Boe eno bakarú**. 2. ed. Campo Grande: Missão Salesiana de Mato Grosso, 1983.

CAMÊU, Elza. **Introdução ao estudo da música indígena brasileira**. Conselho Federal de Cultura. Departamento de Assuntos Culturais. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1977.

CAMPOS, Murillo de. **Interior do Brasil**. Notas médicas e ethnographicas. Rio de Janeiro: Borsoi & Cia., 1936.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia**: ensaios. Bauru: EDUSC, 2005 (Coleção História).

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARDOSO, Fernando Henrique; MÜLLER, Geraldo. **Amazônia**: expansão do capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 1977.

CARELLI, Vincent. **A Festa da moça-nova**. Filme VHS, 18'. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1987.

CARELLI, Vincent; SEVERIANO, Milton. **Mão branca contra o povo cinza. Vamos matar este índio?** Centro de Trabalho Indigenista. São Paulo: Brasil Debates, 1980.

CARIELLO, Rafael. Relato de um novo mundo. In: **Folha do Estado de São Paulo**, 22.05.2005.

CARUSO, Mariléa M. Leal; CARUSO, Raimundo C. **Amazônia, a valsa da galáxia**: o abc da grande planície. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2000.

CARVALHO, Carlos Gomes de. Lévi-Strauss: um francês descobre os tristes trópicos e cria uma nova ciência (1935-1938). **Viagens ao extremo oeste**: desbravadores, aventureiros e cientistas nos caminhos de Mato Grosso. Cuiabá: VerdePantanal, 2005, p. 371-406.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 1. Artes de fazer. 8. ed. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2002.

CERTEAU . **A escrita da história**. 2. ed. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CIMI. **A violência contra os povos indígenas no Brasil em 1988**. Conselho Indigenista Missionário. Brasília, 1988.

CINTA LARGA. Pichuvy. **Mantere ma kwé tinhin**: histórias de maloca antigamente. Belo Horizonte: SEGRAC-CIMI, 1988.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Pesquisas de antropologia política. Tradução Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 145-166.

COLBACCHINI, Antonio; ALBISETTI, César. Lenda da inundação ou lenda de Jokurugwa ou Meririporo. In: **Os boróros orientais**. Orarimogodogue do Planalto Oriental de Mato Grosso. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942, p. 327-330 (Brasiliense Série 5, v. 4, Biblioteca Pedagógica Brasileira).

CORBOZ, Andre. Geologia extrapolada: de Viollet-le-Duc a Bruno Taut. **Ciência e imaginário**. Centre de Recherche sur L'Imaginaire. Tradução Ivo Martinazzo. Brasília: Editora da UnB, 1994, p. 135-158.

CORRÊA, Luiz de Miranda. **A borracha da Amazônia e a II Guerra Mundial**. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 1967.

CORRÊA, Manuel Pio. **Dicionário das plantas úteis do Brasil e das exóticas cultivadas**. Ministério da Agricultura. Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1984.

CORRÊA FILHO, Virgílio. **Mato Grosso**. Rio de Janeiro: Coeditora Brasília, 1920.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. A menina-moça: ritual nambiquara de puberdade feminina. In: **Publicações do Museu Histórico de Paulínia**. Paulínia, v. 51, 1991, p. 90-95.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. A flauta sagrada: índios Nambiquara. In: **Publicações do Museu Histórico de Paulínia**. Paulínia, v. 49, p. 52-55, 1991.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. (Roteirista). A flauta sagrada: índios Nambiquara. SVHS, 12'. Cuiabá: Departamento de Cultura da UFMT e FUNAI, 1992.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. **Nambiquara do Cerrado**: cultura material. Cuiabá: Artíndia/FUNAI; Museu Rondon/UFMT. Registrado no Escritório de Direitos Autorais da Secretaria da Cultura da Presidência da República, da Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 1993, Livro 075, folha 110, 231 p. (Datilografada).

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. **Irmãos do Chão**: os Nambiquara na etnohistória contemporânea. Monografia de Especialização. Universidade Federal de Mato Grosso. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História, Cuiabá, 1998.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. **Senhores da memória**: uma história do Nambiquara do cerrado. Cuiabá: UNICEN Publicações, 2002 (Coleção Tibanaré, Vol. 3).

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. **Hatisu Nambiquara**: lembranças que viraram histórias. Cuiabá: Tanta Tinta, 2005.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. Os índios Nambiquara do Cerrado: trabalho, aprendizagem e saber. In: **Revista de Educação Pública**. Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá: EdUFMT, v. 13, n. 24, jul.-dez., 2004, p. 153-167.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. Yalanewitisu: o espaço nambiquara da memória. In: **História Oral**. São Paulo: Associação Brasileira de História Oral, v. 8, jan.-jun. de 2005.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da; SEILERT, Villi Fritz (Coord.). **Vivendo com saúde**: conhecendo e prevenindo as doenças sexualmente transmissíveis/AIDS. Ministério da Saúde. FUNASA/FUNAI/CAIEMT/Trópicos. Cuiabá: Gráfica Laser, 1998.

COSTA, Romana Maria Ramos. **Cultura e contato**. Um estudo da sociedade Paresi no contexto das relações interétnicas. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 1985.

COSTA FILHO, Aderval. Análise dos sistemas econômicos da sociedade Paresi. In: **Roças indígenas**. Universidade Federal de Mato Grosso. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Centro de Estudos e Pesquisas do Pantanal, Amazônia e Cerrado – GERA. Cuiabá: EdUFMT, Ano I, n. 1, 1994 (Gerando Debates).

CRULS, Gastão. **Hiléia amazônica**. Aspectos da flora, fauna, arqueologia e etnografia indígenas. 3. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1958, p. 301-321 (Coleção Documentos Brasileiros, 101).

CUNHA, Euclides da. **Os sertões** (Campanha de canudos). 7. ed. corrigida. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, Paulo de Azevedo & Cia., 1923.

DAL POZ, João. Os ritos da identidade: um estudo das relações étnicas nos Cinta Larga. BARROS, Edir Pina (Org.). **Modelos e processos**: ensaios de etnologia indígena. Cuiabá: Editora da Universidade Federal de Mato Grosso, 1998, p. 149-226.

DAMATTA, Roberto. **Conta de mentiroso**: sete ensaios de antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**: 1972-1990. Tradução Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992 (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**. 2. ed. Tradução Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. In: **Mana**, v. 4, n.1. Rio de Janeiro, abril de 1998.

DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo:** relações jivaro na Alta Amazônia. Tradução Dorothée de Bruchard. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. **Decreto Nº 62.995**, de 16.07.1968.

DONATO, Hernani. **As noivas da estrela**. São Paulo: Melhoramentos, 2003.

DOSSE, François. **A história**. Tradução Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru: EDUSC, 2003 (Coleção História).

DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. O feiticeiro. In: **Fala, amendoeira**. 15. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa:** o sistema totêmico na Austrália. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000 (Coleção Tópicos).

EASTMAN, Charles A.; EASTMAN, Elaine Goodale (Seleção de textos). **O talismã da boa sorte e outras lendas dos índios Sioux**. São Paulo: Landy Livraria Editora, 2003.

EGLER, Cláudio Antônio Gonçalves. A pré-Amazônia mato-grossense no contexto nacional e sul-americano. In: MAITELLI, Gilda Tomasini; ZAMPARONI, Cleusa Aparecida Gonçalves Pereira (Orgs.). **Expansão da soja na pré-amazônia mato-grossense:** impactos socioambientais. Cuiabá: Entrelinhas: EdUFMT, 2007, p.15-34.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. 2. ed. Tradução Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Ensino Superior).

FARIA, Luiz de Castro. **Um outro olhar:** diário da expedição à Serra do Norte. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2001.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis:** história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

FEMA/SEMA/FUNAI. **UHE Doze de Outubro – MT/RO:** estudos de impacto ambiental – RIMA. S/d.

FERREIRA, Alves. **Livro de Registro da Directoria Geral dos Índios** [1848-1860]. Arquivo Público de Mato Grosso.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d.

FERREIRA, Manoel Rodrigues. **Nas selvas amazônicas**. São Paulo: Gráfica Biblos LTDA, 1961.

FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo. **Projeto de comunicação sobre saúde entre os Nambiquara do Vale do Guaporé**. Universidade de São Paulo. Escola de Comunicação e Artes. Programa de Pós-graduação em Ciências da Comunicação. São Paulo, 1983.

FIORINI, Marcelo Oppido. **Embodied Names**: construing Nambiquara personhood through naming practices. A thesis in the Department of Anthropology submitted to the faculty of the Graduate School of Arts and Science in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts at New York University, 1997.

FIORINI, Marcelo. **Terra Indígena Paukilihrahjusu ou Piscina**. Laudo antropológico e relatório de identificação de delimitação. FUNAI. Brasília, 2002.

FIORINI, Marcelo Ópido; MIGLIÁCIO, Maria Clara. **Taihãntesu**: um santuário natural. Relatório. FUNAI. Administração Regional de Vilhena, [1987].

FITTIPALDI, Ciça. **A árvore do mundo e outros feitos de Macunaíma**: mito-herói dos índios Makuxi, Wapixana, Taulipang e Arekuná. São Paulo: Melhoramentos, 1988 (Série Morena).

FITTIPALDI, Ciça. **Subida pro céu**: mito dos índios Bororo. São Paulo: Melhoramentos, 1986 (Série Morena).

FITTIPALDI, Ciça. **Tainá, estrela amante**: mito dos índios Karajá. São Paulo: Melhoramentos, 1986 (Série Morena).

FITTIPALDI, Maria Ciça. **O menino e a flauta**. Mito dos índios Nambiquara. Rio de Janeiro : Melhoramentos, 1986 (Série Morena).

FOUCAULT, Michel. A poeira e a nuvem. In: **Estratégia, poder-saber**. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 323-334 (Coleção Ditos & escritos IV).

FOUCAULT, Michel. O que é um autor. In: **Estética**: literatura e pintura, música e cinema. 2. ed. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 264-298 (Ditos e Escritos, III).

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 19. ed. Tradução Roberto Machado. São Paulo: Edições Graal Ltda., 2004, p. 12 (Biblioteca de Filosofia e História das Ciências).

FRAZER, James George. **O ramo de ouro**. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.

FREITAS, Carlos Luiz. **Minhas memórias (1942-1985)**. S/r.

FREITAS, Marcos Cezar (Org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2005.

FUNAI. **Informativo FUNAI**. Jornal da Coordenação Geral de Assuntos Externos. Brasília: FUNAI, Ano 1, n. 1, Setembro de 2007.

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978 (Antropologia Social).

GIANNINI, Isabelle Vidal. Os índios e suas relações com a natureza. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Índios na Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994, p. 145-152.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Tradução Maria Betânia Amoroso. 10. impr. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. Tradução Federico Carotti. 3. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância**. 2ª reimp. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). In: **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. São Paulo: Global, 1987, p. 227-263 (Antropologia).

GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GODOY, Marília G. Ghizzi. **O misticismo Guarani Mbya na era do sofrimento e da imperfeição**. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **O aprendiz de feiticeiro**. Tradução Mônica Rodrigues da Costa. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

GRECOR, Thomas. **Mehináku: o drama da vida diária em uma aléia do Alto Xingu**. Tradução Vera Penteado Coelho. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL. 1982 (Brasiliense, 373).

GRIMAL, Pierre. **A mitologia grega**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GRÜNBERG, Georg. **Os kaiabi do Brasil Central: história e etnografia**. Tradução Eugênio G. Wenzel; tradução dos mitos de João Dornstauder. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Dossiê Claude Lévi-Strauss. In: **Coleções vigiadas: os etnólogos no conselho de fiscalização das expedições artísticas e científicas no Brasil**. São Paulo: Hucitec Ltda./Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 1998.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. A festa da moça. In: **Viagem ao mundo indígena**. Coleção Pawana. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 1977, p. 30-37.

GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. Vira mundo, vira mundo: trajetórias nômades. As cidades na Amazônia. In: **Projeto História**. Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: EDUC, n. 27, dez. 2003, p. 49-69.

GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. Personagens e memórias. Territórios de ocupação recente na Amazônia. In: CHALHOUB, Sidney; NEVES, Margarida de Souza; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. **História em cousas miúdas: capítulos de história social da crônica no Brasil**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005.

GUIMARÃES NETO, Regina. **Cidades da mineração: memória e práticas culturais**. Mato Grosso na primeira metade do século XX. Cuiabá: Carlini & Caniato; EdUFMT, 2006.

GUIMARÃES NETO, Regina. Memória, relatos e práticas de espaço: cidades em áreas de ocupação recente na Amazônia (Mato Grosso, 1970-2000). In: **História Oral**. Revista da Associação Brasileira de História Oral, v. 9, n. 1, jan.-jun. de 2006.

GUIMARÃES ROSA, João. **Grande sertão: veredas**. São Paulo: Círculo do Livro, 1984.

GULLAR, Ferreira. **Cidades inventadas**. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2000.

HALMOS, István. The music of the Nambicuara indians (Mato Grosso, Brazil). In: **Acta Ethnographica Academiae Hungaricae**, Tomus 28. Budapest, 1979, p. 1-4.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. 2. ed. Departamento de Cultura. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.

IBGE. **Tipos e aspectos do Brasil**. Conselho Nacional de Geografia. 6. ed. aumentada. Rio de Janeiro: IBGE, 1956.

IBGE. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju**. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística; Fundação Nacional Pró-Memória. Rio de Janeiro: IBGE, 1987.

JUNQUEIRA, Carmen. **Antropologia indígena: uma introdução**. História dos povos indígenas no Brasil. São Paulo: EDUC, 2002 (Série Trilhas).

JUNQUEIRA, Carmen. Dinâmica cultural. In: **Revista de Estudos e Pesquisas**. Brasília: FUNAI/CGEP/CGDOC, v. 1, n. 1, 2004, p. 237-259.

JUSTIÇA FEDERAL DE MATO GROSSO. **Ação de Desapropriação Indireta 96.0001618-6**. Autores: Célia Tenório de Brito Siqueira e outros. Cuiabá: Justiça Federal de Mato Grosso, 2ª Vara, v. 2, 1996.

KITHÄULU, René. **Irakisu**: o menino criador. São Paulo: Peirópolis, 2002 (Coleção Memórias Ancestrais: povo Nambikwara).

KOCH-GRUNBERG, Theodor. Mitos e lendas dos índios Taulipang e Arekuná. **Revista do Museu Paulista**, v. VII, São Paulo, 1953.

KROEKER, Menno. **Txa²wã¹wã³txa² kwa³jan³txa² wã³txa² hau³hau³kon³nha²jau³su²**. Dicionário escolar bilíngüe Nambikuara-português português-Nambikuara. Porto Velho: Sociedade Internacional de Linguística, s/d. Disponível em www.sil.org/americas/BRASIL/PUBLICNS/DICTGRAM/NBDIC.pdf.

LANGER, Johnni. **Religião e magia entre os Vikings**: uma sistematização historiográfica. *Brathair de Estuos Celtas e Germânicos*, v. 5, n. 2, 2005, p. 55-82.

LE GOFF, Jacques. **Por amor às cidades**: conversações com Jean Lebrun. Tradução Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1988.

LE GOFF, Jacques. Memória. **Enciclopédia Einaudi**. Memória-História, v. 1. Porto: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1984.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão et al. 4. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996 (Coleção Repertórios).

LE GOFF, Jacques. Prefácio. In: BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

LEITE, Mário Cezar Silva. **Águas encantadas de Chacororé**: natureza, cultura, paisagens e mitos do Pantanal. Cuiabá: Cathedral UNICEN Publicações, 2003 (Coleção Tibanaré de estudos mato-grossenses, 4).

LEONARDI, Victor. **Entre árvores e esquecimentos**: história social nos sertões do Brasil. Brasília: Paralelo 15 Editores; Editora da UnB, 1996.

LEONARDOS, Othon Henry. **Geociências no Brasil**: a contribuição britânica. Rio de Janeiro: Fórum Editora, 1970.

LEONEL, Mauro. **A morte social dos rios**: conflito, natureza e cultura na Amazônia. São Paulo: Perspectiva : Iamá : FAPESP, 1998 (Coleção Estudos, 157).

LÉVI-STRAUSS, Claude. The Nambicuara. STEWARD, Julien H. (Ed.). In: **Handbook of South American Indians**. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Vol. 3. The tropical forest tribes. Washington: United States Government Printing Office, 1948, p. 361-369.

LÉVI-STRAUSS, Claude. LÉVI-STRAUSS, Claude. La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara. In: **Journal de la Société des Américanistes**. Nouvelle Série. Tome XXXVII. Paris: Musée de L'Homme, 1948, p. 1-131.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Etnocentrismo. In: **Raça e história**. Tradução Inácia Canelas. Porto: Editorial Presença, LDA, 1973, p. 19-28 (Biblioteca de Ciências Humanas).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução Chaim Samuel Katz e Eginard Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 (Biblioteca Tempo Universitário, 7).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. 4. ed. Tradução Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro Ltda., 1993 (Biblioteca Tempo Universitário, 45).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. Tradução Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1975 (Biblioteca Tempo Universitário, 45).

LÉVI-STRAUSS, Claude. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. SCHADEN, Egon. In: **Leituras de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 325-339.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Lisboa: Edições 70, 1979 (Perspectivas do Homem).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Tradução Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Lévi-Strauss nos 90 voltas ao passado. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. In: **Mana**, v. 4, n. 2. Rio de Janeiro, out., 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976, p. 82-91 (Antropologia, 9).

LÉVI-STRAUSS, Claude. O mundo dos Nambikwara. In: **Saudades do Brasil**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 109-163.

LUZ, Ayres da. **Pioneiros da Amazônia**: biografia do sertanista “Marcos da Luz”. Cuiabá, 1982, páginas não numeradas (Datilog.).

MACIEL, Laura Antunes. **A nação por um fio**: caminhos, práticas e imagens da Comissão Rondon. São Paulo: EDUC/FAPESP, 1998.

MAITELLI, Gilda Tomasini; ZAMPARONI, Cleusa Aparecida Gonçalves Pereira (Orgs.). In: **Expansão da soja na pré-amazônia mato-grossense**: impactos socioambientais. Cuiabá: Entrelinhas: EdUFMT, 2007.

MALDI, Denise. **A teia da memória**: proposta teórica para a construção de uma etnohistória. Departamento de Antropologia. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá: EdUFMT, 1993 (Série Antropologia, n. 1).

MANDUCA, Mané. **Relatório de viagem para a casa das almas Yaitulensu e Kalulutensu**, jun. 2006.

MANGUEL, Alberto. **A biblioteca à noite**. Tradução Samuel Titan Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MARTINELLI, Marcello. **Mapas da geografia e cartografia temática**. São Paulo: Contexto, 2003.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. **Sociologia e antropologia**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MELATTI, Julio Cezar. Pólos de articulação indígena. **Revista de Atualidade Indígena**. Brasília: FUNAI, Ano III, n. 18. 17-28, set.-/out., 1979.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1980.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios da América do Sul**. Áreas etnográficas, v. I. Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia Brasília: UnB, 1997.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios da América do Sul**. Áreas Etnográficas, v. II. Instituto de Ciências Sociais. Departamento de Antropologia. Brasília: UnB, 1997.

MELLATI, Julio Cezar. Caracterização do xamã. In: **Revista do Museu Paulista**. Nova Série, v. 14, 1963, p. 60-70.

MELLO, Alonso Silveira de. **A taba dos índios Nambiquaras**. Arquivo da Missão de Diamantino. Regional de Mato Grosso (BMT). Mello, Pasta 1, fascículo 6, s/d. (datilografado).

MELLO, Alonso Silveira de. **Diário da residência**. Cuiabá: Arquivo da Missão de Diamantino. Regional de Mato Grosso (BMT), 1936-1946 (datilografado).

MELLO, Alonso Silveira de. A missão do mangabal do Juruena. In: **Pesquisas**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1975.

MELLO, Alonso Silveira de (S.J). **Diário Dom Alonso**. Escrito entre 1937 e 1943. Cuiabá. Arquivo da Missão de Diamantino. Regional Mato Grosso (BMT), 1937-1943 (datilografado).

MELLO, Alonso Silveira de. **Os Nambiquaras Juruenas (1)**. Síntese histórica. Arquivo da Missão de Diamantino. Sede Regional de Mato Grosso (BMT). Mello, Pasta 1, fascículo 7, s/d. p. 4 (datilografado).

MENDES, Artur Nobre. Reserva Indígena Nambikwara. **Identificação e delimitação da Reserva Indígena Nambikwara, localizada no Município de Vila Bela da Santíssima Trindade – Mato Grosso**. Ministério do Interior. FUNAI/BSB/0832/82. Brasília, 1982.

MILLARD, Candice. **O rio da Dúvida**: a sombria viagem de Theodore Roosevelt e Rondon pela Amazônia. Tradução José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MILLER, Joana. **As coisas**: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara). Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2007.

MINDLIN, Betty. **O primeiro homem e outros mitos dos índios brasileiros**. 2. ed. rev. pela autora. São Paulo: Cosac & Naify, 2001.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Povos Indígenas. Fundação Nacional do Índio. **Decreto nº 26, de 04.02.1991**. Educação Indígena. Dispõe sobre a educação indígena no Brasil. Disponível em www.funai.gov.br/index/html.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. **Diário Oficial**. Fundação Nacional do Índio. Despacho n. 10, de 29.05.1992. Seção I, 03.06.1992, p. 6997-6999.

MINISTÉRIO DO INTERIOR. Inscrições de milhares de anos descobertas nas grutas Nambikwara. In: **Interior**. Revista bimestral do Ministério do Interior, Ano VIII, n. 45, jul.-ago. de 1982, p. 12-16.

MONTENEGRO, Antônio Torres. Padres e artesãos: narradores itinerantes. In: **História oral**. São Paulo: Associação Brasileira de História Oral, n. 4, jun. 2004.

MONTENEGRO, Antônio Torres. **História oral e memória**: a cultura popular revisitada. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2001 (Caminhos da História).

MORALES, Lúcia Arrais. **Vai e vem, vira e volta:** as rotas dos soldados da borracha. São Paulo: Annablume, 2002.

MOREIRA DA COSTA, José Eduardo F. **A coroa do mundo:** religião, território e territorialidade Chiquitano. Cuiabá: EdUFMT, 2006.

MOREIRA DA COSTA, José Eduardo F.; COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. **Potiguara:** cultura material. FUNAI. Serviço de Ação Cultural. 3ª SUER. João Pessoa: Departamento de Produção Gráfica da Secretaria de Estado de Cultura da Paraíba, 1989.

MORENO, Gislaene; HIGA, Tereza Cristina Souza (Orgs.). A hidrografia no contexto regional. **Geografia de Mato Grosso:** território, sociedade, ambiente. Cuiabá: Entrelinhas, 2005.

MOTTA, Manoel Barros da (Organização e seleção de textos). **Estratégia, poder-saber / Michel Foucault.** Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 324-325 (Coleção Ditos & escritos IV).

MUNDURUKU, Daniel. A pele nova da mulher velha. In: **Contos indígenas brasileiros.** 2. ed. São Paulo: Global, 2005, p. 21-25.

NEVES, Margarida de Souza. Os jogos da memória. MATTOS, Ilmar Rohloff de (Org.). In: **Ler e escrever para contar:** documentação, historiografia e formação do historiador. Rio de Janeiro: Access, 1998.

NORA, Pierre (Org.). **Ensaio de ego-história.** Lisboa: Edições 70, 1989 (Lugar da História).

OBERG, Kalervo. The Nambicuara. In: **Indian tribes of northern Mato Grosso, Brazil.** Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology, Publ. n. 15, Washington, 1953, p. 82-105.

OLIVEIRA, Paulo César Duarte de. **Educação Teológica no Centro Oeste do Brasil.** Dissertação de Mestrado em Divindade. Faculdade Teológica Sul Londrina, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Deve o Summer permanecer no Brasil? In: **Religião e Sociedade.** Centro de Estudos de Religião. Instituto Superior de Estudos da Religião. Cortez, 1981 (Tempo e Presença).

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **“O nosso governo”:** os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Ensaio de Antropologia Histórica.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

PAIVA, Orlando Marques de (Ed.). **O Museu Paulista da Universidade de São Paulo**. São Paulo: Banco Safra, 1984.

PANIKKAR, Raimundo. Tempo e história na tradição indiana. RICOEUR, Paul et. al. In: **As culturas e o tempo**. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

PEREIRA, Adalberto Holanda. Os espíritos maus dos Nanbikuára. In: **Pesquisas**. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1973 (Antropologia, 25).

PEREIRA, Adalberto Holanda. A morte e a outra vida do Nanbikuára. Lendas dos índios Nanbikuára. In: **Pesquisas**. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1974 (Antropologia, 26).

PEREIRA, Adalberto Holanda. Lendas dos índios Iranxe. In: **Pesquisas**. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1974 (Antropologia, 27).

PEREIRA, Adalberto Holanda. Heróis do Juruena. In: **Síntese**. Rio de Janeiro: Nova Fase, n. 5, Vol. II, 1975.

PEREIRA, Adalberto Holanda. O pensamento mítico dos Nambikwára. In: **Pesquisas**. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1983 (Antropologia, 36).

PEREIRA, Adalberto Holanda. O pensamento mítico do Paresi. Primeira parte. In: **Pesquisas**. São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1986, p. 31-101 (Antropologia, 41).

PEREIRA, Adalberto Holanda. **Katukolosu**: índio de fama. Cuiabá, 1994 (Digitado).

PEREIRA, Benedito Dias. **Mato Grosso**: principais eixos viários e a modernização da agricultura. Cuiabá: FAPEMAT; EdUFMT, 2007.

PIRES, Maria Idalina da Cruz. **A guerra dos bárbaros**: resistência e conflitos no nordeste colonial. 2. ed. Recife: Editora da UFPE, 2002 (Biblioteca Comunitária de Pernambuco, Ensaio 4).

PISCHEL, Gina. **História Universal da Arte**. Tradução Raul de Polillo. 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, v. 3, 1966.

POULET, Georges. **O espaço Proustiano**. Tradução Ana Luiza B. Martins Costa. Rio de Janeiro: Imago, 1992 (Biblioteca Pierre Menard).

POUSADOUX, Claude. **Contos e lendas da mitologia grega**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PÓVOA NETO, Hélión. Notas para uma leitura desconfiada da representação cartográfica e seu território. MATTOS, Ilmar Rohloff. In: **Ler e escrever para contar:** documentação, historiografia e formação do historiador. Rio de Janeiro: Access, 1998, p. 185-202.

PRICE, Paul David. **Nambiquara society**. Thesis (For the degree of Doctor of Philosophy). Department of Anthropology, Faculty of the Division of the Social Sciences. Chicago, Illinois, 1972.

PRICE, Paul David. **Relatório** [encaminhado à 5ª Delegacia Regional da FUNAI]. Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago. Museu Nacional do Rio de Janeiro, Cuiabá, 01.07.1969. Arquivo da FUNAI/BSB.

PRICE, Paul David. Acculturation, social assistance and political context: the Nambiquara in Brazil. In: **Congrès International des Américanistes**, n. 42, v. 2, 1976, p. 603-609.

PRICE, Price. Comercio y aculturación entre los Nambicuara. Antropologia social y económica. In: **America Indígena**, v. XXXVII, n. 1, 1977, p. 123-135.

PRICE, David. Real toads in imaginary gardens: Aspelin vs. Lévi-Strauss on Nambiquara nomadism. In: **Bijdragen Tot de Taal-**, Land- en Volkenkunde 134, 1978, p. 149-161.

PRICE, David. Nambiquara leadership. In: **American ethnologist society**, n. 8 (4), nov., 1981, p. 686-708.

PRICE, Paul David. Miriam's awakening: a Nambiquara puberty festival. Sep. In: **The Word and I**. May, 1989, p. 678-689.

PRICE, Paul David. **Before the bulldozer:** the nambiquara indians & the World Bank. Washington, Seven Locks Press, 1989.

PRICE, David. Real toads in imaginary gardens: Aspelin vs. Lévi-Strauss on Nambiquara nomadism. In: **Bijdragen Tot de Taal-**, Land- en Volkenkunde 134, 1978, p. 149-161.

PRICE, Paul David. **Projeto para a normalização da situação Nambikwára**. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio, 22.01.1975, p. 10. Arquivo Histórico Clara Galvão, DOC/FUNAI.

PRICE, Paul David. **O projeto Nambiquara**. Ministério do Interior. FUNAI. Arquivo Histórico Clara Galvão. FUNAI, Brasília-DF, s/d.

PRICE, Paul David; COOK, Cecil. The present situation of the Nambiquara. In: **American Anthropologist**. v. 71, n. 4, aug., 1969.

PUTTKAMER, Jesco von. Stone age present meets stone age past. In: **National Geographic**. Jan., 1979, p. 60-83.

RAMOS, Arthur. **Introdução à Antropologia brasileira**. As culturas não-européias. 1º v. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1951 (Coleção Estudos Brasileiros).

RAMOS, Graciliano. **A terra dos meninos pelados**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.

REGO, Maria do Carmo de Mello. **Artefactos indígenas de Matto Grosso**. Extrahido do Archivo do Museu Nacional. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1899.

REGO, Maria do Carmo de Mello. Escritos completos. Coordenação de Paulo Pitaluga Costa e Silva. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso**. Cuiabá: IHGMT. (Publicações Avulsas, 44).

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. **Brasil Indígena**. Secretaria de Imprensa. Presidência da República. Brasília: Imprensa Nacional, 1992.

RIBEIRO, Berta G. **Bases para uma classificação dos adornos plumários dos índios do Brasil**. Separata de Arquivos do Museu Nacional. Rio de Janeiro: Oficina Gráfica da Universidade do Brasil, v. XLIII. 1957, p. 59-120.

RIBEIRO, Berta G. **Dicionário do artesanato indígena**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988 (Coleção Reconquista do Brasil, 3, Série Especial, v. 4).

RIBEIRO, Darcy. **Diários índios: os Urubus-kaapor**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **Religião e mitologia Kadiuéu**. Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Serviço de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro, 1950 (Publicação n. 106).

RIBEIRO, Darcy. **A arte dos índios Kadiuéu**. Ministério da Educação e Saúde. Serviço de Documentação. Separata da Revista Cultura para a Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios. S/r.

RIVIÈRE, Peter. AAE na Amazônia. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, v. 38, n. 1, 1995, p. 191-203.

RONDON, Cândido Mariano da Silva. Juruena. **Relatório apresentado á Directoria Geral dos Telegraphos e á Divisão Geral de Engenharia do Departamento da Guerra**. 1º vol. Estudos e reconhecimentos. Comissão de Linhas Telegraphicas Estratégicas de Matto Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro: Papelaria Luiz Macedo, s/d., p. 41-69.

RONDON, Cândido Mariano da Silva. **Conferências realizadas em 1910 no Rio de Janeiro e em São Paulo**. Comissão de Linhas Telegraphicas Estratégicas de Matto Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, Publicação n. 68, 1922.

RONDON, Cândido Mariano da Silva. **Índios dos Brasil**. Do Centro, Noroeste e Sul de Mato Grosso. Vol. 1. Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Publicação n. 97, 1946.

RONDON, Cândido Mariano da Silva. **História Natural. Etnografia**. 2. ed. Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Comissão de Linhas Estratégicas de Mato-Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947 (Publicação n. 2, anexo n. 5).

RONDON, Cândido Mariano da Silva; FARIA, João Barbosa de. **Glossário das tribos silvícolas de Mato-Grosso e outras da Amazônia e do Norte do Brasil**. Tomo I. Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948.

RONDON, J. Lucídio N. **Geografia e história de Mato Grosso**. São Paulo: Gráfica Urupês, v. 1. 1970.

ROQUETTE-PINTO, Edgard. **Rondônia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1919.

ROQUETTE-PINTO, Edgard. **Rondônia**. 4. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938 (Brasiliana, Série 5ª, Vol. 39, Biblioteca Pedagógica Brasileira).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SABANÊ, Jonado. Cultura Sabanê. In: **Cultura e sociedade V. 1**. Projeto de Formação de Professores Indígenas. Terceiro Grau Indígena. Barra do Bugres. UNEMAT, 2005, p. 8 (Série Práticas Interculturais).

SACHS, Ignacy. Ecodensenvolvimento: uma perspectiva para a Amazônia Legal. In: **Cadernos do Neru**. Instituto de Ciências Humanas e Sociais da UFMT. Cuiabá, EdUFMT, v. 6, n. 6., 1994, p. 9-60.

SACKS, Oliver. **Alucinações musicais**: relatos sobre a música e o cérebro. Tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Tradução Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Gilton Mendes dos. **Da cultura à natureza:** um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe. Tese. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, 2006.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado.** 5. ed. São Paulo: Hucitec, 1997 (Geografia: Teoria e realidade 16, Série “Linha de Frente”).

SCHWARCZ, Lilia. K. Moritz; GOMES, Nilma Lino (Orgs.). **Antropologia e História.** Debate em região de fronteira. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SETZ, Eleonore Zulmara Freire. **Ecologia alimentar em um grupo indígena:** comparação ente aldeias Nambiquara de floresta e de cerrado. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 1983.

SILVA, Aracy Lopes da. Xavante: casa, aldeia, chão, terra, vida. NOVAES, Sylvia Caiuby (Org.). In: **Habitações indígenas.** São Paulo: Nobel : Editora da Universidade de São Paulo, 1983.

SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **A temática indígena na escola.** Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

SILVA, Joana Aparecida Fernandes. Utiariti, a última tarefa. WRIGHT, Robim M. (Org.). In: **Transformando os Deuses:** os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999 (Coleção Antropologia dos Povos Indígenas).

SILVA, José de Moura e. **Missão Prelazia de Diamantino.** Cuiabá, dezembro de 2002.

SILVA, José de Moura e. Os Münkü. 2ª contribuição ao estudo da tribo Iranche. In: **Pesquisas.** São Leopoldo: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1960, p. 44-45 (Antropologia, 10).

SILVA, Pedro Agostinho da. **Projeto Nambikwara. Relatório de avaliação.** Salvador, UFBA, 26.10.1975.

SIQUEIRA, Elizabeth Madureira et al. (Orgs.). **Cronologia histórica:** comemorando os 35 anos da UFMT. Cuiabá: EdUFMT; Entrelinhas, 2006.

SOBRAL, Eliane. Ministério autoriza hoje Góes Cohabita a construir hidrelétrica em Vilhena. **Gazeta Mercantil.** 13.04.1989, p. 18.

SOUZA, Antonio Pyreneus de. Notas sobre os índios Nhambiquaras. **Informação goyana.** s/l., 1919.

SOUZA, Antonio Pyreneus de. Notas sobre os índios Nhambiquaras. In: **Revista do Museu Paulista**. São Paulo, v. XII. 1920, p. 391-410.

STALLYBRASS, Peter. **O casaco de Marx**: roupas, memória, dor. 2. ed. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

SUMMER Institute of Linguistics. **Marcos na língua Nambiquara**. Brasília: Livraria Cristã Unida, 1975.

TEIXEIRA, Raquel F. A. As línguas indígenas no Brasil. SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). In: **A temática indígena na escola**. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995, p. 291-311.

ULRICH, Otto Willi. **Índios**: história duma nação. Primeira Parte. Tradução Francisco Mueller. Rio de Janeiro: Typographia Germânia, 1938.

UNICAMP. Tecnologia garante extração limpa de corante do urucum. In: **Jornal da UNICAMP**. Campinas: UNICAMP, 19 a 25 de março de 2007, p. 2.

VALADÃO, Virgínia Marcos. **UHE 12 de Outubro**. Parecer antropológico. Avaliação de impacto sobre as populações Nambiquara. 1987.

VALADÃO, Virgínia Marcos. **Perícia antropológica referente à Ação de Interdito Proibitório que Hélio Pereira de Moraes e mulher movem contra a Fundação Nacional do Índio (FUNAI)**. Processo n. 15.663/85-V. São Paulo, nov. de 1988.

VALADÃO, Virgínia. Terra Indígena Sararé – Nambiquara. In: **Processo 94.0000983-6. Agropecuária Florêncio Bonito S/A**. Ação ordinária que Agropecuária Florêncio Bonito S/A movem contra a União Federal e FUNAI, 1998.

VALADÃO, Virgínia Marcos. **Processo n. 96.1246-6**. Poder Judiciário. Justiça Federal de Mato Grosso. 3ª Vara. s/d.

VECCHIATO, Antonio Brandt; DORES, Eliana Freire Gaspar de Carvalho. Contaminação dos recursos hídricos por agrotóxicos. In: FERNANDES, Carlos José; VIANA, Rúbia Ribeiro (Coords.). **Recursos hídricos de Mato Grosso**. Cuiabá: EdUFMT, 2006, p. 83-103 (Coletânea Geológica de Mato Grosso, v. 3).

VELLARD, Jehan. A preparação do curare pelos Nambikwaras. In: **Revista do Arquivo Municipal**. Departamento de Cultura. Sociedade de Etnografia e Folclore, Ano V, v. LIX. Rio de Janeiro: Clipes de Lastri & Heikaus, 1939.

VIDAL, Lux Boelitz. **Povos indígenas do Baixo Oiapoque**: o encontro das águas, o encruzo os saberes e a arte de viver. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007.

VIERTLER, Renate Brigitte. **A refeição das almas:** uma interpretação etnológica do funeral dos índios Bororo – Mato Grosso. São Paulo: Editora Hucitec: Editora da USP, 1991 (Ciências Sociais, 27).

VITOR HUGO. **Desbravadores.** 2º v. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1959.

VIVEIROS, Esther de. **Rondon conta sua vida.** Rio de Janeiro: Cooperativa Cultural dos Esperantistas, 1969.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: **Mana.** Estudos de Antropologia Social. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, v. 2, n. 2, 1996, p. 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela Carneiro da (Orgs.). In: **Amazônia:** etnologia e história indígena. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP; FAPESP, 1993 (Série Estudos).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté:** os deuses canibais. Rio de Janeiro: ANPOCS; Jorge Zahar, 1986.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. Dicionário Filosófico. **Voltaire.** 2. ed. Tradução Marilena de Sousa Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores).

WEIS, Bruno. Desafios na gestão de Terras Indígenas. Instituto Socioambiental. In: **Povos indígenas no Brasil:** 2001/2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006, p. 178-181.

WRIGHT, Robin M. (Org.). **Transformando os deuses:** os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: UNICAMP, 1999.

Glossário Nambiquara*

* Fontes: Busatto (2003), Costa (1993, 2002, 2005), Fiorini (2002), Kroeker (1982 e s/d), Lévi-Strauss (1948, 1979, 2000), Miller (2007), Oberg (1953), Pereira (1973, 1974, 1983), Price (1972, 1976), Rondon e Faria (1948), Roquette-Pinto (1919) e resultado de pesquisa de campo (1982-1988, 1999-2000, 2005-2007).

Ahula. Água, para os grupos Nambiquara Kithaulhu e Manduca. Ver também *yausu*.

Ahuliyensu. Lagoa.

Ahunlakaijausu. Rio. Ver também *kawãlhxu*.

Ahunlatesu. Categoria designativa para animais do rio.

Ahunukisu. Córrego.

Aikkutesu. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé.

Ainkutesu. Grupo Nambiquara da Serra do Norte.

Akãinûxa. Açúcar refinado. Também empregado para pó de café.

Akisu. Flauta reta com ressoador de cabaça. Também denominada de *tulênsu*.

Akiwatāuki. Lua cheia.

Akōlhu. Arco e flecha.

Alaaintzu. Arara vermelha sobrenatural, de tamanho descomunal, irmã do jacaré. Vive nas imediações da lagoa Kasuleniendisu, próxima ao rio Juína. O mesmo *Alaatasu* e *Alaaitsu*.

Alakakatsu. Montanha Sagrada, de tonalidade avermelhada.

Alakantekisu. Aldeia Bacaiuval.

Alakutesu. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé.

Alantesu. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé ou Nambiquara do Sul. O mesmo que *Alantsu*, *Alantesu*, *Alantsu* e *Alantisu*.

Alantisu. Manhã; dia. Neste estudo, também *alantisu*.

Alatasu. Flauta nasal.

Alatatāusu. Flauta nasal “entoada” nas sessões de cura pelo pajé.

Al’i. Mesquinhez.

Alokisu. Coco tucum do campo.

Alosu. Palmeira Tucum.

Aluatasu. Espécie de roedor do campo; rato.

Alujensisu. Caldo de perdiz.

Alukuineintu. Borboleta branca.

Alukwailikanantsu. Palmeira anajá.

Alunlahatasu. Sucuri sobrenatural que vive na água, responsável pela mudança de uma aldeia que, mais tarde, recebeu de Cândido Mariano da Silva Rondon a denominação de aldeia Vinte de Setembro, mais conhecida por “Aldeia Vinte” e que, até hoje, é um ponto de referência para os Nambiquara.

Aluphiyahsu. Dono do buriti.

Alūsu. Anta.

Alutzu. Entidade sobrenatural, habitante das águas dos rios que tem o costume de carregar uma panela de barro nas costas, à maneira do cesto-cargueiro.

Alxuhnxekatakxitesu. Grupo Nambiquara do Sararé.

Alxusu. Inseto.

Annonzè. Denominação de um grupo Nambiquara identificado por Roquette-Pinto. O mesmo que *Anunzê*.

Anua winala. Gente bonita e nova.

Anuãuenthajlosu. Uma das três almas dos Nambiquara, representada pela sombra. A alma boa.

Anunsu. Índio Nambiquara, em geral; nós mesmos; a gente mesmo.

Asanerhu. Genro.

Asesu. Prima-cruzada.

Ãsikanxah-. Lua Nova.

Asiwijutsu. Ser feliz. Homem que tem vida boa, dispõe de comida em abundância e possui uma mulher.

Asuy'autyalhósú. Iniciador; qualidade de um líder.

Atalanusu. Fumo perigoso. Ver também *esatalanusu*.

Atasu. Designação geral de seres sobrenaturais maléficos; diabo; demônio.

Ataumentajlosu. Uma das três almas dos Nambiquara, representada pela sombra. A alma ruim.

Atenahlindesu. Gêmeos.

Atiraxkisu. Sogra.

Aujxalosu. Perna quebrada; nome próprio para pessoas.

Aukatisu. Alma.

Aulinasu. Homem trabalhador.

Awehalisu. Proeminência do fruto do pequi.

Awesasu. Primo-cruzado.

Ayahlu. Cunhado

Ãyãukatisu. Mulheres-espíritos. O mesmo que *wanindakalosu*.

Ayukaxtisu. Sogro.

Ayulitasu. Flauta reta. Também conhecida como flauta sagrada.

Ayutsu. Família.

Dauãsununsu. Ser sobrenatural, conhecedor de todas as coisas e que vive no firmamento, na copa verdejante de uma frondosa figueira. O mesmo que *Dawasununsu*.

Daupstadahsu. Gavião sobrenatural. O mesmo que Daupátasu e Dautatasu

Dautatasu. Gavião sobrenatural que vive na figueira celestial *Haluhalunekisu* e que fornece uma de suas penas para o *wanintesu* confeccionar sua narigueira que lhe dará poderes para voar.

Dawisu. Ave tesoureiro grande.

Dawãyra. Irmã mais nova. Também Kaudesu.

Dihatakelhu. Urina de sucuri, representada pelo arco-íris.

Dihatasu. Sucuri sobrenatural, de dentes tortos como anzóis, capaz de engolir uma pessoa.

Dihetyausu. Aldeia do córrego da Formiga Tacuá, afluente no rio Juína.

Dinínuwa. Pequeno pássaro vermelho, que vive com o *Tauptú*. É responsável pela distribuição das chuvas, quando, com sua urina, transborda o lago celestial.

Duhlu. Cutia.

Dulaikalakatsu. Nome de uma aldeia, próxima à Montanha da Cutia.

Duyhankina. Nome próprio.

Easasu. Cigarro.

Ehanãnsu. Folha da samaneira.

Ehensu. Nome de uma mulher espírito.

Ehru. Caju do mato.

Ehsxu. Machado de pedra.

Elahitxansu. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé.

Esatalanusu. Fumo perigoso. Ver também *atalanusu*.

Etsu. Tabaco; fumo.

Galitsu. Grupo Nambiquara da Terra Indígena Sararé.

Hahaintesu. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé ou Nambiquara do Sul.

Hahaisu. Relâmpago.

Haintakatsu. Paus igníferos ou palito de fósforos.

Haintsu. Fósforo.

Haiohaka. Trabalho coletivo.

Haisxa. Aldeia.

Haitsxu. Roça.

Hakisu. Espécie de cará.

Hakkisú. Cará.

Halawintsu. Montanha Sagrada da Jambeira.

Haloa. Campo; cerrado.

Halosu. Campo; cerrado.

Halotesu. Grupo Nambiquara do Cerrado (ou da Chapada dos Parecis).

Halaysu. Raio. Também pode ser empregada para designar uma espada perfurante, utilizada pelo *wanintesu*.

Halohalodu. Nome atribuído pelos Mamaindé a uma figueira que paira no firmamento. Provavelmente, a mesma intitulada *Haluhalakisu* e *Lulukatsu* para os Nambiquara do Cerrado.

Halokisu. Espadinha.

Halotesu. Grupo Nambiquara da Chapada dos Parecis. Neste estudo, também denominados Nambiquara do Cerrado.

Halu, halu, halu. Choro de uma mulher-espírito.

Haluhalakisu. Figueira que paira no firmamento. Provavelmente, a mesma intitulada *Lulukatsu*.

Haluhwaisu. Grupo Nambiquara da Terra Indígena Sararé.

Halukijalosu. Trovão.

Halukisu. Espadinha; espada.

Halukitakalosu. Nome de uma mulher-espírito que reside na Montanha Sagrada *Yaitulensu*. Mulher-espírito Beija-flor.

Hanxesu. Fogo.

Hatehnxãnsxu. Papel, folha, dinheiro.

Hatikisu. Espécie sobrenatural de tartaruga aquática que é levada pelo *Ualuru* para debaixo da terra, a fim de minar água. Ambos podem provocar feridas letais aos índios descuidados que entrarem em contato com sua urina fétida e contagiosa.

Hatisu. Cesto-cargueiro cuneiforme.

Hausu. Montanha do Lobo Guará.

Hautatantisu. Flecha curabi-farpada.

Haxkisu. Cará da roça.

Hayo. Está bom, tudo certo. Também é o nome de um curso de formação de professores indígenas (1º Grau) oferecido pela Secretaria Estadual de Educação.

Hehensã. Cor vermelha.

Helanekisu. Palmeira do buriti.

Henaus. Coró comestível, encontrado na palmeira do buriti.

Henkotesu. Grupo Nambiquara da Serra do Norte e Chapada dos Parecis. O mesmo que Hinkatesu.

Herawitsu. Pátio central.

Heru. Buriti.

Hiakaloënsu. Habitação de madeira.

Hiatasu. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé, também denominado Manairisu ou *Waikisu*.

Hikatasu. Bananeira do mato.

Hinkatesu. Grupo Nambiquara da Serra do Norte e da Chapada dos Parecis, também conhecido por Manduca.

Hisãnisu. Sonho.

Hitusu. Uma lança achatada.

Hosatane^kisu. Córrego do Macaco Preto, afluente da margem direita do rio Juína. Também conhecido por Cabeceira do Camararé.

Hosxasitⁱsu. Macaco japuá.

Hukayaūjensu. Aldeia da Gleba Continental.

Hukxēnsu. Espingarda.

Hulihaihaitalisu. Nome de uma mulher espírito, representada pela andorinha da mata.

Hxikxāu. Avarento.

I halatenxi-. Descansar.

Indidasā. Mãe solteira. Ver também *winalatesu*.

Indsu. Casa habitacional, a maior e mais alta de todas as outras, de caráter sagrado. Neste estudo, também *insu*.

Īnxunūkkisu. Córrego.

Ilakisu. Lua.

Intesu. Categoria de animais que mordem.

Īnxunūkkisu. Córrego. Ver também *paiyāusu*.

Iraka kanātakisu. Sol da noite.

Irakatsu. Montanha Sagrada, em território Wakalitesu.

Iraka wēhalisu. As estrelas, filhos do sol e da lua.

Ītakatsu. Doença.

Īyūtēkalosu. Raio.

Kadetesu. Categoria de animais que beliscam.

Kadikisu. Mangabeira.

Kadosu. Macaco japuá.

Kahlenānsu. Colar de contas de coco tucum.

Kahlensānsu. Arvore Lixeira do Campo.

Kaiasu. Curiango, no dialeto dos Siwaisu, Hinkutesu (Manduca) e Neyahlosu. Ver também *kwaiasu*.

Kāihisu. Miçanga. Também denominada de kwajantakesu

Kāikalijalosu. Eufórico.

Kāirisu. Colar de coco tucum.

Kairu. Espécie de formiga.

Kaiuasⁱsu. Nome de uma Montanha Sagrada onde habitam os animais e seu dono.

Kaiwasxisu. Casa-mítica; local mítico onde moram os animais.

Kakondê. Grupo Nambiquara da Serra do Norte.

Kalatasu. Espécie de batata do mato, de uma rama, semelhante a um cipó. Para os Nambiquara, sua primeira mandioca. Entre as espécies conhecidas, esta é a menos amarga. Muita apreciada quando misturada com carne.

Kalosatisu. Gafanhoto preto.

Kalulutensu. Montanha Sagrada, perto da cabeceira do Primavera, onde os Nambiquara realizaram uma expedição no ano de 2006.

Kanātisⁱsu. Noite.

Kanetawasu. Mulher casado para filhos.

Kaninaitā. Tempo de antigamente.

Kanxatanxūnenala. Meia-noite.

Kasolhu. Fruta pé de cachorro.

Katikanakisu. Jogo de cabeça. Também denominado de *hairanakisu*.

Kāuxkisu. Semente utilizada na confecção de colares.

Kaxyuhsu. Carne de caça.

Kayisakatsu. Palmeira paxiubinha.

Kikalisu. Lagartixa papa-vento amarela.

Kakayāulhu. Ser sobrenatural maléfico, companheiro de *Uakanasu*. Tem o costume de pegar as pessoas e comê-las.

Kikayãuli. Ser sobrenatural, casada com *Kikayãusu*, que vive nas águas dos rios, principalmente das cachoeiras. Também conhecida por *Uakanasu*.

Kalihwaninsã. Cerimônia de alegria; pajelança de alegria.

Kalisayausu. Rio Caranã.

Kalitensu. Nome de uma Montanha Sagrada, localizada fora dos limites da Terra Indígena Nambiquara.

Kalintsu. Montanha Sagrada, que em português quer dizer Guariroba do Campo.

Kalosatisu. Espécie de gafanhoto, de cor preta, pintado de amarelo. Iguaria muito apreciada, pode variar de sabor, conforme as folhas da espécie arbórea de que se alimenta.

Kaluwhãikotesu. Grupo Nambiquara do Sararé.

Kanãhata yãukatisu. Sombra da manhã.

Kanãtisú. Noite. Também denominado de *Kaxnahtisu*.

Kanetawasu. Homem casado, sem filhos.

Karlaisu. Batatinha do cerrado, de gosto amargo, apreciado pelos índios mais velhos. Pela falta de hábito, os mais novos não agüentam comê-la.

Kasuleniendisú. Lagoa próxima ao rio Juína.

Katesu. Povo sobrenatural que não respeita as pessoas.

Katesu. Cuia de cabaça.

Katettaxasu. Mosquito borrachudo.

Katettxatasu. Mosquito borrachudo.

Katisanãusu. Espécie de coró.

Katĩnsu. Flauta de taquara.

Katitaulhu. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé.

Katitaulhu. Grupo Nambiquara da Terra Indígena Sararé.

Katokatsu. Montanha Sagrada onde espíritos ancestrais, da natureza e macacos zogue-zogue habitam.

Katosu. Macaco zogue-zogue.

Katulanausu. Espécie de coró.

Katunainsu. Fruto da barriga d'água.

Katununzú. Terra de formigueiros.

Kau. Espécie de cipó.

Kaukisu. Fruto do jatobá do mato. Para os Manduca, wayulhu.

Kawākatakisu. Gafanhoto verde.

Kawãlhxu. Rio. Também denominado de *ahunlakainjausu*.

Kaxyuhsontakalisxu. Dois irmãos.

Kayâtsú. Milho.

Kayisakatsu. Palmeira Paxiubinha.

Ka'yusonnala. Parente de outra categoria

Khulitekisu. Nome de uma aldeia.

Kikalisu. Lagartixa papa-vento amarela.

Kikayãulhu. Ser sobrenatural feminino; Mulher-sereia.

Kikayãusu. Ser sobrenatural, casado com Kikayãuli, que vive nas águas dos rios, principalmente das cachoeiras.

Kikiãulhu. Espécie sobrenatural, de ambos os sexos, habitante de pequenos córregos. Têm corpos brancos e cabelos compridos. Gostam de mostrar-se asseados e sempre com a aparência de gente nova, pois jamais envelhecem. Ambos adornam suas cabeças com aro de pena de arara vermelha. Percorrem as águas na companhia de ariranhas. Temerosos de seus castigos, os índios não matam e não comem a ariranha porque podem contrair doença e virem a falecer, em consequência do vento que adentra o corpo da vítima e percorre sua corrente sanguínea.

Kithãulhu. Grupo Nambiquara da Chapada dos Parecis; Nambiquara do cerrado. Neste estudo, também Kithãulu.

Kokadadu. Designação que os Mamaindé, grupo Nambiquara do Vale do Guaporé, atribuem ao dono do gavião, que faz seu ninho com os restos dos ossos e dos cabelos que ele rouba desses índios.

Kôkôzú. Grupo indígena Nambiquara identificado por Edgard Roquette-Pinto. Provavelmente, refere-se ao grupo Wakalitesu, da Chapada dos Parecis.

Konejalosu. Espírito do mau que persegue meninas-moças em estado catamenial.

Kuãhru. Sapo sobrenatural que, na idade mítica, era o dono da água.

Kualakatsu. Montanha sagrada onde moram espíritos da natureza.

Kualihahaitalisu. Andorinha da mata.

Kukalisu. Nome de um homem velho.

Kukina. Nome próprio.

Kulalantsu. Palhas de guariroba. Também denominada de kwalinantsu.

Kulanekisu. Palmeira de guariroba. Também chamada de kwalinantsu.

Kuluhainkatsu. Montanha sagrada denominada Montanha Garapeira.

Kungná. Nome próprio.

Kunukisu. Colar das almas.

Kwahlxinsatesu. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé, também conhecido por Hahãitesu.

Kwaiasu. Curiango. Também denominado de *kaiasu*.

Kwajantisu. Não-indígena; homem “branco”.

Kwajatxasisu. Casa de madeira.

Kwãlhisanekisu. Palmeira da guariroba.

Kwalhu. Cumarú; pequeno anfíbio.

Kwalihahaitalisu. Mulher-espírito, representada pela andorinha da mata.

Kwalinantsu. Ver *kulanekisu*.

Kwanekanuhakasu. Montanha sagrada.

Kwajantisu. Não-indígena; aquele que não é índio.

Kwajatxasisu. Casa habitacional, de madeira beneficiada e telhas de amianto.

Kwalihahaitalisu. Mulher-espírito, representada pela andorinha-da-mata, responsável por retirar os Nambiquara da montanha de pedra, *Tulensu*.

Kwalinantsu ou kulalantsu. Palmeira da guariroba.

Kwalhu. Cunauaru, pequeno anfíbio, de cor acinzentada.

Kwãkxa. Sepultura.

Kwhesu. Esteira de menina-moça.

Kwhxêkisu. Abano trançado.

Kwiranãisu. Aririnha.

Kwalinsatesu. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé.

Kwalitesu. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé.

Kwãtsu. Feijão fava.

Kwayatsu. Milho.

Kwenkisu. Abano trançado.

Kwénkisu. Tempo da seca; estiagem.

-Kxelhu. Urina.

Kxihnxusxu. Punhado de terra extraído do fundo da sepultura, no momento do enterramento e guardado para untar doentes durante as sessões de cura.

Kwinkisu. Bolo de algodão.

Kxuyxesu. Tarde.

Lacondê. Grupo Nambiquara da Serra do Norte. Também demonimado de Yalakaloré. O mesmo que Lacondé, Latundê.

Lãlasawekatsu. Montanha Sagrada; Montanha da Mata.

Latundê. Grupo Nambiquara da Serra do Norte, habitante da Terra Indígena Tubarão-Latundê.

Lúlukatsu. Figueira que paira no firmamento. Provavelmente, a mesma intitulada *H. aluhalunekisu*.

Mamaindê. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé, em Mato Grosso. O mesmo que Mamaindê.

Manairisu. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé.

Manduca. Termo designativo do grupo Hinkatesu, da Serra do Norte e da Chapada dos Parecis. O mesmo que Mundúka e Manduka.

Matintinsu. Libélula que habita a figueira celestial, Haluhalunekisu, responsável pela distribuição das chuvas. O mesmo que *watitinsu*.

Munnadu. Espíritos dos mortos, para os Mamaindê, grupo Nambiquara do Vale do Guaporé.

Nãainjahlosu. Lontra macho.

Nantesu. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé, também conhecido por Manairisu.

Ne.àlosu. Nome de um homem velho. Provavelmente, indivíduo Nambiquara do grupo Neyahlosu ou Nealosus.

Negãgsu. Nome próprio, tanto para homens como para mulheres.

Negarotê. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé, em Mato Grosso. O mesmo que Nagaratú e Nekatottisu.

Nekakata yãukatisu. Sombra do meio-dia.

Nekatottisu. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé, em Mato Grosso. O mesmo que Nagaratú, Negarotê e Negarotê.

Nekisu. Cabeça.

-Nekisu. Árvore.

Nekkison. Vindo para a cabeça.

Nesalalinsu. Montanha Sagrada.

Ñesu. Grupo Nambiquara da Serra do Norte e da Chapada dos Parecis.

Neyahlosu. Nome de um homem velho. Provavelmente, indivíduo Nambiquara do grupo Ne.àlosu.

Nĩnĩsu. Mosquito.

Nitalukisu. Ser sobrenatural, cabeçudo e com chifres, que passa todo o tempo deitado nas águas paradas das lagoas.

Niyahlosu. Grupo Nambiquara da Serra do Norte e Chapada dos Parecis.

Nulenekisu. Cabeceira do rio Primavera.

Nũnkantesu. Grupo Nambiquara da Serra do Norte. Conhecido por sua habilidade no manuseio do arco e flecha.

Nunuyausu. Rio Nambiquara.

Nxãnkotesu. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé, também denominado Manairisu.

Okliaháitlisu. Pica-pau preto e branco que perfurou a montanha de pedra.

Paiyãusu. Córrego. Ver também ãnũkkisu.

Paukalihrahjausu. Terra Indígena, localizada no Vale do Guaporé. Também chamada pelos não indígenas de Piscina, por possuir um lago de águas cristalinas.

Pêlhú. Abobrinha.

Pipitalisu. Montanha Sagrada de Passarinho.

Pitsu. Abóbora.

Podntzu. Ser inumano, de cauda curta e pés enormes, habitante dos alagadiços. Possui dois espinhos vermelhos na cabeça e nas costas. Tem o hábito de raptar crianças e carregá-las espetadas

nos espinhos de suas costas. Ao meio-dia costuma sair também no campo seco.

Qatyantisú. Feijão preto.

Qâtsú. Feijão fava.

Sabanê. Grupo Nambiquara da Serra do Norte, localizados nos estados de Mato Grosso e sul de Rondônia.

Sahu. Tipóia para segurar bebês no colo.

Sairu. Cerrado fechado.

Saikinusu. Via Láctea. Cipó.

Saikinunsu. Constelação das Três Marias.

Sakaiyausu. Rio Juruena, que em língua portuguesa quer dizer rio do Cará (espécie não comestível).

Sakisu. Constelação Sete Estrelas.

Sakutawaxkensa. Eu sou caramujo.

Salakiyausu. Rio Formiga. Em língua portuguesa refere-se a uma espécie de embira usada comumente para segurar o cesto-cargueiro.

Salitanukatesu. Montanha Sagrada onde reside o raio.

Sanaihensu. Aldeia do Tatu.

Sanelakosu. Homem casado, sem filhos.

Sanerakusu. Adolescente do sexo masculino.

Sanêsu. Pimenta.

Sãnxelhu. Genro.

Saninkalisu. Espírito sobrenatural, em forma de tatu.

Sanikialisu. Outro nome de *Walulatasu*, um ser maléfico acima de todos, que destrói com suas garras as margens dos rios.

Satausu. Fruto da figueira do campo.

Satesatensã. Cor amarela.

Sauankisu. Formiga tanajura.

Sauisainsã. Cor azul.

Sawansu. Formiga saúva ou cortadeira.

Sawenatesu. Categoria de animal que vive no mato.

Sawentesu. Grupo Nambiquara da Chapada dos Parecis. Neste estudo, também denominados Nambiquara do Cerrado.

Sawisakalosus. Fragmento de madeira para dar brilho às peças.

Sayulikisu. Grupo Nambiquara da Terra Indígena Sararé.

Sêsu. Temporal, vento e chuva forte.

Seyulikisu. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé.

Siawayresu. Via láctea.

Sihayokatesu. Pátio individual.

Sisakahaigtneusu. Nome de uma música que faz referência a uma das cachoeiras do rio Juína.

Sisakisu. Espécie de cará encontrado no campo, semelhante à raiz de mandioca, comprida e de cor branca.

Sisu ou sxisu. Termo genérico para casa habitacional, independente do formato. Também encontrada como xycê.

Sisũnjausu. Rio Juína, que se encontra com o Juruena. Esse nome pode ser traduzido por rio da Água Fria ou rio da Bunda Fria. É um dos limites leste da Terra Indígena Nambiquara.

Sitakakaihru. Ave tesoureiro pequeno.

Siuintyahulusu. Ser sobrenatural maligno, casada com Siwityahulusu.

Siwaihsu. Grupo Nambiquara da Serra do Norte e da Chapada dos Parecis. O mesmo que Siwxaisu.

Siwityahulusu. Espírito malfeitor, casado com *Siuintakulusu*,

Siwxaisu. Grupo da Serra do Norte e da Chapada dos Parecis. O mesmo que Siwaih-su.

Siyankisu. Semente utilizada na confecção de colar.

Siyensu. Espaço da memória.

Sïxawaisiresu. Via Láctea.

Suntata yãukatisu. Sombra da tarde.

Sxijensu. Aldeia.

Sxihnetãutãukalisu. Casa habitacional semi-esférica.

Sxinhetaukalisu. Casa habitacional, de formato semi-esférico (a menor delas, entre os Nambiquara do Cerrado).

Sxisu. Casa, habitação.

Sxitawakalindsu. Casa habitacional, de formato elíptico.

Sxiyowausu. Casa habitacional, de formato semi-circular.

Tagnanis. Grupo Nambiquara da Serra do Norte.

Taihãntesu. Terra Indígena dos Wasusu, grupo Nambiquara do Vale do Guaporé.

Taikisu. Semente utilizada na confecção de colar.

Takatasu. Espécie de gafanhoto de anda de bando.

Takisu. Gafanhoto.

Takongataku. Flor amarela do cerrado.

Takuntákatsu. Árvore do pau-doce.

Talensu. Montanha sagrada de onde saíram os Nambiquara, após a intervenção da andorinha-da-mata.

Talinala. Trovão.

Talinkaientsu. Montanha Sagrada, próxima à lagoa Yaytulentsu.

Tãndsã. Ato de defecar quanto o de soltar flatulências.

Tangrê. Grupo Nambiquara da Serra do Norte.

Tãnkisu. Taiá amarelo. Também denominado de Talokalusakisu.

Tãntayesu. Veneno destinado ao curare.

Tatãusu. Flauta nasal.

Taulãntesu. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé.

Tautitês. Grupo Nambiquara da Serra do Norte.

Tautisu. Fruto de pomba.

Tãuyalitsu. Fruto marmelo, de casca mole.

Tawande. Grupo Nambiquara da Serra do Norte.

Txãutesu. Grupo Nambiquara do Norte. Também denominado Sabanê.

Tauptu. Ser sobrenatural em forma de gavião, que vive no céu, na copa de uma árvore. Provavelmente, o mesmo que *Dautatasu*. Não provoca doença nas pessoas, mas quando estas adoecem, ele devora-lhes a carne até matá-las e depois leva seus ossos para a figueira celestial, seu domínio.

Tautatasu. Gavião real.

Tautawetisu. Pena de gavião.

Tãwxantesu. Grupo Nambiquara da Serra do Norte. O mesmo que Tawenté e Tawandê. Em alguns estudos, também denominado Sabanê.

Terakisã. Discurso.

Tetenjahlosu ou Yãinyahlosu. Espíritos ancestrais.

Thãulhu. Fruto do marmelo, de casca dura.

Thethêsu. Espécie de cobra sobrenatural.

Tihatasu. Ente sobrenatural que habita lagoas piscosas, de águas cristalinas, semelhante à sucuri.

Tihnalahlosu. Pajé com atitudes burlescas, zombeteiras; pajé falso.

Tilane^{tsu}. Mangaba do campo.

Tinalalosu. Feiticeiro.

Titensu. Montanha Sagrada.

Tonaintsu. Montanha Sagrada.

Tuhaãasosã. Relação extra-conjugal.

T'uh^s'ú. Urucum. Ver também *txusu*.

Tu^{ka}lxulakotesu. Grupo Nambiquara do Sararé.

Tulahulentsu. Montanha onde moram os animais.

Tulensu. Montanha de pedra de onde saíram os Nambiquara, graças à ação da andorinha-da-mata, Kwalihahaitalisu, uma mulher-espírito.

Tulêsu. Flauta sagrada com ressoador. Ver também *akis*.

Tunkisã ou kãⁿãkisã. Técnica terapêutica da sucção utilizada pelo Wanintesu durante as sessões de cura.

Tuntai^hãkitintsu. Montanha Sagrada do Besouro.

Tusu. Mel.

Txahlxisu. Pedra.

Txul^hxu. Cutia.

Txusu. Mulher.

Tx^usxu. Urucum. Flor de abril.

Tyatyalohru. Sobrenatural, guardião dos sapos.

Uã^hru. Lugar elevado; cadeira de montanhas.

Uaihalatasu. Inseto sobrenatural, de ferrão semelhante à ponta de uma flecha, e que vive nas lagoas de águas sujas.

Ualuru. Espírito do mau que vive na água, semelhante ao tatu-canastra. Seus pés têm apenas um dedo, com uma unha amarela, vermelha e azul. Em geral, os *wanintesu* enfrentam essa fera com sua espada de madeira. Quando conseguem matá-lo, vem a estiagem, porque, quando

vivo, faz minar água da terra até ocasionar uma inundação. Anda sempre na companhia de *Hatikisu*. Ver também *Walulatasu*.

Uakalatasu. Ser sobrenatural semelhante ao jacaré que vive nos saltos e tem o costume de levar as pessoas para dentro d'água, quando as engole. Sua urina é tão fétida que ocasiona profundo mal estar naquele que inspirá-la.

Uakanázu. Espécie de jacaré sobrenatural que vive nos poços e saltos dos rios. Seus filhos preferem habitar os córregos. De corpos totalmente brancos e cabelos compridos, como os *Kikiãuhlu*, esses seres raptam crianças e as levam para os rios, onde serão devoradas.

Uakanazu. Também conhecida por *Kikayãulhu*. Ser sobrenatural, casada com *Kikayãusu*, que vive nas águas dos rios, principalmente das cachoeiras. De beleza impar, similar às sereias da mitologia grega, parte mulher e parte peixe. Ver também *Uanázu*.

Ujenakis^u. Sol. Neste estudo, também Iraladndekisu.

Unhensu. Terra fértil.

Waihalia^uusu. Rio Camararé, que em língua portuguesa significa rio da Taquara para flecha. É um dos afluentes da margem direita do rio Doze de Outubro.

Waihlatisu. Grupo Nambiquara da Terra Indígena Sararé.

Waihyansu. Rio Primavera. Também denominado de *Waihalia^uusu*.

Wai^kitesu. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé, também conhecido por Manairisu.

Waikkisu. Amendoim.

Wainhu. Flauta reta, mais conhecida por flauta sagrada.

Wãintakalasu. Casa de reclusão da menina-moça.

Waintasu. Adolescente do sexo feminino.

Wãintesu. Nambiquara do Vale do Guaporé. Também denominado Mamaindê ou Mamaindé.

Waintesu. Categoria de animais que arranham.

Wãikitesu. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé ou Nambiquara do Sul.

Wãilhu. Flauta sagrada. Ver também *ayulitasu*.

Wãintakalasu. Ver *waintasu*.

Waintasu. Menina-moça. Também denominada de *wãintakalasu*.

Wãirasisu. Casa das flautas.

Waisakalosu. Nome de um lugar.

Wãisu. Grupo Nambiquara do Sararé.

Waiunitasu. Menina-moça.

Wakalitesu. Grupo Nambiquara da Chapada dos Parecis. Neste estudo, também denominado Nambiquara do Cerrado.

Wakanasu ou kikayaulhu. Seres sobrenaturais, semelhantes à sereia.

Wakxênayahlosu. Líder.

Walakatata. Montanha sagrada.

Walakatsu. Montanha.

Walantsu. Entidade maléfica sobrenatural representada pelo cupim.

Wãlhu. Montanha pequena.

Wãlhu. Roupas; vestuário; pele.

Walinitesu. Mandioca brava.

Walinkonsu. Mandioca d'água.

Walinnũnsu. Massa de mandioca.

Walínuausu. Também denominada chicha, esta bebida pode ser preparada com frutas nativas como o pequi, ananás,

buriti, dentre outras, todas, de baixa fermentação.

Walinsxu. Termo geral para mandioca brava e também empregado para designar o bolo de massa de mandioca presente diariamente na dieta alimentar dos índios. O mesmo que walins'u.

Waluanesalatyutu. Montanha da Pedra Preta, de onde saiu o povo Nambiquara.

Walukatuyausu. Rio Doze de Outubro, afluente do Juruena. Em língua portuguesa significa Rio da Paca.

Walula. Tatu.

Walulatasu. Tatu-sobrenatural maléfico que atualmente destrói a área compreendida entre os rios Camararé e Doze de Outubro.

Walulhu. Espírito sobrenatural, em forma de tatu-canastra.

Waluru. Espírito do mau, em forma de tatu-canastra, que tem o costume de fazer buracos nas margens dos rios, ligando córrego a córrego, rio a rio, até causar uma grande enchente.

Walutsu. Paca.

Walutsu. Cabaça.

Walutyausu. Rio Camararé, afluente do rio Doze de Outubro. Em língua portuguesa significa Rio da Paca.

Waluru. Espírito malfeitor, em forma de tatu.

Walxindulhu. Espécie de mandioca nativa.

Walxinhantisu. Espécie de mandioca nativa.

Walxinkadausu. Espécie de mandioca nativa.

Walxinunkitulhisu. Espécie de mandioca nativa.

Walxinsawitisu. Espécie de mandioca nativa.

Walxinsinũnsu. Espécie de mandioca nativa.

Walxintakakairu. Espécie de mandioca nativa.

Walxintautsu. Espécie de mandioca nativa.

Walxinyakalhu. Espécie de mandioca nativa.

Walxinyalahatasu. Espécie de mandioca nativa.

Walxinwensu. Espécie de mandioca nativa.

Walxokkisu. Araruta redonda.

Wānalakisã. Técnica empregada pelo wanintesu durante as sessões de cura para extrair a doença. Consiste em “pegar” a doença com as mãos e espantá-la com sopros.

Wanda āholisu. Aquele que repassa.

Wanekwilanekisu. Terra Indígena Tirecatunga.

Wanilontyu'tsu. Relações caracterizadas por brincadeiras.

Wanin wasain'du. Objetos ‘mágicos’, para os Mamaindé, grupo Nambiquara do Vale do Guaporé.

Waninde yāukatai. Pajé-espírito.

Waninjahlosawai. Eu sou pajé.

Waninkihajxalosus. Pajé falso.

Wāninkisã. Sessão de cura.

Wanintakalosus. Mulher-pajé; mulher-espírito, mulher-curandeira.

Waninthalosus. Montanha Sagrada onde habitam espíritos benévolos, representantes do grupo Manduca.

Waninteayndesus. Cantador de pajé.

Wanintesus. Pajé, curandeiro.

Waratejahlosus. Viúvo.

Waratesakala. Viúva.

Wasakalentsus. Nome de uma Montanha Sagrada, próxima à aldeia Vista Alegre, onde morou Lourenço Kithaulhu.

Wasakokayensus. Nome de uma aldeia.

Wasakokiyausus. Rio Água Bonita, afluente da margem esquerda do Juína, um dos limites da terra Indígena Nambiquara. A denominação desse córrego, que banha a aldeia Central e sede do Posto Indígena da FUNAI, foi dada pelo finado Vicente Velho Halotesus. Nessa localidade também, entre os anos de 1960 e 1970, instalou-se a Gleba Continental. Em língua portuguesa significa rio do Coró taturana.

Wasuhāintesus. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé.

Wasusus. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé ou Nambiquara do Sul. O mesmo que Wasuhus e Wasxusus.

Watekosus. Nome de uma aldeia próxima ao rio Nambiquara.

Watetisus. Período da chuva.

Watitinsus. Libélula que vive na copa da figueira celestial, *Haluhalunekisus*.

Waukatusus. Perobinha-do-campo.

Wawalatulentsus. Montanha Sagrada.

Wayalhu. Fruto do jatobá do cerrado, para os Manducas. Para os Halotesus, kaukisus.

Wayendisus. Coruja do campo.

Wayunitasus. Ritual de iniciação à puberdade feminina.

Wēkulatissus. Criança portadora de deficiência física e/ou mental.

Wendnautsus. Palmeira de bacaba.

Wenkisus. Semente utilizada na confecção de colares.

Wensajuntesus. Bebês.

Wēnsus. Criança.

Werakalosus. Moquém.

Winala. Bonito; novo.

Winalatesus. Filho de pai desconhecido. Ver também *indidasã*.

Witisu. Mutum. Rio Mutum, afluente do rio Doze de Outubro. Essa denominação foi dada pelos Nambiquara. Em alguns documentos cartográficos, o rio Mutum é o mesmo que rio Camararé.

Wxēnyausu. Rio Camararé. Também denominado de Kūnyausu.

Xirixiri. Copular. Fazer sexo.

Yahaindurukatsu. Montanha de pedra, próxima a Campos Novos, região dos Kithaulhu.

Yahaitulakasu. Montanha Sagrada.

Yahalulasasu. Fruto do ingazeiro do mato.

Yahlosu. Velho.

Yaitulahaigatsu. Montanha do Grito ou Montanha do Cantador.

Yaitulakitakalusu. Mulher-espírito, líder de outras mulheres-espíritos.

Yaitulena. Montanha do Homem Careca.

Yaitulensu. Montanha sagrada, também denominada de Yaitulhu.

Yaiyaikisu. Chocalho para bebês.

Yalakaloré. Grupo Nambiquara da Serra do Norte. Também denominado de Lacondê, Lacondé e Latundê.

Yalakunté. Grupo Nambiquara da Serra do Norte. Também conhecidos por Lacondê.

Yalanahaytesu. Montanha Sagrada próxima à aldeia Serra Azul.

Yalananulakisu. Fruta de pau-de-tucano.

Yalankalosu. Pena de tucano.

Yalanahaintintsu. Montanha Sagrado do Cantador de Tucano.

Yalankalosu. Adorno de cabeça, com penas de tucano.

Yalankisu. Nome de um espírito da natureza.

Yalansu. Tucano.

Yalāusu. Araruta comprida. Neste estudo, também yalaus.

Yalawaialosu. Homem algodão.

Yalikisu. Colar de fibras de algodão do pajé.

Yalikitakalosu. Nome de uma mulher-espírito, dona do colar de algodão.

Yalitsu. Fruto do marmeleiro do campo.

Yanalatasu. Jaguar, onça pintada.

Yanalawahlu. Couro de onça.

Yanalawisu. Dente de onça.

Yanaleyausu. Córrego Juininha. Próximo a ele, há uma aldeia homônima. Em língua portuguesa quer dizer Córrego da Onça.

Yalankalosu. Aro emplumado.

Yalantisu. Caldo de caninana.

Yauliyausu. Nome de um córrego, Serra Azul, que banha a aldeia homônima e Branca. Em língua portuguesa significa Rio onde caiu a pulseira da cauda-de-tatu de uma criança.

Yānyalosu. Ser sobrenatural, com um só fio de cabelo.

Yap'ānsú. Taiá. Também denominado de Yapxānsu.

Yapxānsu. Taiá. Também denominado de Yap'ānsú em alguns estudos.

Yaukadxihijala. Alma com pensamentos favoráveis e desfavoráveis. Ela pode ajudar ou trazer dificuldades à pessoa, seu dono.

Yaukatawanijala. Alma de índole boa.

Yāukatesu. Alma; sombra.

Yaukatisu. Vegetal utilizado para benzer.

Yāukit'su. Imagem-espírito de uma pessoa ou espectro de sonho; alma; espírito.

Yausu. Água, para os grupos Halotesu, Sawentesu e Wakalitesu. Ver também, *ahula*.

Yawasayausu. Chicha de milho.

Yawensu. Buraco de onde saíram os animais, localizado próximo à aldeia Camararé.

Yawhaikisu. Fruto da samaneira do campo.

Yāwxĩkitesu. Fruto.

Yayaituhlaitã. Montanha sagrada.

Yatulensu. Complexo de montanhas sagradas localizado na parte sul da Terra Indígena Nambiquara, entre a confluência dos rios Camararé e Mutum. Também denominada de Yaitulhu.

Yaytulentsu. Lagoa próxima à Montanha Sagrada Talinkaientsu.

Yekanakitsusu. Aldeia Escuridão.

Yenkatensu. Lugar onde o menino foi deixado por seu pai, antes de se transformar em plantas comestíveis e utilitárias. Hoje em dia, nesse lugar há um imenso taquaral.

Ylaunakatsu. Montanha Sagrada.

Yonnãuatensasiwah. Recordar, lembrar.

Yoyosu. Nome de uma mulher-espírito.

Yudaikalosu. Tornozeleira.

Yxatahxailakxi. Pescoço cansado de velhice; velhice; velho.

Yxotūsxu. Grupo Nambiquara do Vale do Guaporé, também conhecido por Manairisu.

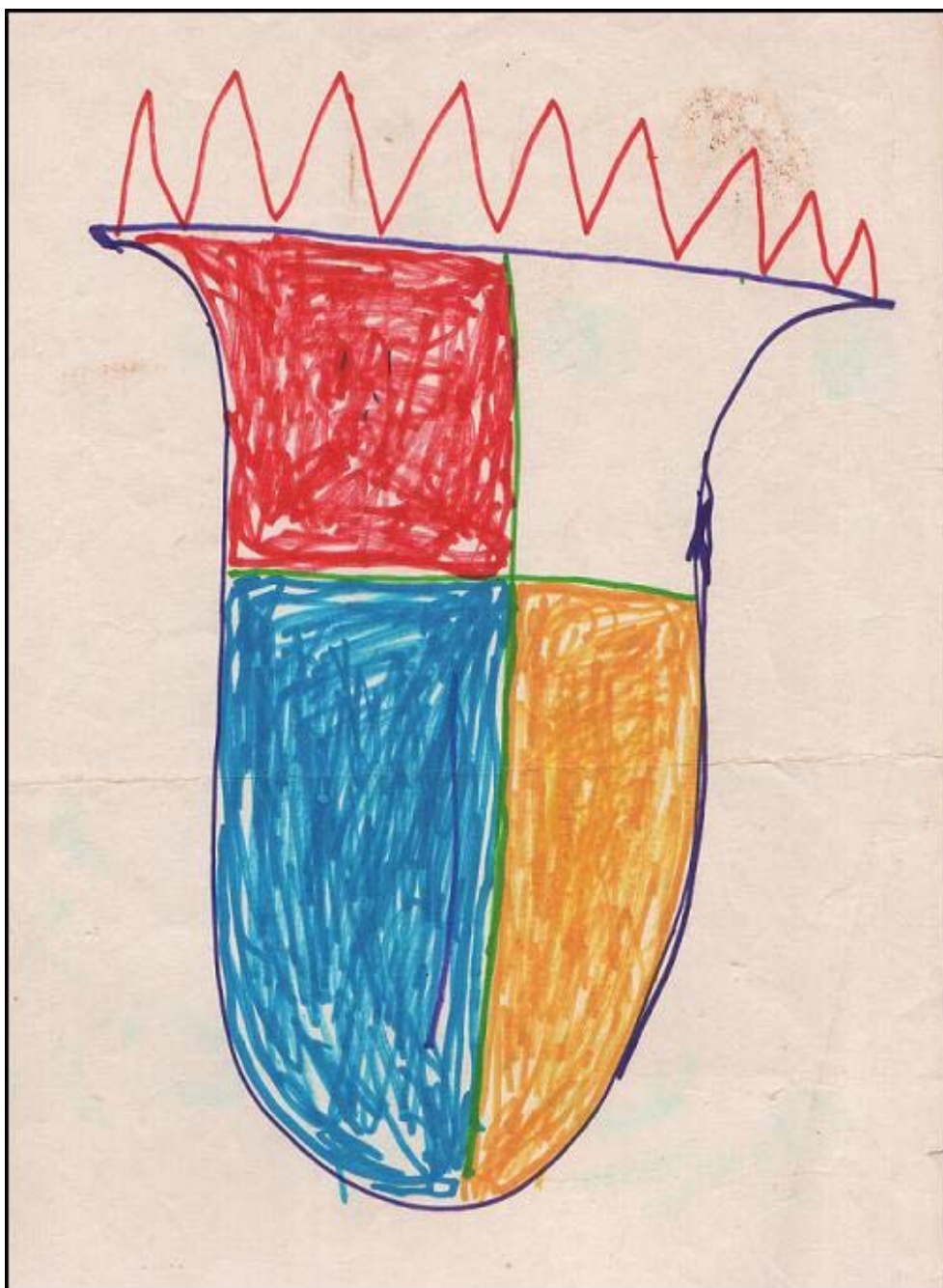
Yyaih-. Resmungar.

Caderno de imagens



Aro emplumado

Autoria: Andréia Halotesu
Técnica: tinta guache sobre papel sulfite
Ano: 1986



Cesto-carqueiro com mandiocas

Autoria: Janete Halotesu

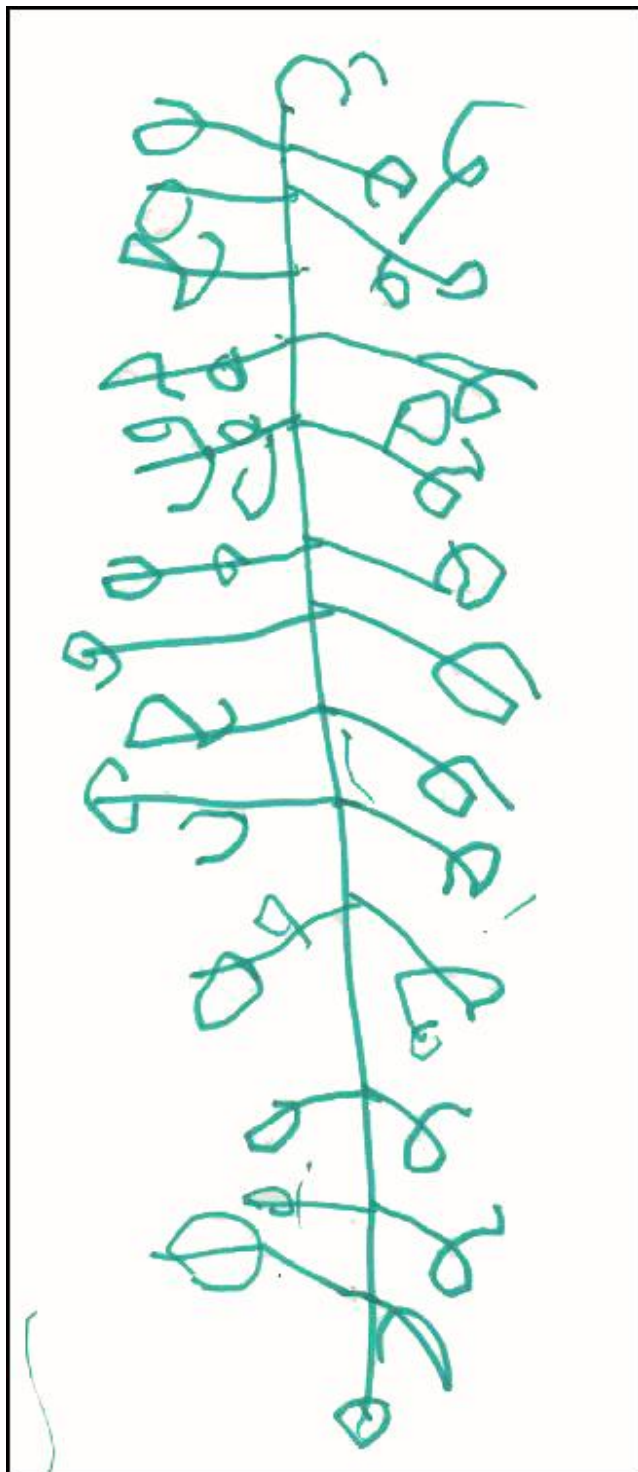
Técnica: caneta hidrocor sobre papel sulfite

Ano: 1986



Recipiente de cabaça

Autoria: Renato Kithãulhu
Técnica: lápis de cor sobre papel canson branco
Ano: 1987

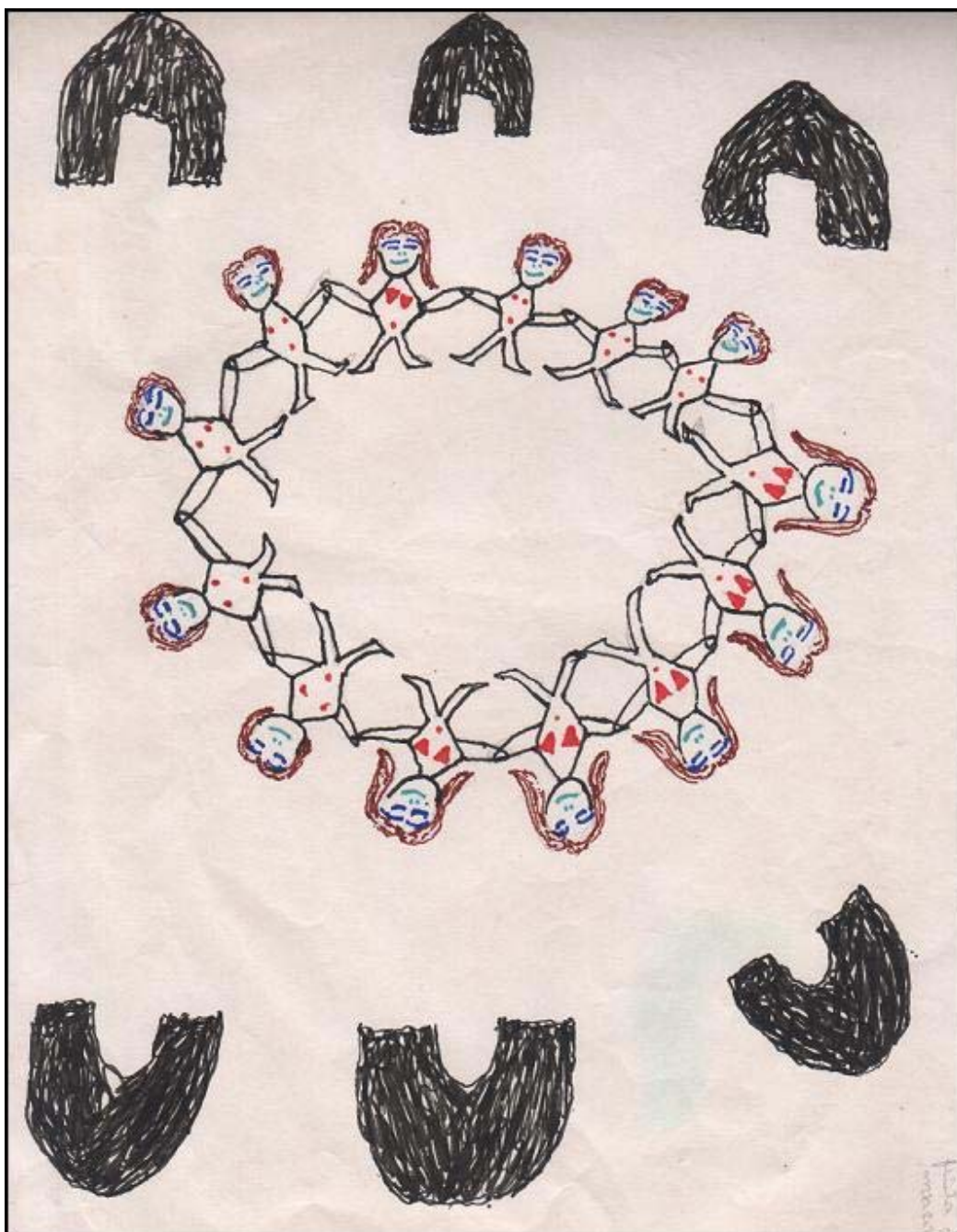


Lista de compras

Autoria: Maria Velha Halotesu

Técnica: caneta hidrocor sobre papel sulfite

Ano: 1986

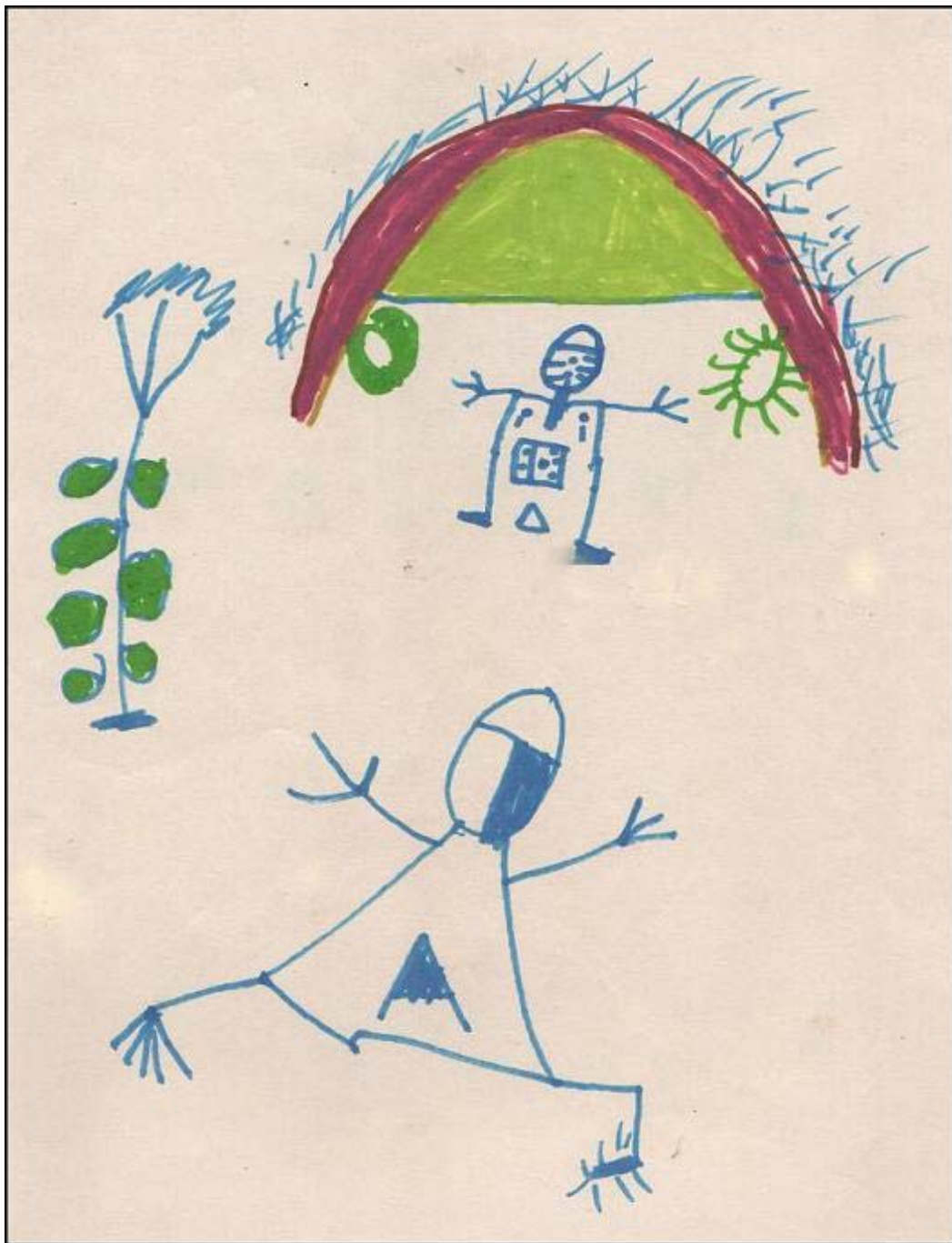


Ritual de iniciação à puberdade feminina

Autoria: Aelson Kithâulhu

Técnica: caneta hidrocor sobre papel sulfite

Ano: 1997

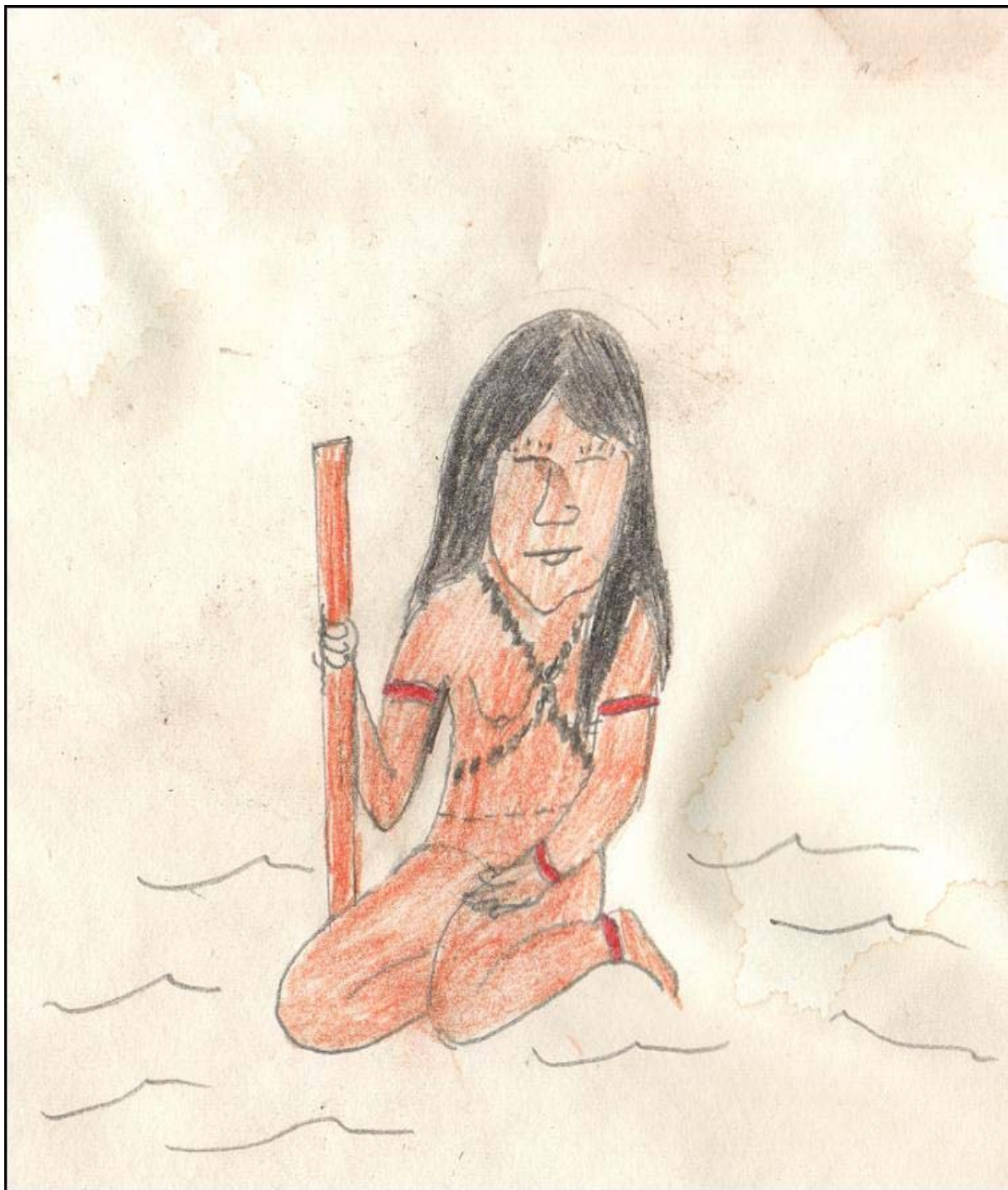


Espírito sobrenatural em perseguição à menina-moça em reclusão

Autoria: Andréia Halotesu

Técnica: caneta hidrocor sobre papel sulfite

Ano: 1986

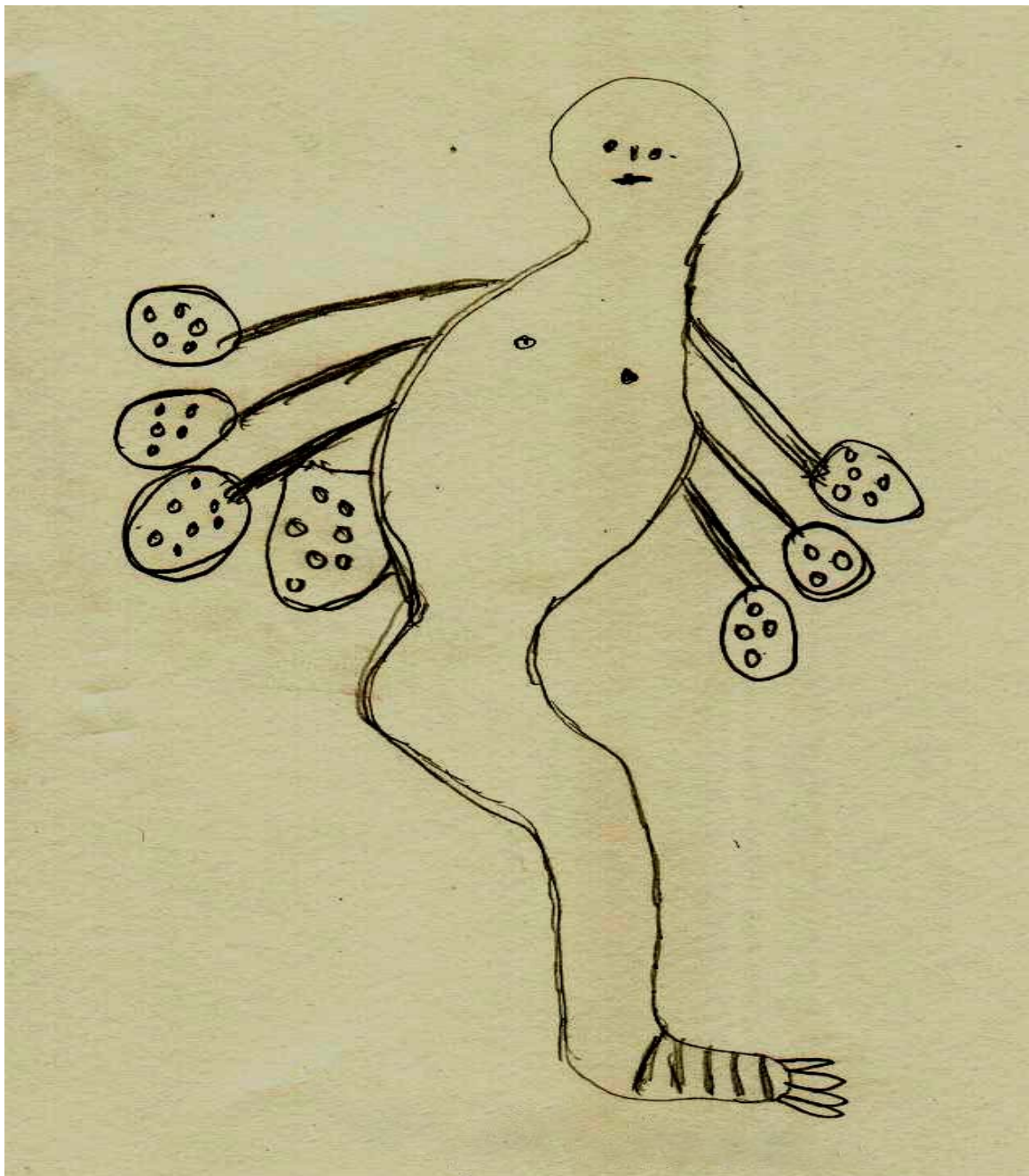


Mulher-espírito

Autoria: Jaime Halotesu

Técnica: lápis de cor aquarelado sobre papel alcalino pérola

Ano: 2007



Wayulakalosu

Autoria: Orivaldo Halotesu

Técnica: lápis sobre papel alcalino pérola

Ano: 2007



Kikayãulu

Autoria: Orivaldo Halotesu

Técnica: lápis de cor aquarelado sobre papel alcalino pérola

Ano: 2007

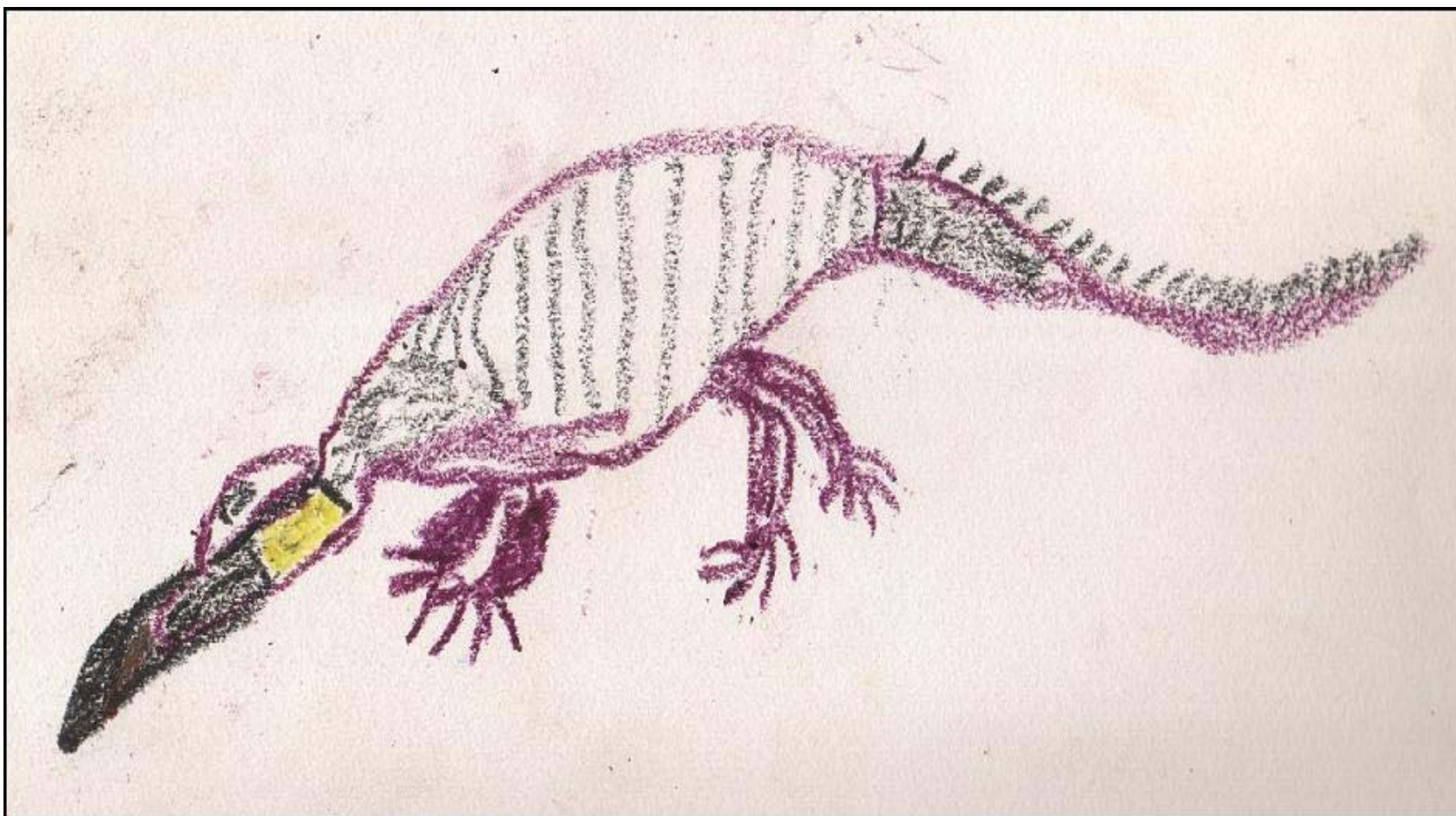


Wautisu

Autoria: Orivaldo Halotesu

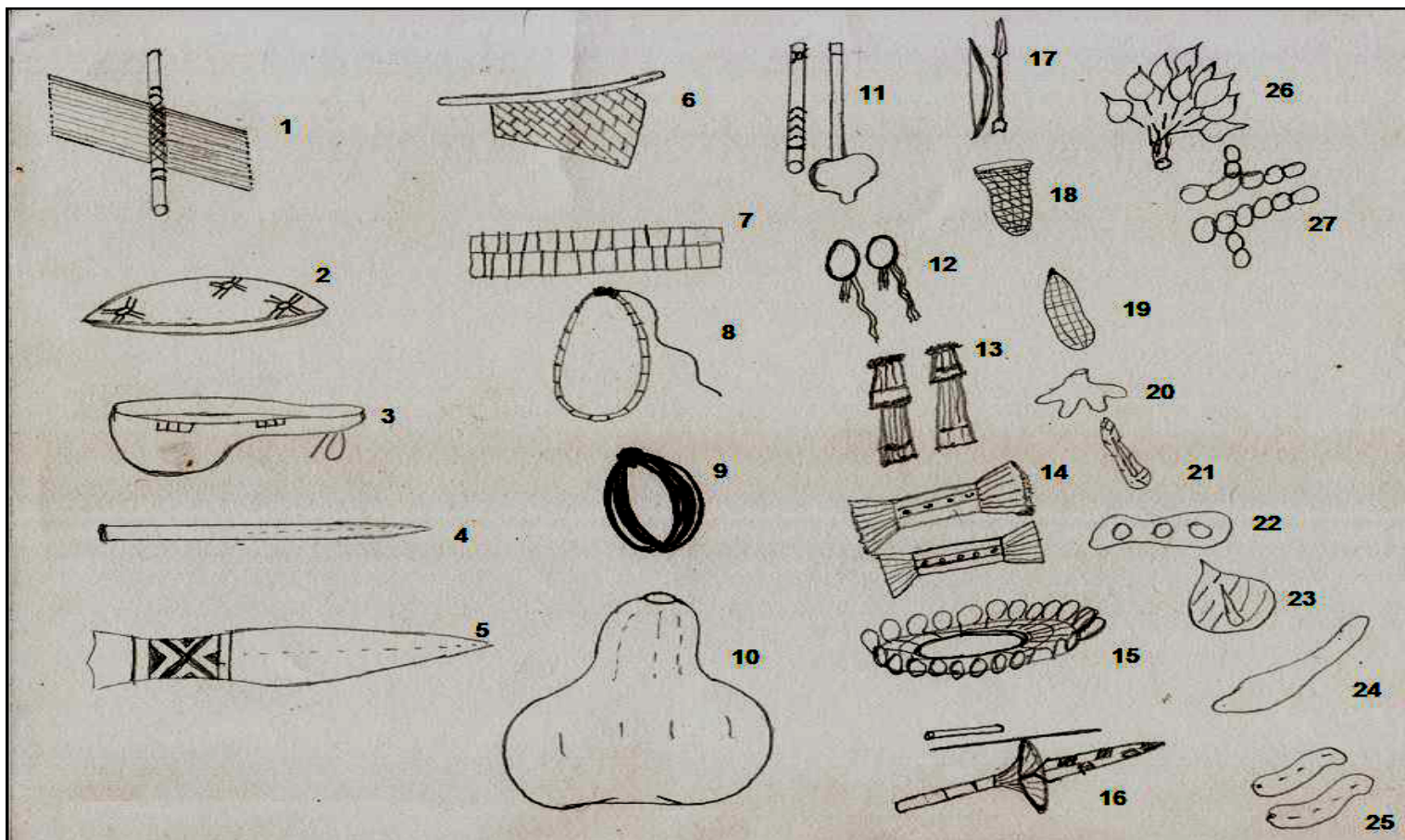
Técnica: lápis de cor aquarelado sobre papel alcalino pérola

Ano: 2007



Tatu sobrenatural

Autoria: Lourenço Kithãulhu
Técnica: lápis cera sobre papel canson branco
Ano: 2000



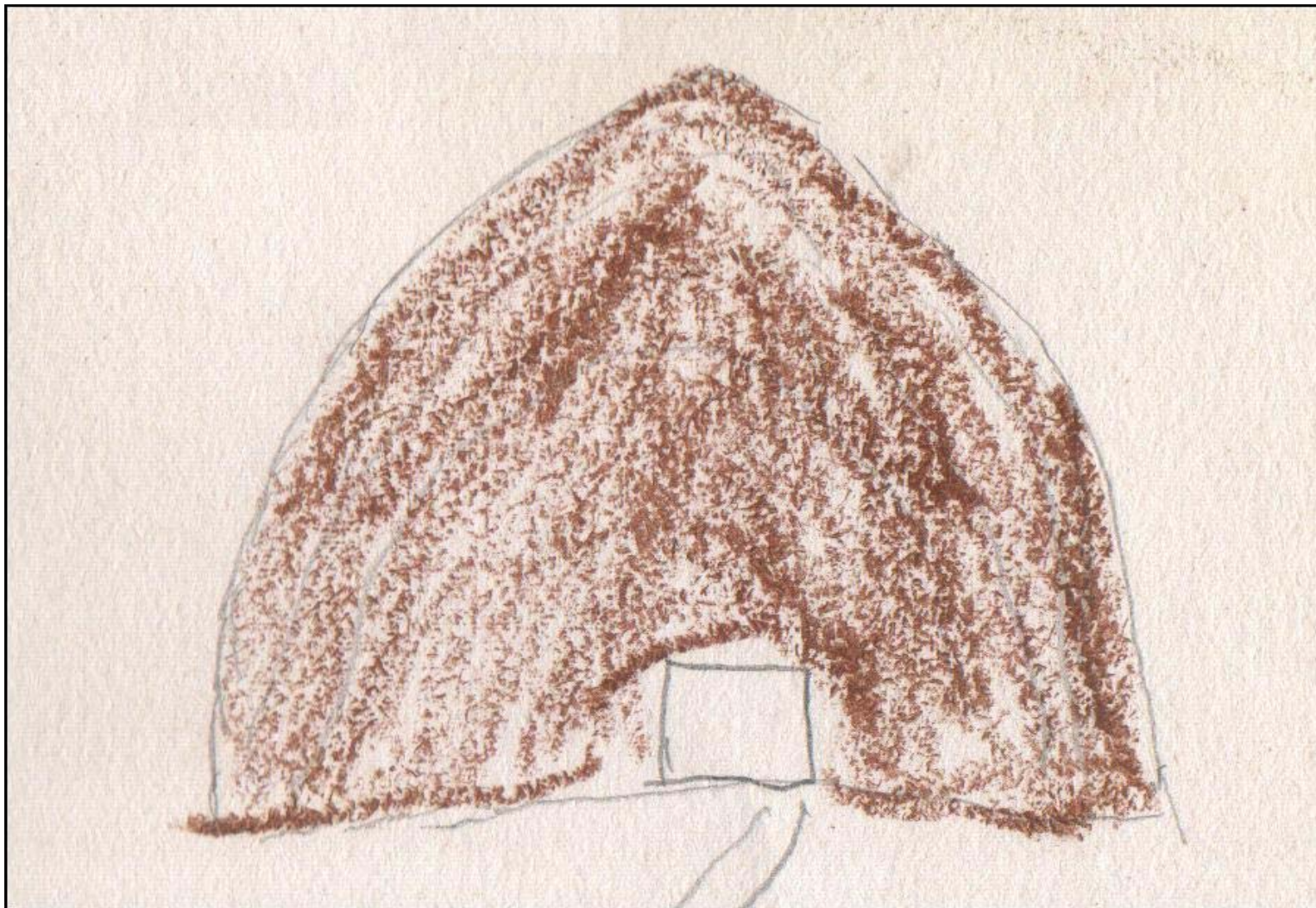
Coisas do wanintesu

1. Pente; 2. Flauta nasal; 3. Cuia de cabaça; 4. Espada; 5. Borduna espatulada cuneiforme; 6. Abano trançado; 7. Fita frontal de folíolos; 8. Colar canutilhos de taquara; 9. Colar de algodão; 10. Tabaqueira de cabaça com fumo; 11. Flautas retas sem aeroduto e com ressoador; 12. Braçadeiras tecidas; 13. Pingente dorsal e tanga de fibras; 14. Jarreteiras; 15. Aro emplumado; 16. Enfeites de nariz e do septo nasal; 17. Arco e flecha; 18. Cesto-cargueiro; 19. Milho; 20. Araruta; 21. Araruta comprida; 22. Feijão fava; 23. Cará; 24. Mandioca; 25. Amendoim; 26. Urucum; 27. Açafraão.

Autoria: Jaime Halotesu

Técnica: lápis sobre papel canson branco

Ano: 2007



Casa habitacional sagrada

Autoria: Samuel Kithãulhu

Técnica mista: lápis de cor e de cera sobre papel canson branco

Ano: 1999

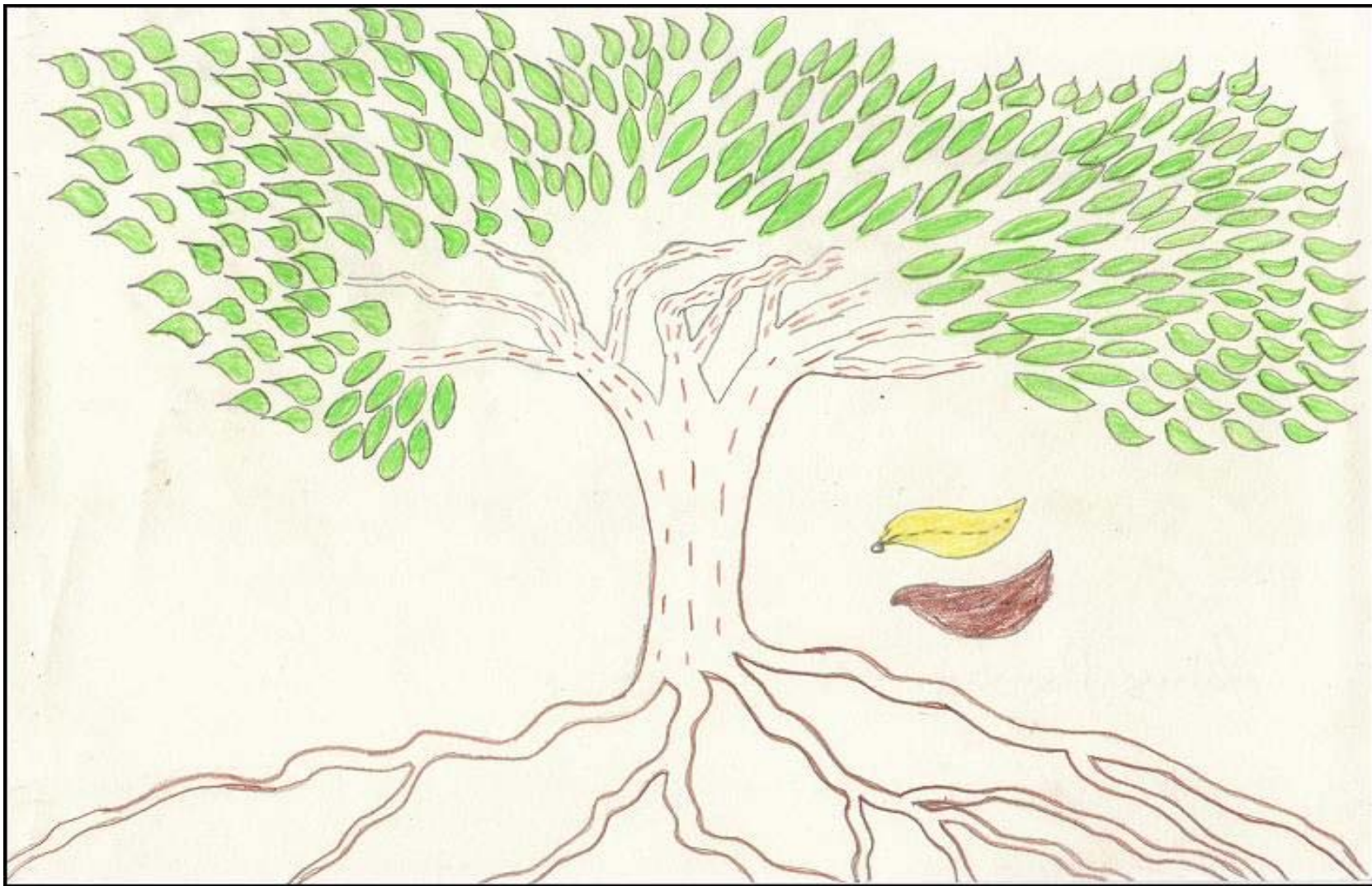


Casa habitacional elíptica

Autoria: Samuel Kithãulhu

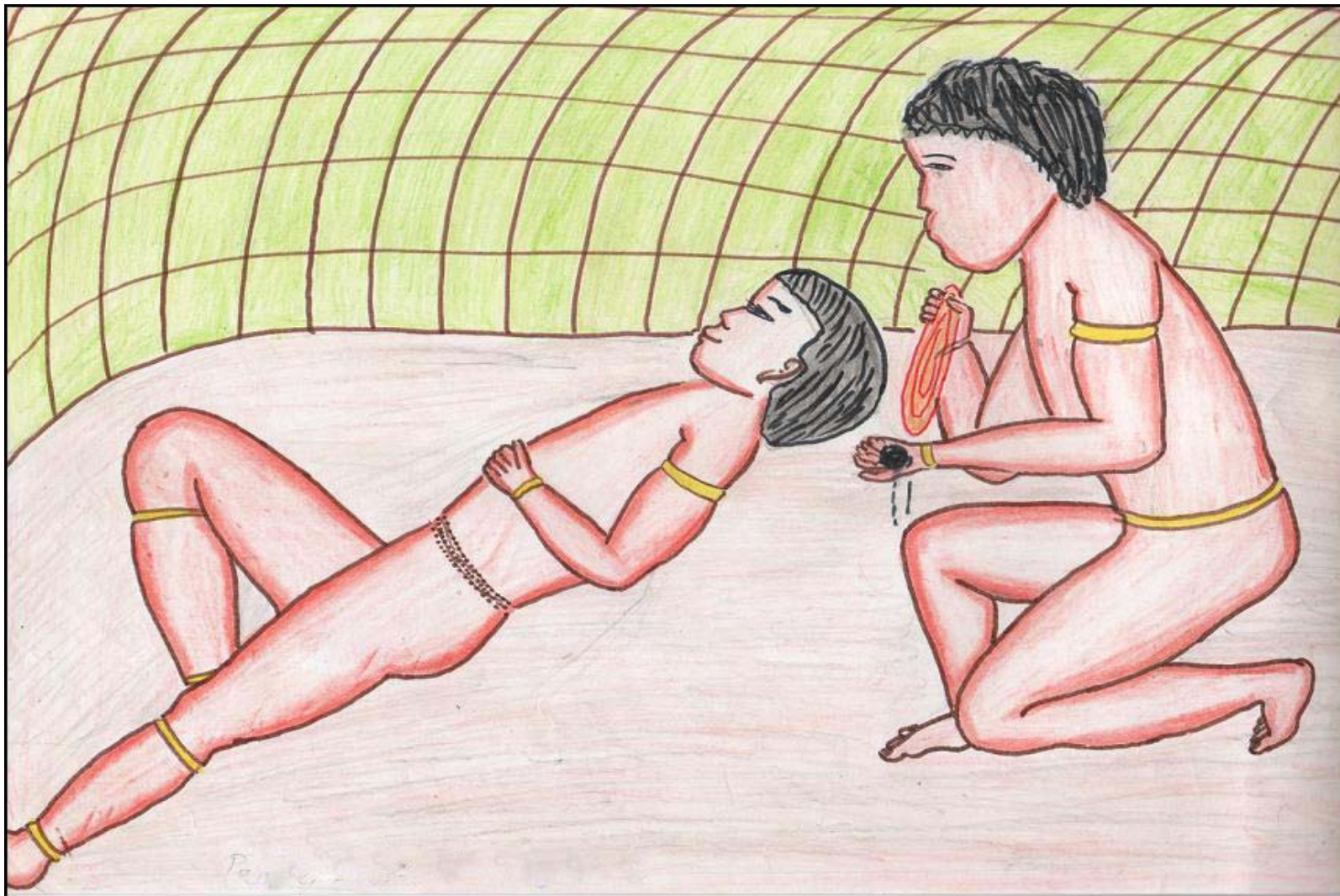
Técnica: lápis de cera sobre papel canson branco

Ano: 1999



Haluhalunekisu, a Árvore do Choro

Autoria: Jaime Halotesu
Técnica: lápis de cor aquarelado sobre papel canson branco
Ano: 2007

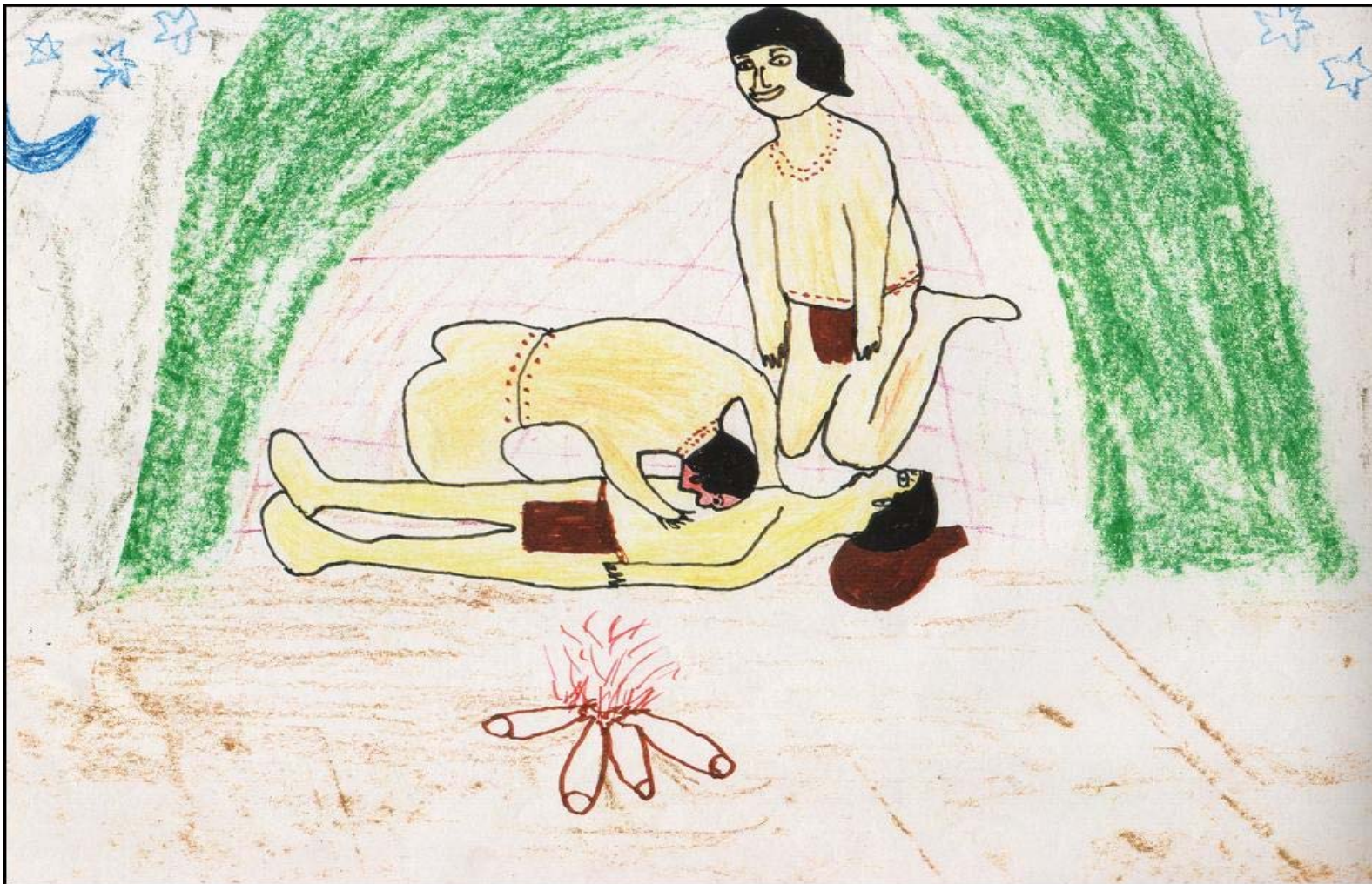


Ritual de cura

Autoria: Milton Wakalitesu

Técnica mista: lápis de cor e caneta hidrocor sobre papel sulfite

Ano: 1997



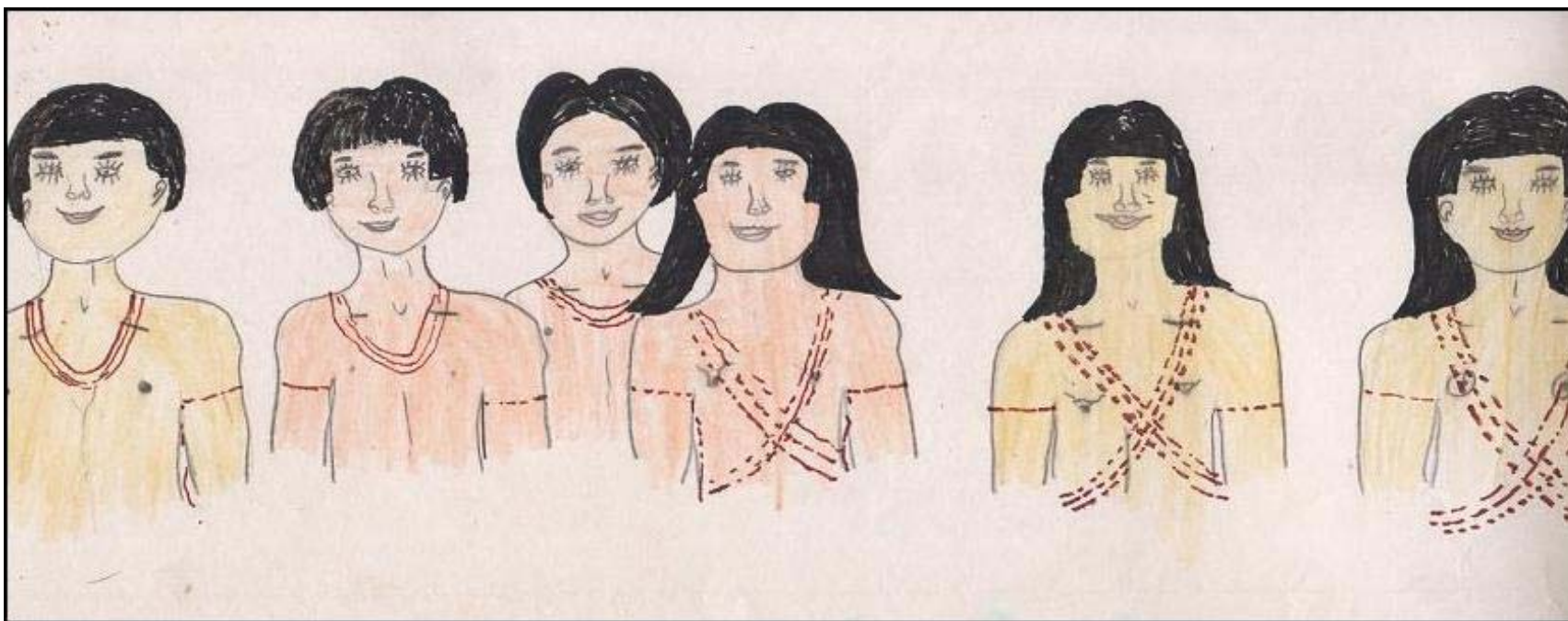
Ritual de cura

Autoria: Mamede Sabanê

Técnica mista: caneta hidrocor e lápis de cor sobre papel sulfite

Ano: 1997

Fonte: COSTA; SEILERT (Coord.). *Vivendo com saúde: conhecendo e prevenindo as doenças sexualmente transmissíveis/AIDS*. Ministério da Saúde. FUNASA/FUNAI/CAIEMT/Trópicos. Cuiabá: Gráfica Laser, 1998, p. 4.

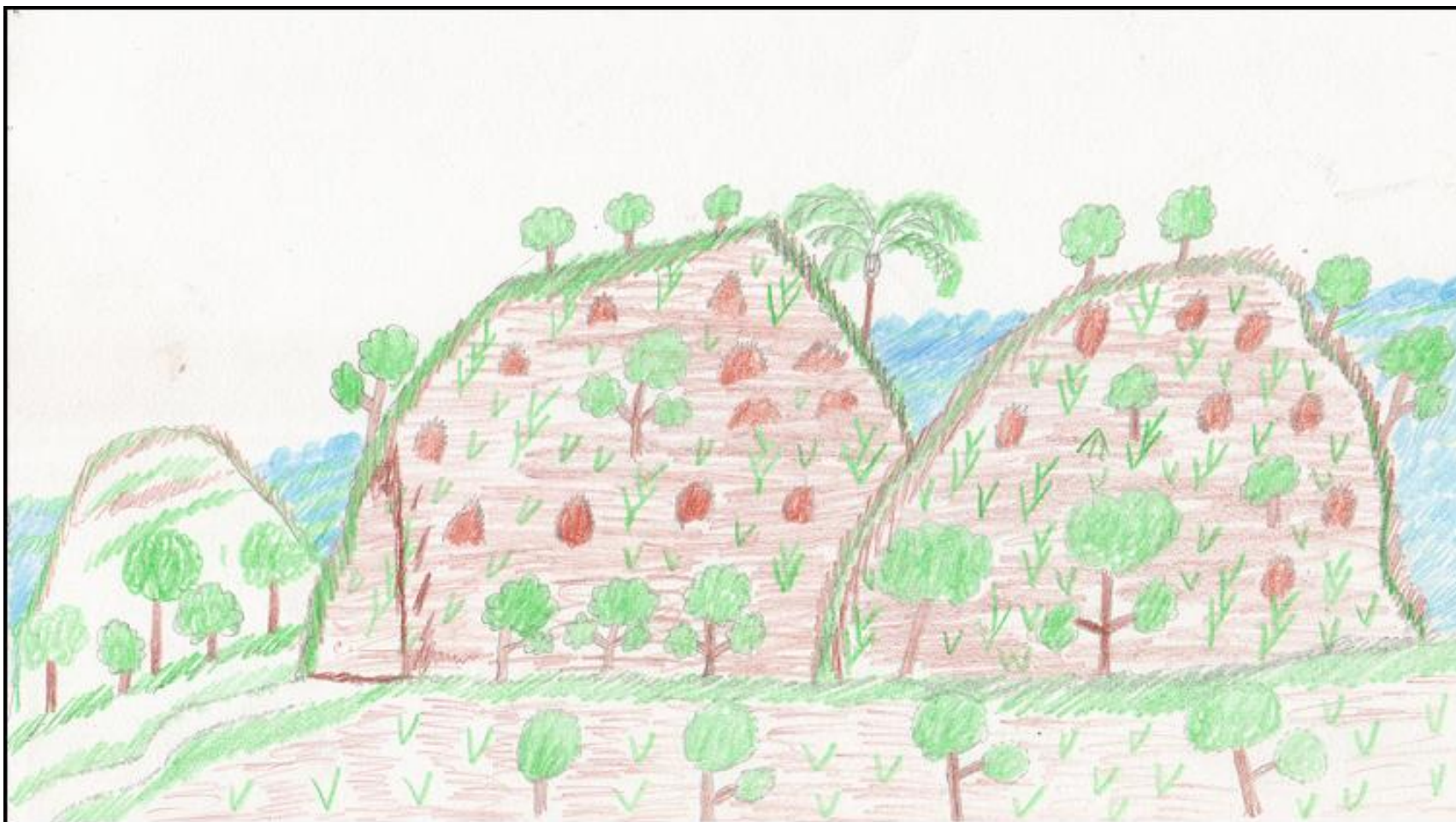


Índios em ritual de iniciação à puberdade feminina

Autoria: Mamede Sabanê

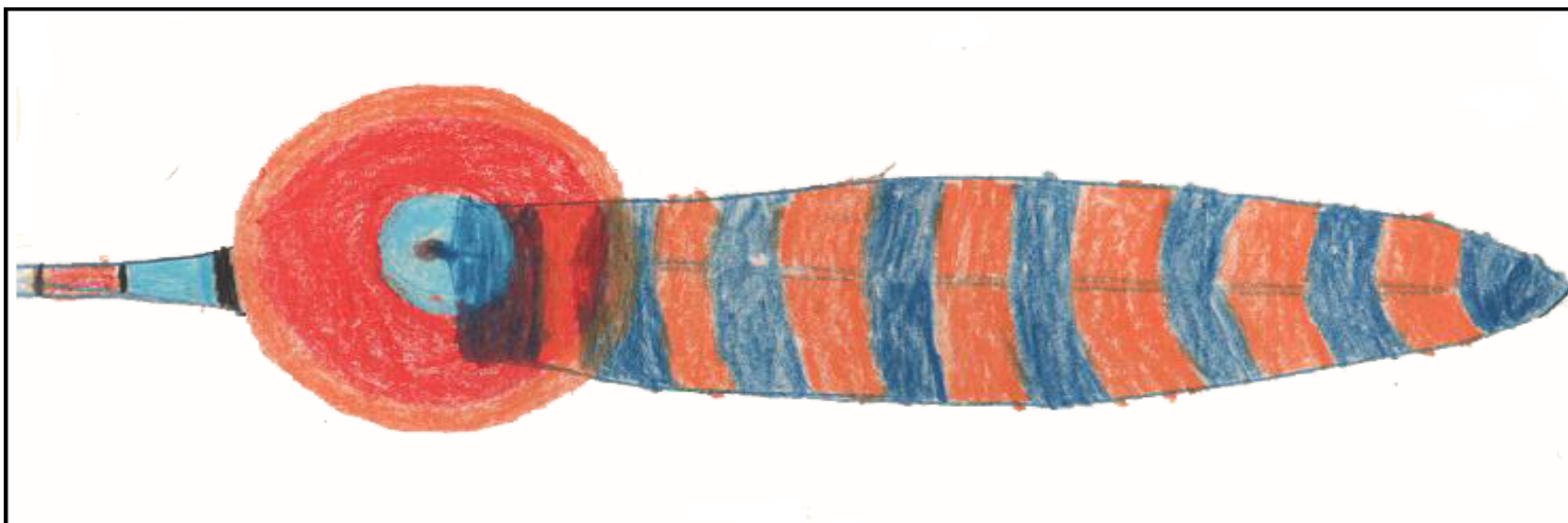
Técnica mista: lápis de cor e caneta hidrocor sobre papel sulfite

Ano: 1997



Montanha Sagrada Yaitulensu

Autoria: Jaime Halotesu
Técnica: lápis de cor sobre papel canson branco
Ano: 2007



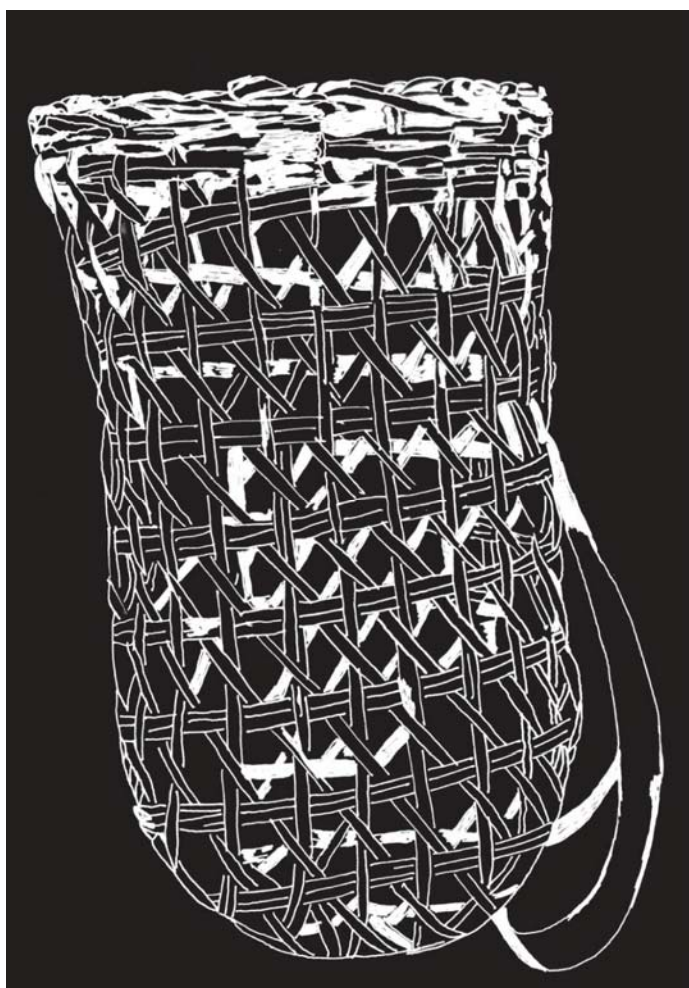
Narigueira emplumada

Autoria: Renato Kithãulhu
Técnica: lápis de cor sobre papel canson branca
Ano: 1987



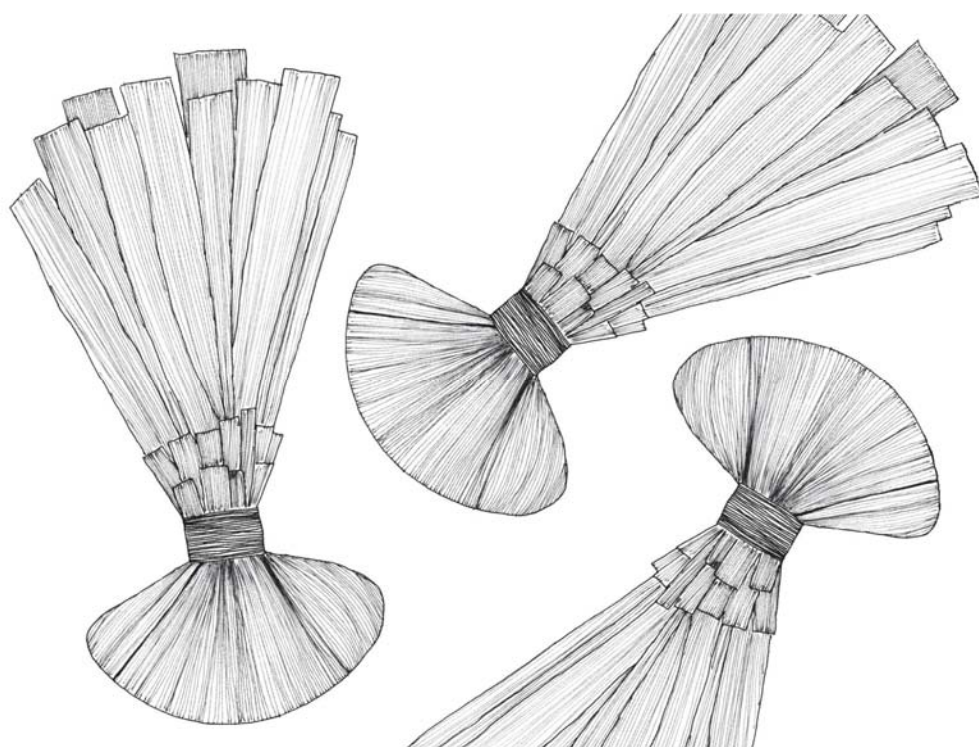
Aro emplumado

Autoria: Renato Kithãulhu
Técnica: lápis de cor sobre papel canson branca
Ano: 1987



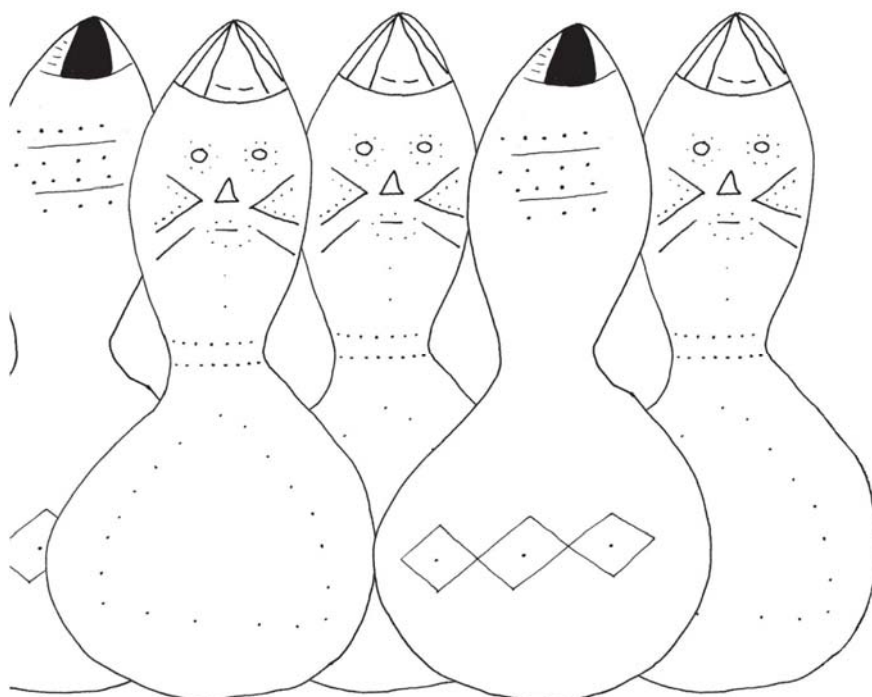
Cesto-cargueiro

Autoria: Anna Maria Ribeiro F. M. Costa
Técnica: tinta nanquim sobre papel vegetal
Ano: 1993



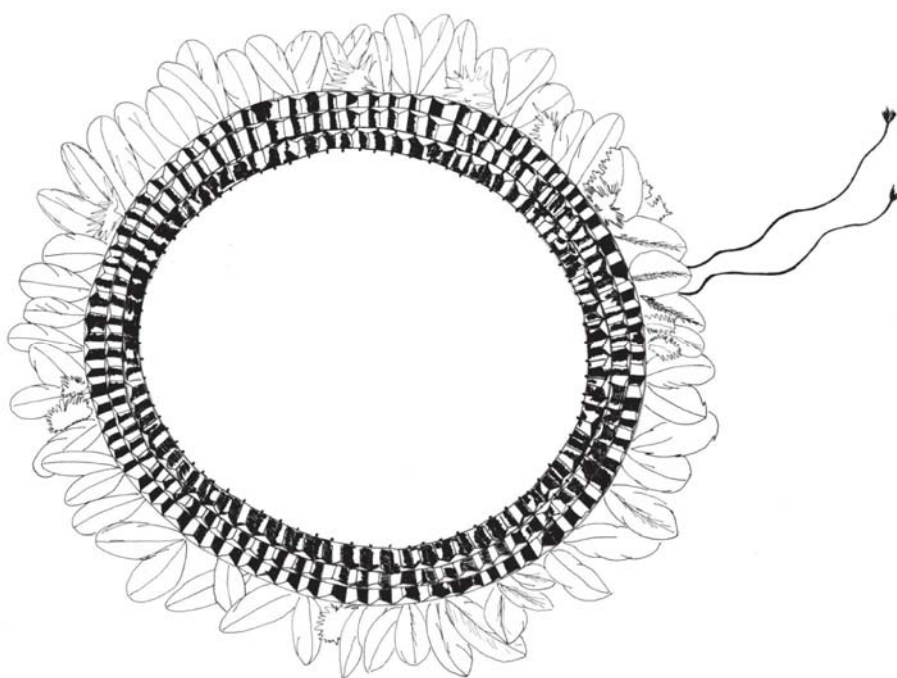
Petecas

Autoria: Anna Maria Ribeiro F. M. Costa
Técnica: tinta nanquim sobre papel vegetal
Ano: 1990



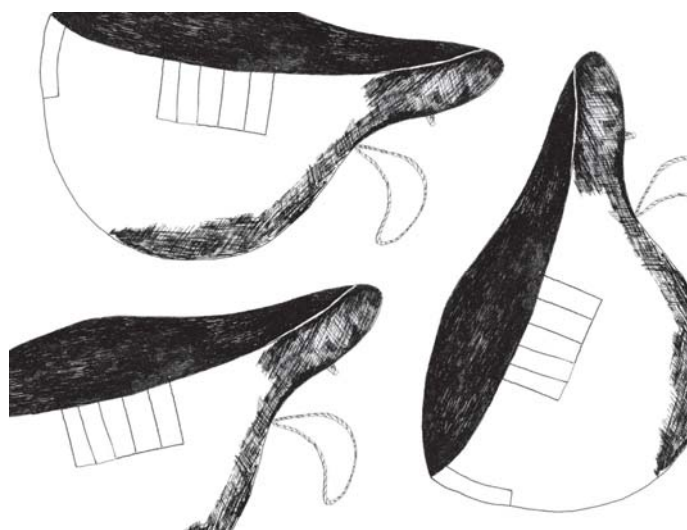
Bonecos de cabaça

Autoria: Anna Maria Ribeiro F. M. Costa
Técnica: tinta nanquim sobre papel vegetal
Ano: 1990



Aro emplumado

Autoria: Anna Maria Ribeiro F. M. Costa
Técnica: tinta nanquim sobre papel vegetal
Ano: 1993



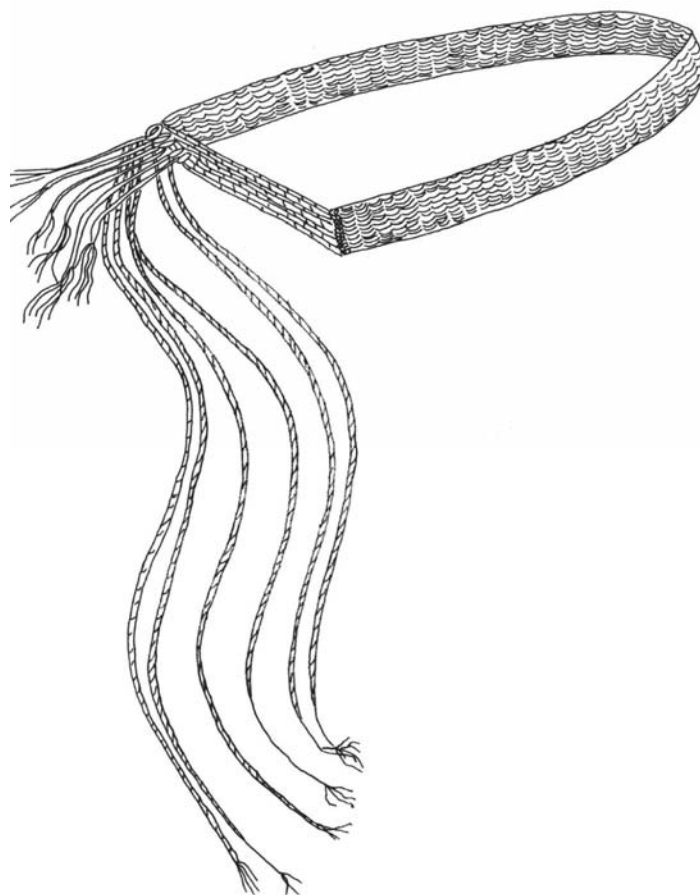
Cuias de cabaça

Autoria: Anna Maria Ribeiro F. M. Costa
Técnica: tinta nanquim sobre papel vegetal
Ano: 1990



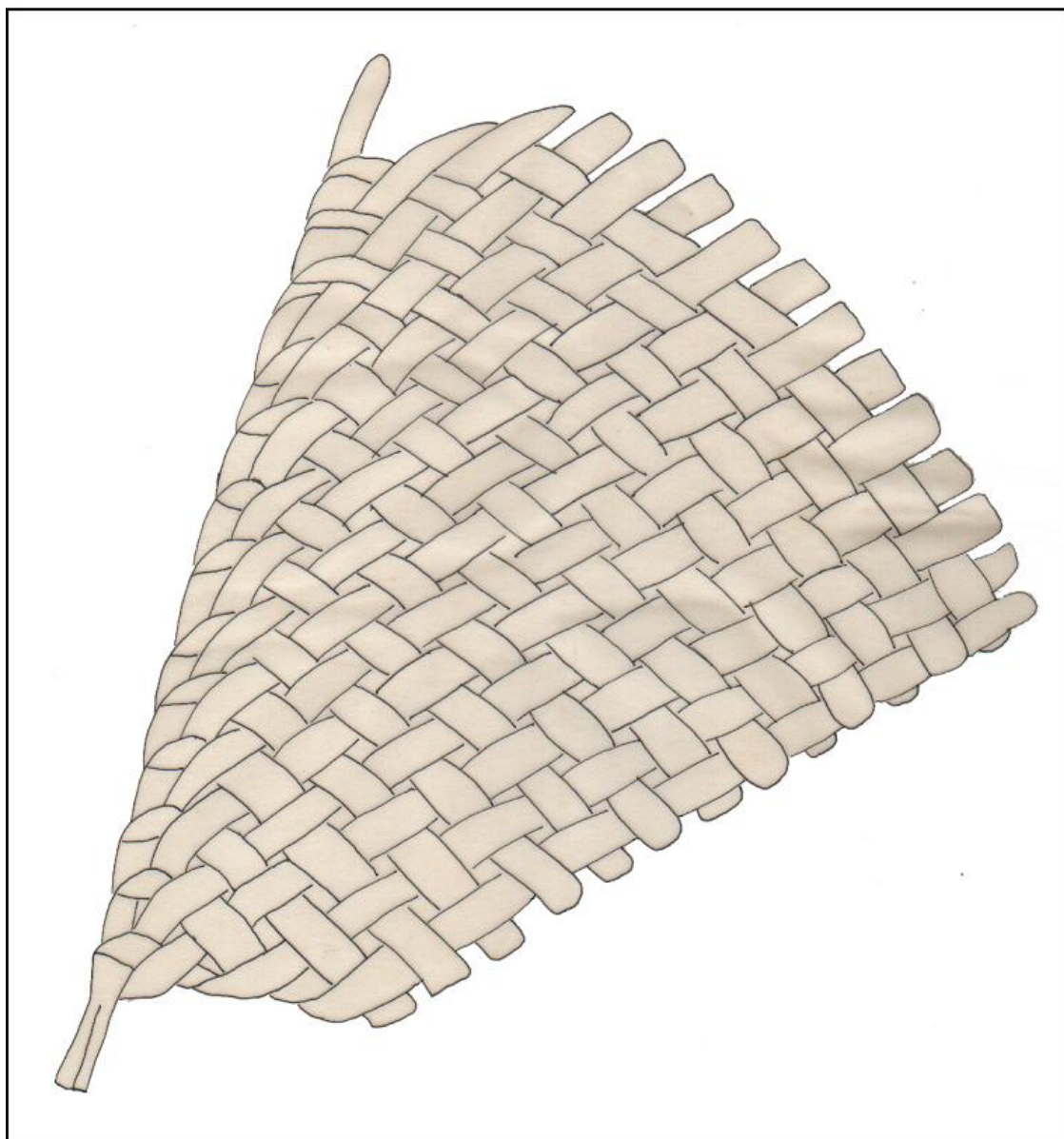
Tipóia trançada

Autoria: Anna Maria Ribeiro F. M. Costa
Técnica: tinta nanquim sobre papel vegetal
Ano: 1990



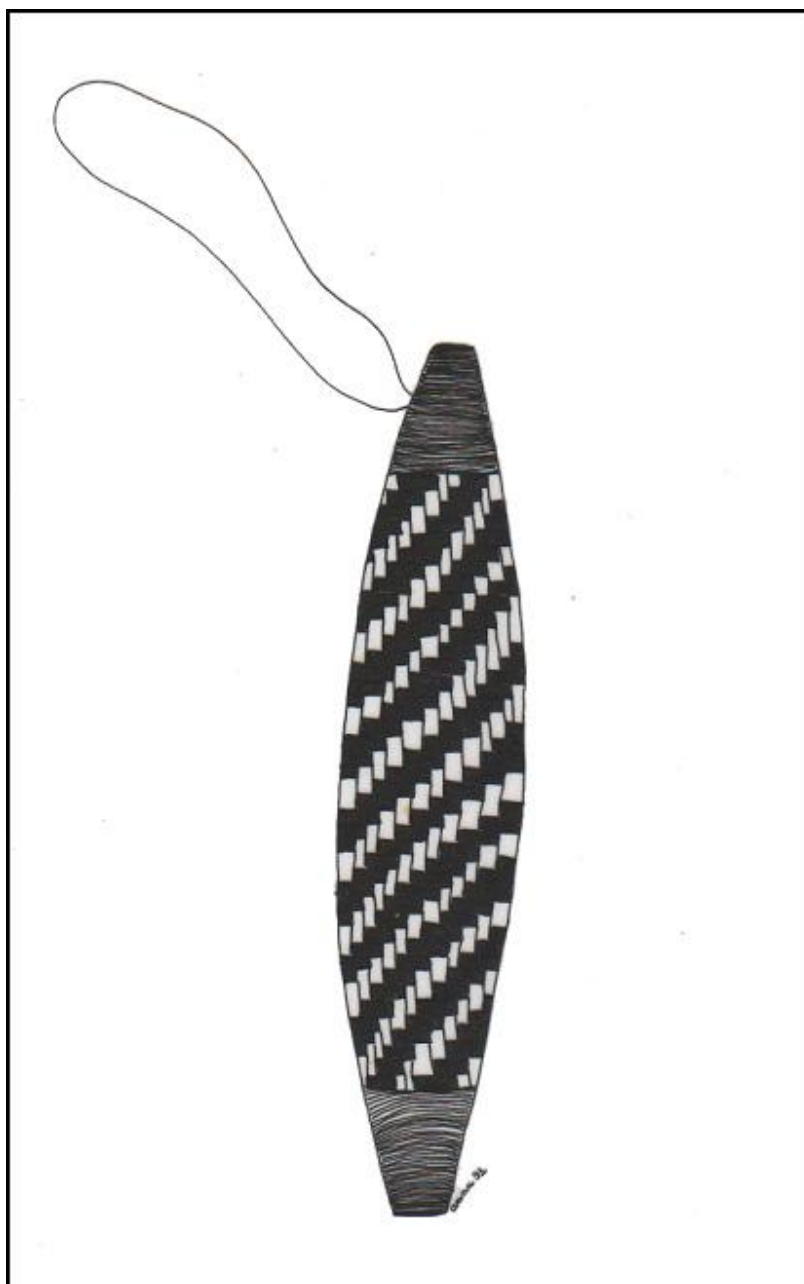
Braçadeira tecida

Autoria: Anna Maria Ribeiro F. M. Costa
Técnica: Nanquim sobre papel vegetal
Ano: 1990



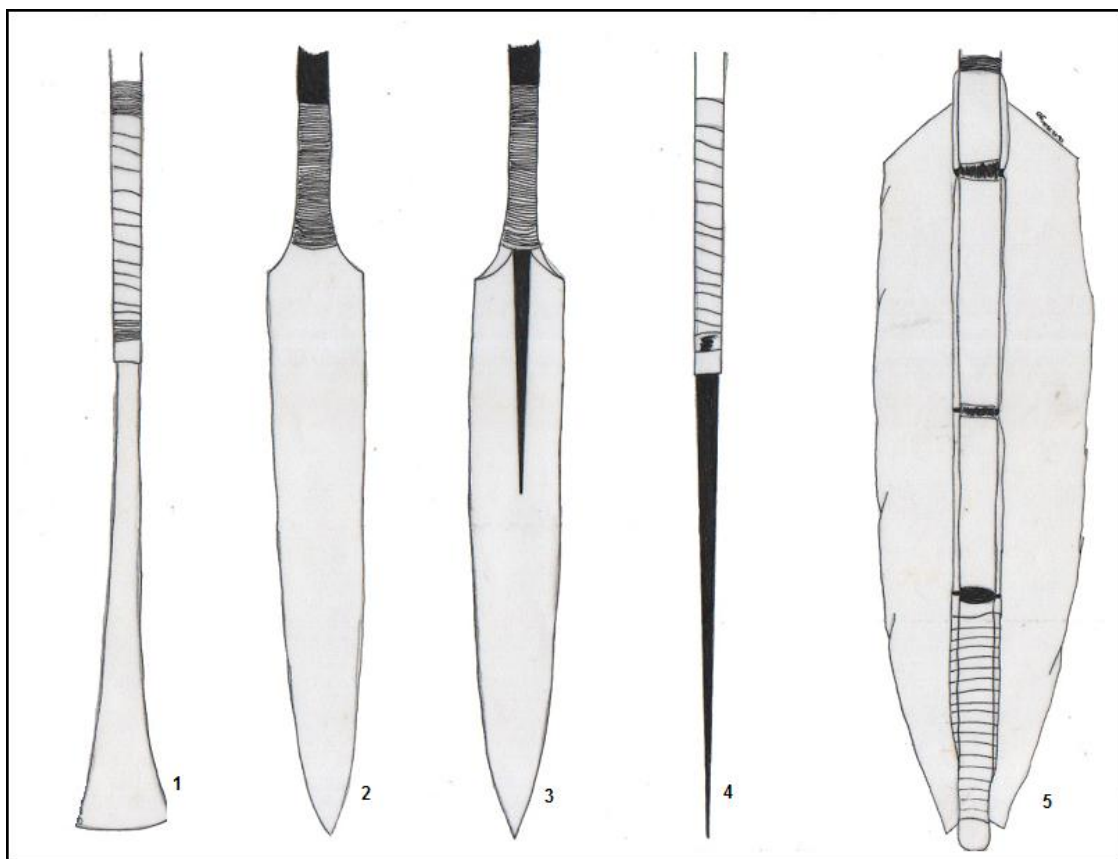
Abano trançado

Autoria: Anna Maria Ribeiro F. M. Costa
Técnica: tinta nanquim sobre papel vegetal
Ano: 1992



Amuleto fusiforme

Autoria: Anna Maria Ribeiro F. M. Costa
Técnica: tinta nanquim sobre papel vegetal
Ano: 1991



Flechas (proximidades distais)

1. Flecha rombuda; 2. Flecha lanceolada (frente); 3. Flecha lanceolada (verso); 4. Flecha espeque; 5. Flecha (proximidade distal)

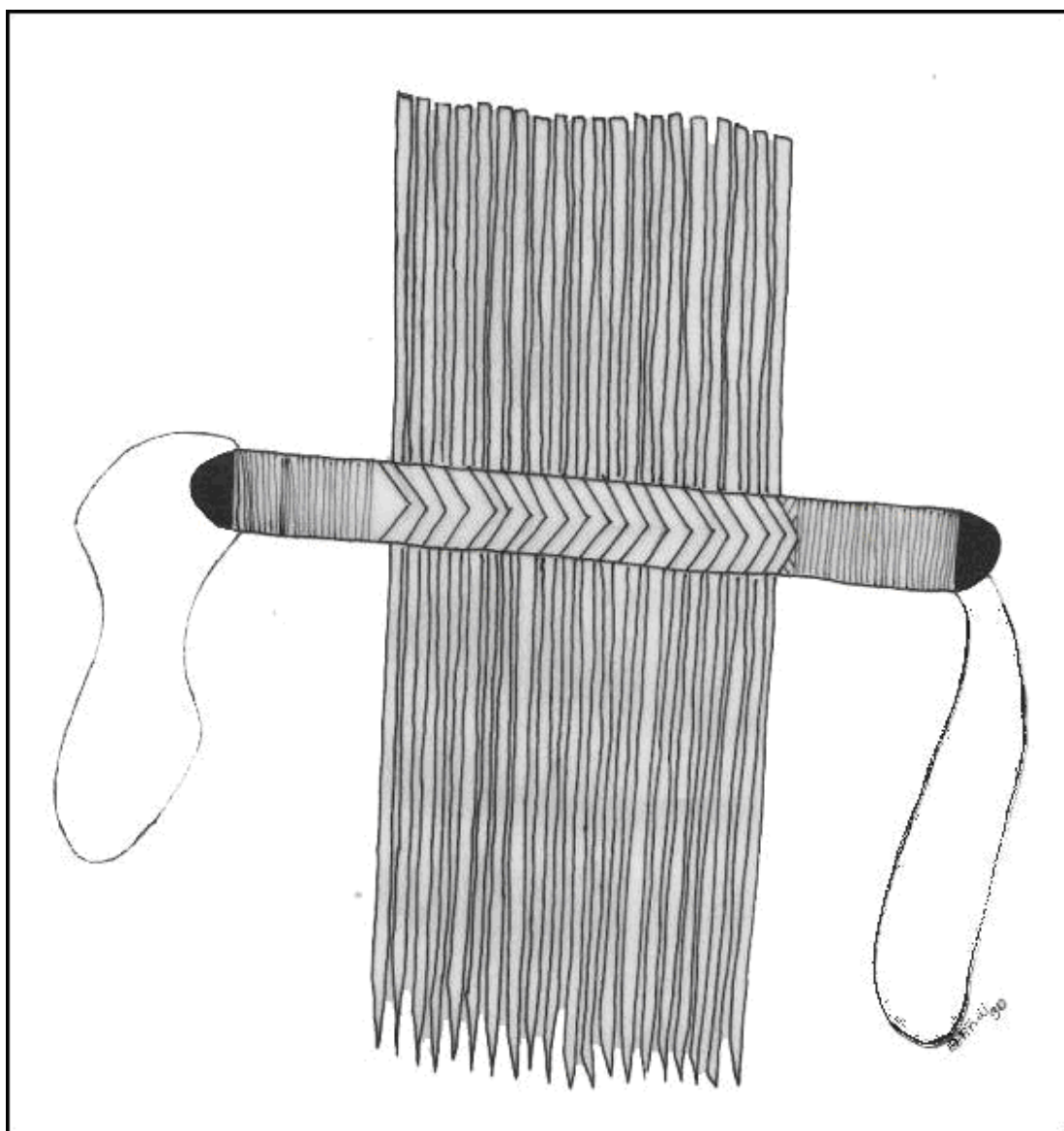
Autoria: Anna Maria Ribeiro F. M. Costa
Técnica: tinta nanquim sobre papel vegetal
Ano: 1990



Narigueiras emplumadas e recipiente de cabaça

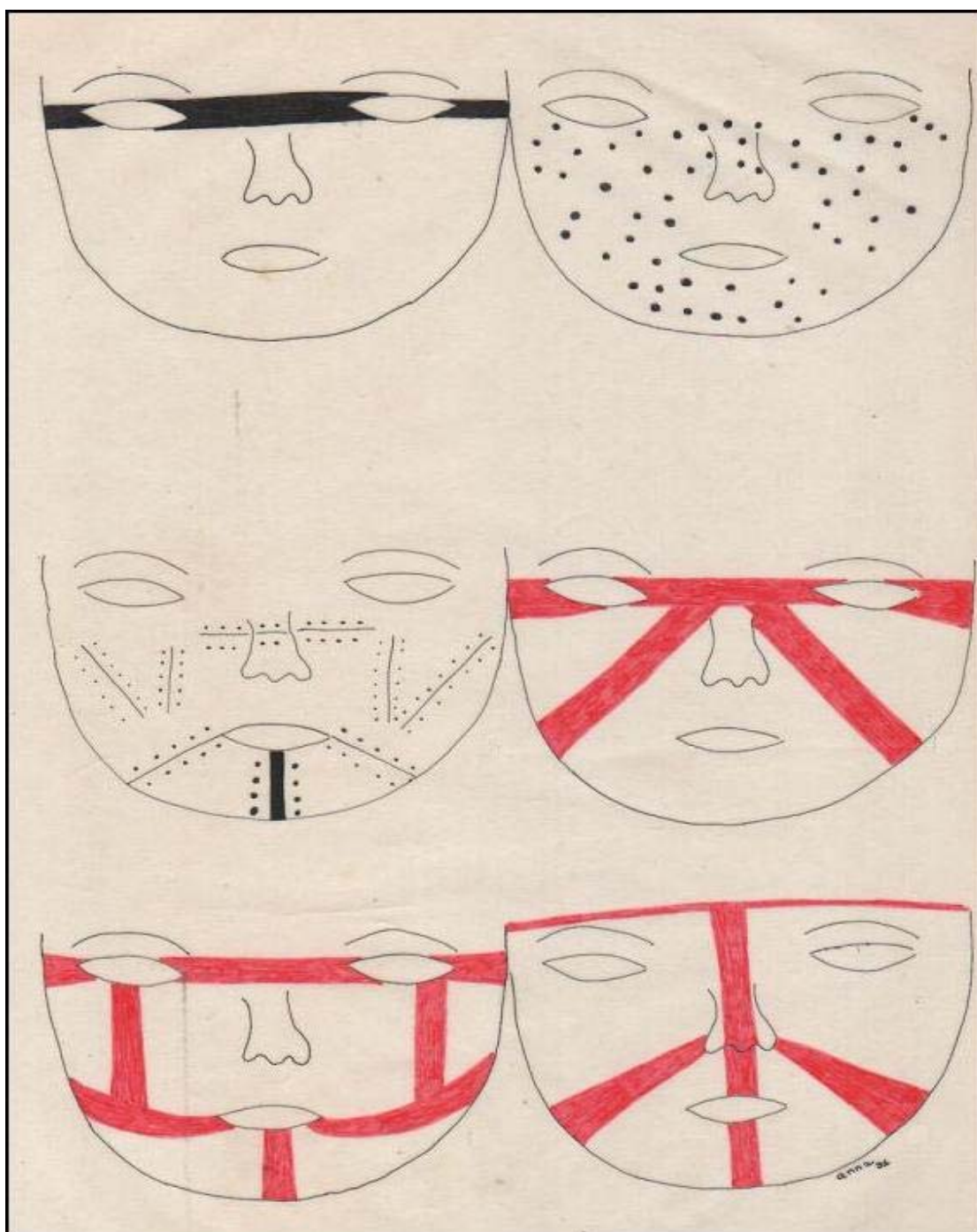
1. Narigueira emplumada incrustada em sabugo de milho para vedar recipiente de cabaça para fumo; 2. Narigueira emplumada.

Autoria: Anna Maria Ribeiro F. M. da Costa
Técnica: tinta nanquim sobre papel vegetal
Ano: 1995



Pente

Autoria: Anna Maria Ribeiro F. M. Costa
Técnica: tinta nanquim sobre papel vegetal
Ano: 1990



Pinturas faciais

Autoria: Anna Maria Ribeiro F. M. Costa
Técnica: tinta nanquim sobre papel vegetal
Ano: 1984