



NAMBIKWARA DO CERRADO ❖

o algodão e seus fios de saberes

Anna Maria Ribeiro F. M. Costa

NAMBIKWARA DO CERRADO

o algodão e seus fios de saberes

Anna Maria Ribeiro F. M. Costa

2022

NAMBIKWARA DO CERRADO: O ALGODÃO E SEUS FIOS DE SABERES

Autoria

Anna Maria Ribeiro F. M. Costa

Revisão editorial

Adriana Werneck Regina/OPAN
Beatriz Drague Ramos/OPAN

Revisão de texto

Giselle Marques

Capa

Desenho de Ruth Takiya e Eduardo Paiva

Design gráfico

Talita Aquino

Operação Amazônia Nativa (OPAN)

Coordenação Executiva

Ivar Luiz Vendruscolo Busatto
Gustavo Silveira

Coordenação do Programa de Direitos Indígenas, Política Indigenista e Informação à Sociedade

Andreia Fanzeres

Responsável do Setor Administrativo

Daniel Luid Campos

Projeto “Do Campo ao Corpo”

Coordenação

Adriana Werneck Regina/OPAN
Marcia Montanari/Neast/ISC/UFMT
Haya Del Bel/Neast/ISC/UFMT

Indigenista

Edemar Treuherz/OPAN

Comunicação

Beatriz Drague Ramos e Dafne Spolti/OPAN

Realização

Núcleo de Estudos em Ambiente, Saúde e Trabalho (Neast),
do Instituto de Saúde Coletiva (ISC), da Universidade Federal de
Mato Grosso (UFMT) e Operação Amazônia Nativa (OPAN)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD

C837n Costa, Anna Maria Ribeiro F. M.
Nambikwara do Cerrado: o algodão e seus fios de
saberes / Anna Maria Ribeiro F. M. Costa ; organizado
por Projeto do Campo ao Corpo. – Cuiabá, MT :
Operação Amazônia Nativa, 2022.

Inclui bibliografia e índice.

ISBN: 978-65-86767-08-7

1. Povos indígenas. 2. Povo Nambikwara. 3. Cerrado.
4. Algodão. I. Projeto do Campo ao Corpo. II. Título.

2022-1789

CDD 306.089

CDU 304.2

Elaborado por Vagner Rodolfo da Silva - CRB-8/9410

Índice para catálogo sistemático:

1. Povos indígenas 306.089

2. Povos indígenas 304.2

ÍNDICE

. Prefácio . 5

PARTE I

. O mundo Nambikwara manifesto no uso do algodão . 11

. Os Nambikwara . 19

. Cultura material e cultura imaterial . 31

. O profano e o sagrado nos fios de algodão . 43

. Nas tramas do algodão . 83

PARTE II

. Territorialidade imemorial Nambikwara . 89

. Sakaiyausu: o rio Juruena e sua desterritorialização . 101

. Bacia do Alto Juruena: Uãhru, um abrigadouro de espíritos . 137

. Convivências com o algodão . 175

. Referências bibliográficas . 183

PREFÁCIO

O plantio de algodão é uma tradição secular de inúmeros povos indígenas e os motivos que o justificam não se limitam à fabricação de artefatos usados no cotidiano ou nas celebrações coletivas.

Há diferentes significados e valores atribuídos ao algodão que para compreendê-los requer a travessia para outros universos culturais, nos possibilitando reconhecer como há múltiplas maneiras de com ele se relacionar, tão distintas daquelas que nos são familiares em nossas convenções sociais.

Anna Maria nos promove a oportunidade de conhecer como o algodão é percebido pelo povo Nambikwara, com quem construiu laços de amizade ao longo de sua trajetória profissional. Suas experiências acumuladas de convívios e estudos junto às famílias nas aldeias nutriu a composição dessa publicação que se confunde como uma viagem para outro jeito de pensar, sentir e agir no mundo.



Um mundo que é povoado por diversos espíritos como a mulher-pequi, a mulher-mangaba e outros com quem as pessoas estabelecem relações no cotidiano da vida comunitária, pois a diversidade de frutas coletadas na mata se realiza como manifestação deles. Nesse universo, onde tudo que há na vegetação tem um dono espiritual, nos é apresentada a mulher-fuso, responsável pelo algodão, cujo nome é inspirado no instrumento utilizado para fiá-lo e não nele propriamente, nos indicando uma percepção que valoriza a potência de fazer coisas que subsiste no algodão e mais do que isso, no espírito feminino que nele há, fonte do poder criativo.

Por meio de uma riqueza de informações etnográficas e de uma reflexão inspiradora sobre elas, Anna nos possibilita conhecer um artefato que para o povo Nambikwara é feito pelos seres sobrenaturais, trata-se de um colar confeccionado com o algodão que para além de ornamentar o espírito, tem a finalidade de tecer o seu vínculo com o corpo físico das pessoas. Essa peça é vital para os viventes na terra, ficar doente é apreendido como um comprometimento nessa junção entre o espírito e o corpo físico e uma das grandes capacidades atribuídas ao pajé, é atuar junto aos seres sobrenaturais na restauração desse colar.

Sua belíssima etnografia nos ensina sobre o valor do algodão na noção de saúde deste povo, na medida em que ele realiza o seu poder de criar vida, sendo o colar a expressão disso.

Estende-se ainda a importância da beleza e da alegria, porque elas são condições salutares para os espíritos dos humanos e para os seres sobrenaturais que delas se alimentam, o que também se revela como um conhecimento precioso desta viagem ao universo cultural do povo Nambikwara promovida por Anna Maria.

Além de explicitar a importância do algodão na fusão de fios que agregam os humanos aos seres sobrenaturais fundando a vida, a autora proporciona o reconhecimento de outra forma de conceber o território, já que esses espíritos também nele habitam discorrendo, paralelamente, sobre o significado das montanhas como sendo as suas casas.

Para mais de elas serem moradias da mulher-pequi, mulher-mangaba, mulher-fuso etc, esse lugar sagrado também abriga os mortos, tornando os ancestrais do povo Nambikwara outros habitantes do território. Às montanhas, imprime-se um valor acentuado por se constituírem como local de comunhão entre os vivos, os ancestrais e os seres sobrenaturais e para onde, inclusive, os pajés se dirigem para adquirirem seus poderes de cura.

Igualmente, ao algodão atribui-se um valor precioso, uma vez que ele é guardado nas montanhas, sob os cuidados de todos esses espíritos. A relação dos humanos com o algodão continua quando morrem, circunscrevendo-o como uma referência comum entre os vivos e os mortos. Ao tempo em que o algodão sinaliza que a

vida continua post mortem, ele afunda, e ainda tece uma conexão entre humanos, ancestrais e outros diferentes espíritos.

Neste encantador estudo de Anna Maria, aprendemos que, na maneira de as pessoas Nambikwara perceberem o algodão cultivado nas roças e/ou nos quintais das casas, inscreve-se essa perspectiva do algodão invisível como fonte de vida e cura.

Aprendemos também sobre como o algodão é expressão de um vínculo umbilical dos Nambikwara com o seu território imemorial, porque é nele que estão situadas essas montanhas onde o algodão é guardado e cuidado, assim como elas são moradias de seus ancestrais.

E, de modo entrelaçado à etnografia dos contextos sociais vinculados ao algodão, Anna Maria desenvolve uma etno-história da ocupação territorial do povo Nambikwara. É uma aula incrível sobre os diversos subgrupos existentes, e uma riqueza de informações sobre a distribuição geográfica deles, abrangendo regiões de floresta e Cerrado, hoje reconhecidas como partes dos estados de Mato Grosso e Rondônia, que antes não existiam!

Além de essa publicação desdobrar-se como um registro sistematizado dos lugares ocupados, imemorialmente, pelo povo Nambikwara, a sua importância é enriquecida e particularizada quando Anna Maria o entremeia com uma cartografia dessas referidas montanhas, que sob os nossos termos podem ser reconhecidas como locais sagrados.

Ao detalhar sobre o histórico das frentes de expansão do extrativismo e do agronegócio nessas localidades, Anna Maria explicita como ocorreu uma dominação colonizadora, fundada na desterritorialização do povo Nambikwara, sob uma violenta condição de desrespeito e desvalorização do vínculo umbilical desse povo com o lugar por ele frequentado, sob seus específicos modos de pensar, sentir e agir no mundo.

Hoje, várias montanhas estão fora das terras indígenas demarcadas, situando-se nas fazendas em que o agronegócio se desenvolveu. Para o povo Nambikwara, esses imóveis rurais são compreendidos como um território invadido, porque o sentimento de pertencimento dele a esses lugares é reatualizado, e as montanhas são expressões materializadas desse vínculo imemorial. A ligação do povo Nambikwara com o seu território ocupado ancestralmente nunca foi rompida.

Convidamos o leitor para essa incrível viagem ao universo cultural do povo Nambikwara e para ser partilhado o reconhecimento desses fios de saberes clarificados por Anna Maria nesta publicação.

Adriana Werneck Regina



Pajé Nambikwara

Autoria: Ruth Takiya e Eduardo Paiva, 2022

Técnica: Lápis de cor com caneta hidrográfica

PARTE I

O MUNDO NAMBIKWARA

MANIFESTO NO USO DO ALGODÃO

Este estudo apresenta um diagnóstico com vistas ao reconhecimento e valorização das especificidades do cultivo e uso do algodão pela etnia Nambikwara, práticas estas que se colocam em oposição ao modelo de desenvolvimento praticado nas áreas de entorno das Terras Indígenas Nambikwara e Tirecantiga, localizadas na bacia do rio Juruena, em Mato Grosso. Mais especificamente, procura abordar pelos caminhos das narrativas míticas, das práticas culturais e discursivas, vinculadas aos grupos Halotesu, Sawentesu, Kithãulhu, Wakalitesu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu, estes três últimos também conhecidos como Manduca, todos da etnia Nambikwara, habitantes das respectivas Terras Indígenas.

As práticas milenares destinadas ao emprego de plantas úteis e comestíveis, com destaque ao algodão, estão inseridas na visão cosmológica dos grupos Nambikwara da bacia do Juruena, advinda da temporalidade mítica ou, nos dizeres dos Nambikwara, do kaninaitã, isto é, do “tempo de antigamente”. O que se quer é trazer à cena as maneiras de ser e de se relacionar com o mundo material e imaterial, manifestas no uso do algodão, com vistas à produção de braçadeiras, jarreteiras, tornozeleiras, aro que cinge a cabeça, tipoia para carregar criança, colar do pajé, dentre outros artefatos que empregam o fio de algodão para unir diferentes matérias-primas que fazem partes deles.

Vivências e relatos experimentados pelos Nambikwara imputam grande importância a este estudo. Uma oportunidade ímpar de se conhecer as maneiras, estratégias, articulações e afetividades que os Nambikwara adotam em suas formas de viver, a descortinarem indícios que revelam sua existência, sua cosmovisão. A natureza da memória, coletiva ou individual, permite que os Nambikwara reconstruam vivências profanas e sagradas na relação com o algodão, atuando como os próprios condutores de suas vidas.

Mulheres-espíritos, seres sobrenaturais da natureza, são donas dos vegetais. São a imagem do alimento vegetal; a matéria-prima oriunda dos vegetais, já que seus nomes ligam-se a eles: Mulher Pequi, Mulher Mangaba, Mulher Jabuticaba do Campo, Mulher Pitomba, Mulher Caju do Campo, Mulher Fuso. No cotidiano da vida Nambikwara, como no plano espiritual, mulheres representam o vegetal. Elas simbolizam a estiagem, a dispersão, o campo aberto, quando a coleta de diversos produtos sobressai às demais atividades de subsistência.

Cabe aos Nambikwara a responsabilidade de agradecer mulheres-espíritos. Em referência ao algodão, devem estar atentos à manutenção do estado de alegria da Mulher Fuso. São cômicos de que o vegetal não tem somente o fito de produzir artefatos em favor de práticas voltadas ao embelezamento e conforto da vida na aldeia. Antes de tudo, a existência do algodão só é possível graças à Mulher Fuso, espírito da natureza mantenedor do vegetal. A Mulher Fuso, protetora ou dona do algodão, como preferem dizer alguns Nambikwara, alegra-se em se ver nos artefatos que deles fazem uso.

O algodão também é empregado para a nomeação de pessoas, como é o caso do pajé Lourenço Kithãulhu, chamado de *Yalawaialosú*, Homem Algodão, em alusão ao uso constante de braçadeiras e jarreteiras. Chamar-se Algodão consiste em um ato de reverência à Mulher Fuso. O índio Nambikwara 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”. (COSTA, 2009b, p. 39)

Pés de algodão podem ser cultivados na roça, como observado por Lévi-Strauss na ocasião de sua expedição ao território Nambikwara em fins da década de 1930. Mas, comumente, são encontrados ao redor das casas, junto a outras plantas utilitárias e comestíveis: fumo, urucum, abóbora, cabaça e árvores frutíferas de espécies introduzidas após o contato com os não indígenas. Ao cultivo, misturam-se cascas de tubérculos, restos de cestos-cargueiros e lenha para aquecimento.

Como verificou Ramos (1951, p. 194): “[...] 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 amontoado”.

Fios de algodão são elementos que possibilitam a confecção de peças tecidas: tipoias para carregar criança, aro que cinge a cabeça, colar do pajé, braçadeiras, jarreteiras e tornozeleiras com barbantes que permitem a regulação para ser adaptado ao braço e às pernas para o decoro e enrijecimento dos músculos. Esses artefatos são muito frequentes nos rituais de iniciação à puberdade feminina, quando a menina-moça, *wâintakalasu*, apresenta sinais da menarca, anunciados pelo sangue catamenial.

Objetos têxteis não são quantitativamente representativos no âmbito da cultura material Nambikwara. Contudo, seu emprego se expressa em um considerável número de artefatos que fazem uso do fio de algodão ou tucum que recebem, quase sempre, aplicação de tintura de urucum em toda sua extensão. Ou como fio de amarração que une diferentes matérias-primas ou como alça presa às cuias de cabaça, ou na constituição de todo artefato, como é o caso das braçadeiras, jarreteiras, tornozeleiras e tipoias de carregar crianças, aro que cinge a cabeça e colar do pajé e, na dimensão espiritual, o colar das almas. Nessas circunstâncias, pode-se afirmar que, no cômputo, o algodão tem expressiva presença na constituição do artefato como um todo ou em parte de um todo.

Corpo e artefato se unem numa operação mútua para imprimir formas que impingem a noção de pessoa. É também pela via “dos artefatos que as pessoas

agem, se relacionam, se produzem e existem no mundo.” (LAGROU, 2009, p. 13). É como se o artefato estivesse à espera de mãos e corpos para doar-lhes vida, imprimir-lhes sentidos. Decorar o corpo com artefatos e materiais tintórios, provenientes do jenipapo e do urucum, confere dignidade e identidade grupal às pessoas. Esse encontro reflete os papéis do corpo e dos objetos que se reproduzem em distintos espaços dos processos de produção de diversas maneiras de autoconsciência individual e coletiva. Mostra também como são distintas as possibilidades de conceber as formas da relação entre seres humanos e coisas.

Assim, a condição da relação sujeito e objeto confere a este uma alma, um dono sobrenatural, distante do entendimento de que os objetos são tão somente vinculados a propósitos e necessidades, vendo-os de modo isolado e restritos à condição de bens utilitários e/ ou ornamentais.

A análise do recorte temático aqui exposto é alicerçada nos estudos do pensamento decolonial, especialmente para entender o contato dos grupos Nambikwara das Terras Indígenas Nambikwara e Tirecatinga com os não indígenas. Esses estudos contribuem para tecer críticas a uma suposta universalidade imputada ao conhecimento e ao predomínio de culturas ocidentais. As leituras teóricas vêm à tona no intuito de assumir uma postura que se diferencie da visão da colonialidade do poder imposta também aos povos indígenas.

Percurso teórico que legitima modos de pensar, de sentir e querer latino-americanos e que vêm conquistando lugares merecidos. Ainda que necessitem ser consolidados no país, precisam romper a dependência e a subalternidade perante outros sistemas econômicos e culturais considerados mais poderosos e, assim, atinjam com autodeterminação o legítimo desenvolvimento que vai além da modernização ilegítima em que se acha submetida a América Latina. Neste pensar decolonial, não se pode ignorar as dinâmicas do poder contidas nas relações que se estabelecem entre indígenas e não indígenas. Deve-se voltar à legitimação de uma sociedade determinada a romper com as amarras que existem desde a colonização, envolta em uma roupagem contemporânea. É justamente essa atenção à “colonialidade do poder” (QUIJANO, 2005) que permite conhecer os povos do Sul e, com ela, as epistemologias, no caso deste estudo, os saberes Nambikwara.

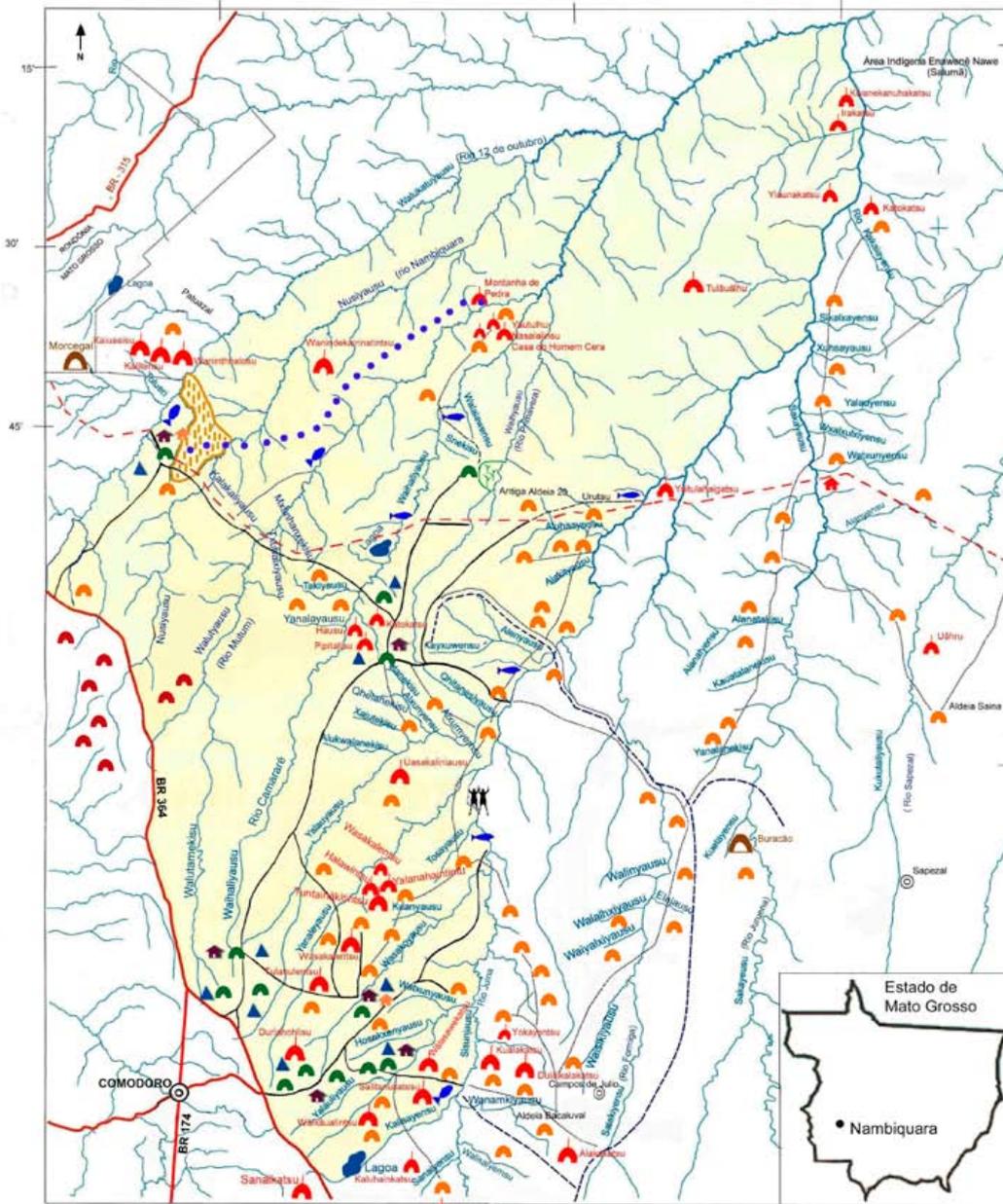
Com esse olhar teórico, diversas questões são investigadas, tais como os contextos sagrados e profanos oriundos do surgimento da agricultura; conceitos, valores e comportamentos ordenados e percebidos nas maneiras de fazer, sentir e pensar que envolvem as plantas comestíveis e utilitárias, especialmente o algodão; saberes sobre o cultivo do algodão, colhidos nos relatos orais; elementos preponderantes na escolha do local propício ao plantio do algodão; natureza ritual, religiosa e profana, determinadoras do cultivo e uso do algodão; produção de artefatos advinda do algodão e a divisão de técnicas de corpo entre os sexos e de sua variação com a idade. Espaço e tempo sociais na construção do simbolismo corporal como linguagem basilar da organização da sociedade, em articulação com outras perspectivas. Nos termos de Mauss (2003), o corpo físico não é a totalidade do corpo; nem o corpo a totalidade da pessoa, pois se define em uma pluralidade

de níveis. O corpo tanto é a ferramenta original com que os humanos moldam o seu mundo, como é a sustância original a partir da qual o mundo humano é moldado.

A trajetória discursiva se apropria de conceitos, contextos teóricos e dados etnográficos, num diálogo interdisciplinar, a desenhar um conjunto de caracteres próprios e exclusivos de pessoas Nambikwara. A presente proposta segue por caminhos histórico-antropológicos decoloniais como uma possível abordagem teórico-metodológica, que argumenta uma percepção e adoção de vivências socioculturais e cosmológicas adotadas pelos indígenas, divergentes aos pilares da civilização ocidental.

Mudanças ocorridas na sociedade Nambikwara, principalmente em consequência do contato com a sociedade não indígena, permitem “dar um sentido ao novo, ao inesperado, à mudança, e de domesticá-los impondo-lhes um aspecto conhecido e tranquilizador.” (BALANDIER, 1997, p. 39). A substituição paulatina do fio de algodão nativo pelo algodão industrializado, este também denominado pelos indígenas de *kunsu*, igualmente ao nativo, não rompe com o conhecimento da técnica de tecelagem, dos objetos empregados – tear vertical, seus componentes e acessórios.

No decurso de substituição do fio nativo para o industrializado, os Nambikwara reproduzem o padrão de elaboração dos aros que cingem cabeças, tipoias para carregar crianças, braçadeiras, jarreteiras e tornozeleiras, como demonstraram os relatos dos indígenas. A manutenção de valores e práticas culturais atribuídas ao fabrico de artefatos postula uma permanência e, nos dizeres de Balandier (1997, p. 39), “exprime uma ordem que nasce da desordem.”



Terras Indígenas Nambikwara

Fonte: IBGE (1995), FUNAI (1991), Costa (2009) e informações de José Eduardo F. M. Costa (Cuiabá, 2008)

Escala: 1:2.000.000

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 Maimandê
- Escola Indígena
- Posto Telefônico Jurueña
- Posto FUNAI
- Caixa d'água da FUNASA
- Porto/Pesca/Vigilância
- Montanha Sagrada
- Casal Sobrenatural

OS NAMBIKWARA

O povo Nambikwara é formado por vários grupos. Encontra-se entre as cabeceiras dos rios Juruena, Roosevelt e Guaporé, no Noroeste de Mato Grosso e no Sul de Rondônia, na Amazônia Legal, em três áreas culturais constituintes de uma unidade étnica: Serra do Norte, Vale do Guaporé e Chapada dos Parecis (PRICE, 1972). Este território é circundado ao nordeste dessa região, pelos Rikbaktsa, Enawene Nawe, Myky, dentre outros; ao sudeste pelos Halíti, mais conhecidos por Paresi; ao sudoeste pelos Chiquitano; ao norte, pelos Pãzérey, ou Cinta Larga, e à noroeste pelos Aikanã e Guarasugwê.

No Vale do Guaporé, localizados nas Terras Indígenas Vale do Guaporé, Pequizal e Taihantesu, habitam os grupos Aykatesu, Wanailisu, Waikitesu, Nantesu, Kwahlxinsatesu, Yxotüsxu, Elahitxansu, Alantesu, Alakutesu, Wasusu, Nxãnkotesu, Hiatasu, dentre outros. Mais ao sul, nas Terras Indígenas Sararé e Paukalirahjausu, separados dos demais por fazendas agropastoris, próximos a Vila Bela da Santíssima Trindade, estão os Galitsu, Haluhwaisu, Waihlatisu e Sayulikisu. Entre os rios Cabixi e Piolho, localizados ao norte das Terras Indígenas Vale do Guaporé e Lagoa dos Brincos, encontram-se os grupos Mamaindê (Wãintesu) e Negarotê (Nekatottisu) (PRICE, 1972).

Os Nambikwara da Serra do Norte, compreendidos em sua maioria pelos grupos Lakondê, Sabanê, Tawentê, Txãutesu, Tawxantesu, Yalakunté, Yalakaloré e os Latundê, antes do contato com os não indígenas, habitavam as adjacências das nascentes do rio Roosevelt. As aldeias dos Yalakunté, também conhecidos por Lacondê, localizavam-se nas imediações do rio Tenente Marques, que abrigam também um grupo de indígenas isolados denominado Yalakalorê. 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. Hoje, os representantes desses grupos concentram-se 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 do Aripuanã, no estado de Rondônia. No vale do rio Doze de Outubro, em Mato Grosso, vivem os grupos Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu, conhecidos como Manduca, também considerados como pertencentes à área da Serra do Norte, porém mais ao Sudeste dessa região (PRICE, 1972; COSTA, 2009b).

No Juruena e seus tributários, moram os grupos conhecidos como os da Chapada dos Parecis, ou do Cerrado. Estão distribuídos em duas Terras Indígenas não contíguas: Nambikwara, onde habita cerca de 580 indígenas, e Tirecatinga, com uma população aproximada de 300 indígenas, uma fração do antigo território do grupo Kithãulhu, Wakalitesu, Sawentesu, Halotesu e Manduca. No rio Juína, estão localizados os grupos Halotesu e nas matas ao Oeste de suas nascentes, os Sawentesu; nos vales dos rios Doze de Outubro e Camararé, estão os grupos

Manduca e Kithãulhu. (PRICE, 1972; COSTA, 2009b). No interflúvio dos rios Buriti e Papagaio que conformam a Terra Indígena Tirecatinga, abriga a maior parte do grupo Wakalitesu e, também, famílias das etnias Terena, Rikbaktsa e Paresi, com as quais mantem relações de parentesco.

Atualmente, os grupos da etnia Nambikwara ocupam onze Terras Indígenas: Lagoa dos Brincos, Pequizal, Pyreneus de Souza, Sararé, Taihantesu, Tubarão-Latundê¹, Vale do Guaporé, Parque Indígena do Aripuanã², Paukalirajausu, Nambikwara, Tirecatinga. A Terra Indígena Paukalirajausu se encontra identificada e delimitada, porém à espera de procedimentos demarcatórios. O reconhecimento do território de ocupação tradicional do grupo Aykatesu possui apenas um estudo preliminar; a área denominada Morcegal, é reivindicada pelos grupos Lakondê, Sabanê, Tawentê, Txãutesu, Tawxantesu e Yalakunté e encontra sem qualquer providência por parte do órgão oficial de assistência aos povos indígenas.

Os sujeitos históricos de interesse deste estudo são os Kithãulhu (povo do marmelo), Sawentesu (povo da mata), Halotesu (povo do campo), Wakalitesu (povo do jacaré) e Manduca (povo do veneno), todos vivendo na bacia do rio Juruena, mantendo um fluxo contínuo e pendular, mesmo habitando em

1 Na Terra Indígena Tubarão-Latundê, em maior número, habitam os Aikanã e Kwazá.

2 Em 2002, uma parcela dos grupos da Terra Indígena Pyreneus de Souza retornou ao antigo território, região ao Sul da Terra Indígena Parque do Aripuanã, também de ocupação tradicional Cinta Larga (COSTA, 2014).

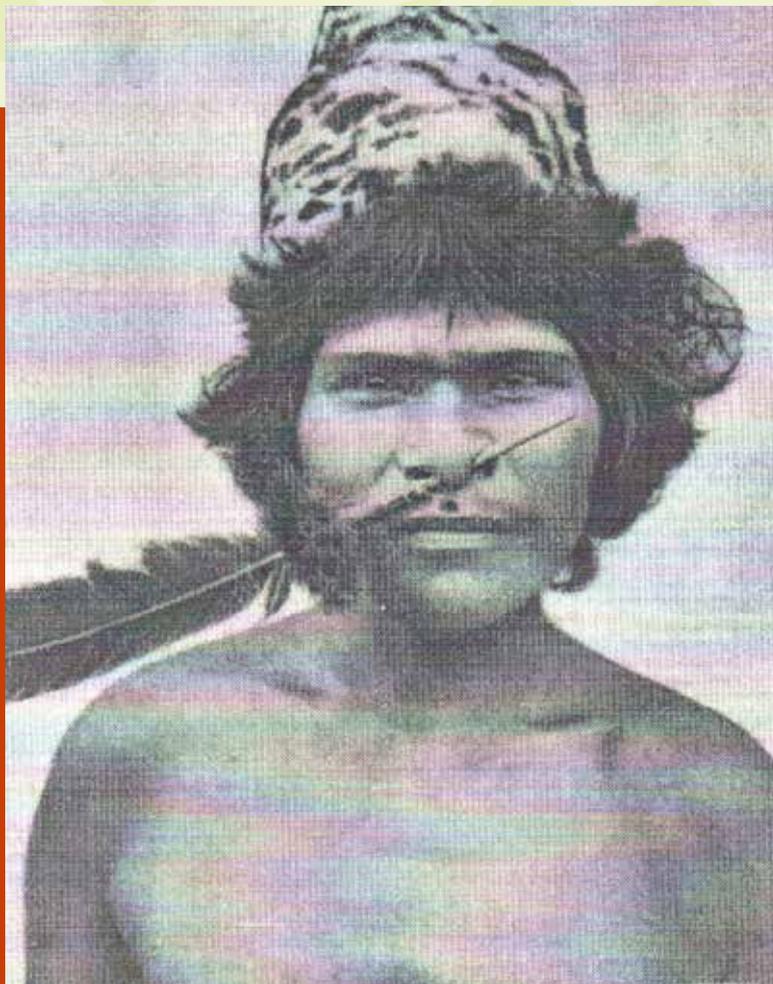
territórios distintos. Ocupantes de diferentes territorialidades, os grupos Nambikwara partilham de uma mesma filiação linguística – família Nambikwara – uma língua isolada, muito diferente das mais de 40 línguas indígenas faladas em Mato Grosso. Distinguem-se entre si por determinados aspectos dialetais de sua língua, organização espacial, cultura material e sistema de crenças. Partindo de uma análise glotocronológica das línguas, classificadas como Nambikwara, estudos de Desidério Aytai (1972) indicaram que um grupo ancestral comum (proto-Nambikwara) ocupava uma área localizada no divisor das águas do alto curso dos rios Guaporé e Juruena e que em decorrência de uma grave crise, há aproximadamente 4.000 anos, se dividiu em cinco grupos: os Mamaindê, Sararé (Katitaulhu), Taitê, Tagnani (Tawentê), Kôkôzú (Wakalitesu).

Os modos de viver dos grupos Nambikwara agregam elementos culturais comuns, embora cada um se distinga entre si por características e unidades autônomas em seus aspectos cultural, social, religioso, mítico, político e econômico. São hábeis em perceber diferenças de hábitos entre os grupos que permitem uma identificação de pertencimento da pessoa. Pelo modo de falar, podem, também, especificar a procedência dos grupos. Em relação aos hábitos alimentares, a mandioca consiste na base alimentar dos grupos da bacia do rio Juruena, na Chapada dos Parecis; o milho, do Vale do Guaporé. Em se tratando de composições musicais, por exemplo, conseguem identificar variações estilísticas no gênero canção, nomeando a procedência do grupo. Outro testemunho da diferenciação de seus hábitos encontra-se presente em vários itens da cultura material e seus respectivos usos. Não escapam aos olhos

cuidadosos dos indígenas a altura em que o par de braçadeira tecida com fios de algodão é fixado nos braços: se próximo às axilas, é um indivíduo Niyahlosu (Chapada dos Parecis); se mais ao meio do braço, na altura do bíceps, refere-se a um Kithãulhu (Chapada dos Parecis); se a matéria-prima é de fibra de babaçu, trata-se de um Wanailisu (Vale do Guaporé), pois não faz uso da técnica da tecelagem. Pequenas diferenças no arco, especialmente no comprimento e na amarração, podem identificar qual grupo o confeccionou.

É inquestionável o número expressivo de variações de traços culturais existentes entre seus grupos. Contudo, é compreendido que todas são constituintes do ser Nambikwara. Nos dizeres de um antigo líder, Júlio Katukolosu, do grupo Wakalitesu (Chapada dos Parecis), todos os grupos pertencem à etnia Nambikwara, porque falam a mesma língua e saíram da mesma Montanha Sagrada. Lourenço Kithãulhu acrescentou que os adornos masculinos, labrete de vareta de bambu³, usada no orifício do lábio superior, e narigueira emplumada, fixada no do septo nasal, são costumes que identificam os grupos como pertencentes ao povo Nambikwara. (PRICE, 1976, p. 58)

3 Em *Dragões, borboletas e Brasis*, crônica publicada na Folha de S. Paulo, Nicolau Sevckenko analisou dois livros: *O olhar europeu – o negro na iconografia brasileira do século XIX*, de Boris Kossoy e Maria Luiza Ticci Carneiro (1994), e *Saudades do Brasil*, de Claude Lévi-Strauss (1994). Sevckenko, sobre a imagem da capa de *Saudades do Brasil*, descreveu um “jovem nambiquara, sorrindo das atenções do fotógrafo, na sóbria elegância da pena que lhe atravessa o septo nasal, brincos de madrepérola e o labrete de vareta de bambu que lhe sobe acima da cabeça, como um chifre longo e fino. Tal como um sublime unicórnio em seu jardim.” In: *Folha de S. Paulo*, 01 maio 1995. (Caderno Especial) Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/5/01/caderno_especial/10.html. Acesso em: 19.10.2021.



Narigueira emplumada

Fonte: Roquette-Pinto (1919)

Contudo, existem diferenças no tamanho do orifício do septo nasal onde é introduzida a narigueira emplumada, motivo de zombaria para aqueles que, diferentemente, fazem uma pequena abertura artificial para fixação do artefato. 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, encaستoada 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, 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, 1957, p. 89)

Antes das invasões ininterruptas de não indígenas na região Nambikwara e em seus entornos, iniciada em princípios do século XX, os casamentos entre os grupos eram raros. Com a depopulação causada pela violência do contato, grupos passaram a se unir por laços de casamento. Indígenas nascidos de cônjuges oriundos de diferentes grupos identificam-se pela sua origem paterna ou materna. Nos dias de hoje, um número expressivo de indígenas possui Registro Geral, Cadastro de Pessoa Física (CPF), Título de Eleitor e cartão bancário. Muitas vezes, as nomações impressas nesses documentos, inclusa a Certidão de Nascimento, apresentam, após o prenome, tanto o grupo materno como paterno, como sobrenomes, de conformidade ao costume dos não indígenas.

Os Nambikwara expressam seus modos de viver, sentir e pensar em diversos espaços de seus territórios. Estes, relacionados aos locais míticos, cemitérios e aldeias antigas, a Casa das Almas e morada dos espíritos mantenedores da natureza. Os critérios adotados para a distribuição e ocupação dos indígenas em seus territórios encontram-se em suas memórias, resguardadas principalmente pelos mais velhos, vindas do “tempo de antigamente”. Remonta ao tempo longínquo a ação de uma andorinha da mata, um espírito da natureza, que empunhou uma espada de madeira, tomou distância e voou em grande velocidade para perfurar uma montanha de pedra de onde bichos haviam escutado vozes até então desconhecidas. Partida em duas, da montanha, saíram gentes. A andorinha da mata indicou a cada casal um lugar para o qual deveria constituir sua territorialidade. (PEREIRA, 1983; COSTA, 2009b)

O modelo de organização socioterritorial imposto aos Nambikwara foi instituído durante as gestões do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), criado em 1910, e da Fundação Nacional do Índio (Funai), em 1967. Instituições criadas com o objetivo de prestar assistência à população indígena no Brasil, promoveram a busca, localização e transferência compulsória de indígenas para locais previamente escolhidos, com vistas a tornar mais eficaz sua política assistencial e liberar seus territórios ao mercado imobiliário. Mais recentemente, de acordo com relatos indígenas, a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) demonstrou impedimento à instalação de caixas-d'água em aldeias distantes das vias terrestres de acesso, com o intuito de facilitar o atendimento assistencial.

A alteração da ordem organizacional imposta por essas medidas governamentais vem contribuindo de modo sistemático nos modos de viver dos indígenas. Contudo, percebe-se por parte dos indígenas um retorno à determinação da andorinha da mata. Grupos deixam aldeias grandes instituídas para facilitar a implantação de políticas públicas ocidentalizantes para formar aldeias menores nas regiões de origem dos grupos. Nas matas ciliares próximas, roças são abertas com a participação dos homens adultos, em trabalho coletivo, quando ocorre o ritual da flauta sagrada em homenagem a um menino que se transformou em plantas comestíveis e utilitárias para a saúde e alegria de seu povo que desconhecia as práticas agrícolas. Busatto (2003, p. 42), que desenvolveu estudos junto os grupos Nambikwara da Terra Indígena Tirecatinga, informou que

[...] quando é preciso dizer algo sobre a forma de organização para se obter êxito na produção de alimento, haiohaka é o caminho. Haiohaka é o trabalho coletivo, é um certo conjunto de pessoas se mobilizando para alcançar um objetivo. Vale para a caçada, para derrubada da mata, para plantio, para coleta, para matar um espírito mau. Haiohaka é o jeito do Nambikwara trabalhar. É esta lição que veio do mito.

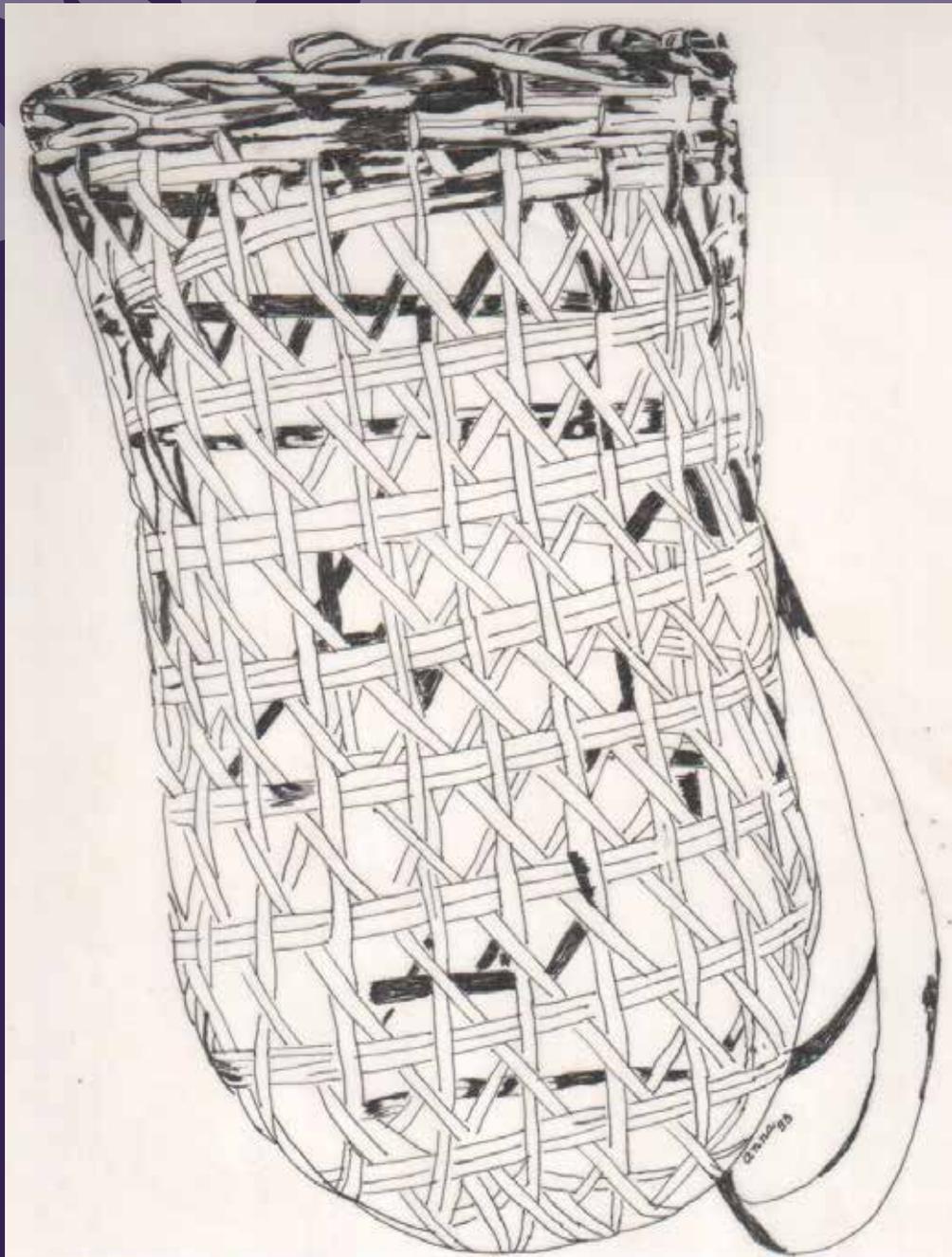
No tempo que antecedeu à origem de cultivo de vegetais, os Nambikwara viviam da caça, pesca, coleta de frutos, tubérculos, insetos, larvas e frutificações de alguns fungos. Recentemente, Milton Halotesu Wakalitesu (2021) afirmou que aldeias com uma população grande vêm abandonando os trabalhos desenvolvidos nas etapas das roças e, principalmente, o cumprimento anual do ritual que presta homenagem ao menino que se transformou em vegetais, quando flautas sagradas são entoadas para agradá-lo.

A agricultura possibilita a confecção de utensílios e implementos destinados ao preparo, serviço, consumo e armazenagem de alimentos. Faz-se acompanhar provisões de regras, etiquetas, protocolos. Sem dúvida, um conjunto diversificado de artefatos, com formas, estéticas, técnicas de manufatura com significados simbólicos específicos, capazes de consistirem em suportes interpretativos de

como as gentes Nambikwara se relacionam com a natureza e se dão a conhecer. Um enredo de normas sociais. São as “artes indígenas”, as “estéticas indígenas” que há milhares de anos integram o fabuloso conjunto dos mais antigos objetos de arte do Brasil, mas que, ainda hoje são vistos com estranhamento em virtude de serem “[...] concebidos e executados em contextos que não compartilham das premissas ocidentais acerca da definição de ‘arte’ e de sua finalidade, que estaria em si mesma [...]” (VAN VELTHEM, 2010, p. 21).

Revestidos de sentidos nos contextos em que são usados, artefatos intervêm nas relações entre seres humanos e inumanos. Demonstram ligações que pessoas estabelecem com seu território e com os objetos e como estes se articulam dentro de um sistema de significados vinculados aos modos de viver das pessoas que as confeccionam, que os usam.

Novas formas de ocupação territorial permeiam *corpus* culturais refletidos em um *modos vivente* que se constrói avesso ao estático. Neste sentido, a “[...] reterritorialização consiste numa tentativa de recomposição de um território engajado num processo desterritorializante” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 323), em decorrência dos constantes ataques aos seus territórios de ocupação imemorial. Como uma trama, memórias são entrelaçadas aos espaços habitados, demarcados não somente com marcos de cimento, cravados na terra à distância de dois em dois quilômetros, mas pelo processo de reterritorialização a desenhar uma cartografia viva dos atores sociais da Amazônia Legal, neste caso, os Nambikwara, em especial, os grupos das Terras Indígenas Nambikwara e Tirecatinga.



Cesto-cargueiro Nambikwara

Autoria: Anna Maria Ribeiro F. M. Costa, 1993

Técnica: Nanquim sobre papel vegetal

CULTURA MATERIAL E CULTURA IMATERIAL

Materiais tintórios e artefatos são entendidos pelos Nambikwara como vestimentas. Conforme os estudos no campo da Antropologia Estética, acham-se vinculados a um conjunto de saberes que refletem atribuições nos níveis individual e coletivo, atento ao mundo espiritual, à divisão sexual e geracional do trabalho. Nesse sentido, é excluída a ideia do dualismo sujeito/objeto. Corpo e artefato devem ser compreendidos com base na relação que as constituem, se opondo à concepção de que as coisas são entidades autônomas (COSTA, 2009b; MILLER, 2018).

Nas argumentações históricas, geográficas e socioculturais, artefatos ocupam lugares sobrelevados, pois sua reunião de traços particulares, autonomia e beleza não estão apartados dos demais modos de viver. Na concepção dos grupos Nambikwara das Terras Indígenas Nambikwara e Tirecatinga, o algodão, como qualquer outra matéria-prima utilizada na confecção de artefatos, se junta às argumentações de processos históricos que passam a fazer parte da existência do artefato, revestido de significâncias do mundo sagrado e do não sagrado presentes na vida aldeã.

Cultura material e cultura imaterial estão de mãos dadas, a constituírem o próprio objeto. Como afirmou Lagrou (2009, p. 11 e 39), “[...] toda sociedade produz um estilo de ser que vai acompanhado de um estilo de gostar e, pelo fato de o ser humano se realizar enquanto ser social através de objetos, imagens, palavras e gestos, os mesmos se tornam vetores da sua ação e pensamento sobre seu mundo.” E, ainda; “[...] entre os ameríndios, artefatos são como corpos e corpos são como artefatos.”

Em relação à matéria-prima propícia à confecção dos artefatos, Lévi-Strauss (1979, p. 273) escreveu 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”. O vestuário feminino

[...] reduzia-se a uma fieira delgada de pérolas de conchas, amarrada em torno da cinta, e algumas outras à guiza de colares ou bandoleiras, brincos de nácar ou de plumas, braceletes talhados na carapaça do grande tatu e, por vezes, estreitas fixas de algodão (tecido pelos homens) ou de palha, apertado em torno dos bicípites e dos tornozelos. (LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 272)

E, em observação à simplicidade dos artefatos, em tom de indignação, Lévi-Strauss (1979, p. 273) afirmou 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 sementes.

O sentimento de estranhamento de Lévi-Strauss certamente está direcionado ao objeto em si, à sua materialidade. A imaterialidade, a dar amplitude à existência do artefato, não consta em sua análise. O conjunto de objetos confeccionados pelos Nambikwara atinge dimensões do mundo invisível, conhecimento indígena ainda tão desconhecido fora do espaço das aldeias, tão desconhecidos aos não indígenas. Pensar, por exemplo, que a singeleza do colar de cordões de algodão untado com tintura de urucum, existe para agradar a Mulher Fuso que, em gratidão, provem o pajé de sabedoria e da sua companhia constante, quando se enamora por ele e passa a morar em sua casa, junto à esposa humana. Colares de tucum, de canutilhos de taboca, narigueira emplumada e fumo cultivado na roça ou nos espaços próximos à sua casa são estratégias adotadas pelo *wanintesu* para que sua esposa espírito permaneça em sua companhia.

Artefatos compõem-se de dimensões material e simbólica – matérias-primas, representações, sentidos e significados. Atuam no interior de outras esferas da cultura, como em organizações sociais e religiosas, possibilidades e limitações do meio ambiente, assim como nas tecnologias disponíveis para o grupo (VIDAL, 1985, p. 15). Representam não apenas o que os olhos podem ver, mas também tudo aquilo que está vivo e pulsante na vida da aldeia. Formado por produtos que dizem respeito ao trabalho humano, o conjunto de artefatos é composto por vários itens

que se acham distribuídos em diversas categorias – cerâmicas, trançados, cordões e tecidos, adornos plumários, instrumentos musicais e de sinalização, armas, utensílios e implementos de madeira e outros materiais e objetos rituais, mágicos e lúdicos – propostas por Berta G. Ribeiro (1988).

Cada uma dessas categorias é formada por artefatos que se fazem presentes na casa de morar, na casa ritual, nas sessões de cura, no pátio, na roça, nas atividades de pesca, de caça e de coleta de matérias-primas, frutos, insetos, tubérculos, plantas medicinais, comestíveis e utilitárias. Em todas as circunstâncias, adquirem a “[...] autonomia de uma arte tão eficaz e integradora com relação aos outros aspectos da cultura, o que recoloca a questão de quanta liberdade estética possui o artista” (VIDAL, 1985, p. 16). Muitos dos artefatos também estão presentes no mundo espiritual, como afirmam os grupos Nambikwara. São encontrados vestindo “corpos humanos” no universo sagrado, agora na condição de espíritos, na Casa das Almas ou Montanhas Sagradas, lugar para onde seguem as almas após a sua morte. Porque montanhas e cavernas são moradas de espíritos que têm a obrigação de permanecerem embelezados, assim como devem fazer os seres humanos. É o lugar onde são encontrados o algodão e o fumo, únicos vegetais cultivados nas dimensões espirituais. Pereira (1974, p. 7) informou que “[...] na casa das almas nunca escurece. Os esposos continuam casados e têm filhos. Só que a mãe carrega a criança em faixa de algodão, pois ali não tem embira”.

A aldeia, local destinado à edificação de casas indígenas, é o principal espaço onde os artefatos são confeccionados e utilizados. A casa, o pátio e os entornos são constantes palcos onde homens e mulheres desempenham o trabalho artesanal,

que se ampliam a outras paisagens abertas pelas trilhas que saem do círculo da aldeia em diversas direções e definem outros espaços imprescindíveis às inúmeras atividades que fazem parte da vida Nambikwara.

Os artefatos para trocar, emprestar e doar ganham dimensões sociais, políticas e religiosas, à medida que são percebidos como alicerces da sociabilidade e comunicação entre pessoas e seres sobrenaturais. Cumprem-se como constituintes da vida social por um constante dar, compartilhar e receber. Assim, diversos artefatos, quando necessários à família, são de alguma forma socializados por empréstimo, permuta ou cessão. Esta é a razão de não serem encontrados todos os objetos produzidos pelos Nambikwara em uma mesma casa, assim como não são cultivados todos os vegetais em uma única roça.

Não é admitida a posse de todos os bens por uma única família. É preciso vivenciar a privação dos objetos, valer-se em dificuldades, situações que levam os Nambikwara em auxílio de outrem, para se tornarem pessoas que prestam reciprocidades entre si.

O empréstimo, a permuta, a doação são certificadores de que não há artefato sem relação social, mesmo em se falando do objeto de uso pessoal, tão pouco presente no universo da cultura material Nambikwara. Produzido com esmero, o objeto precisa ser dado a alguém, fazer proposições.

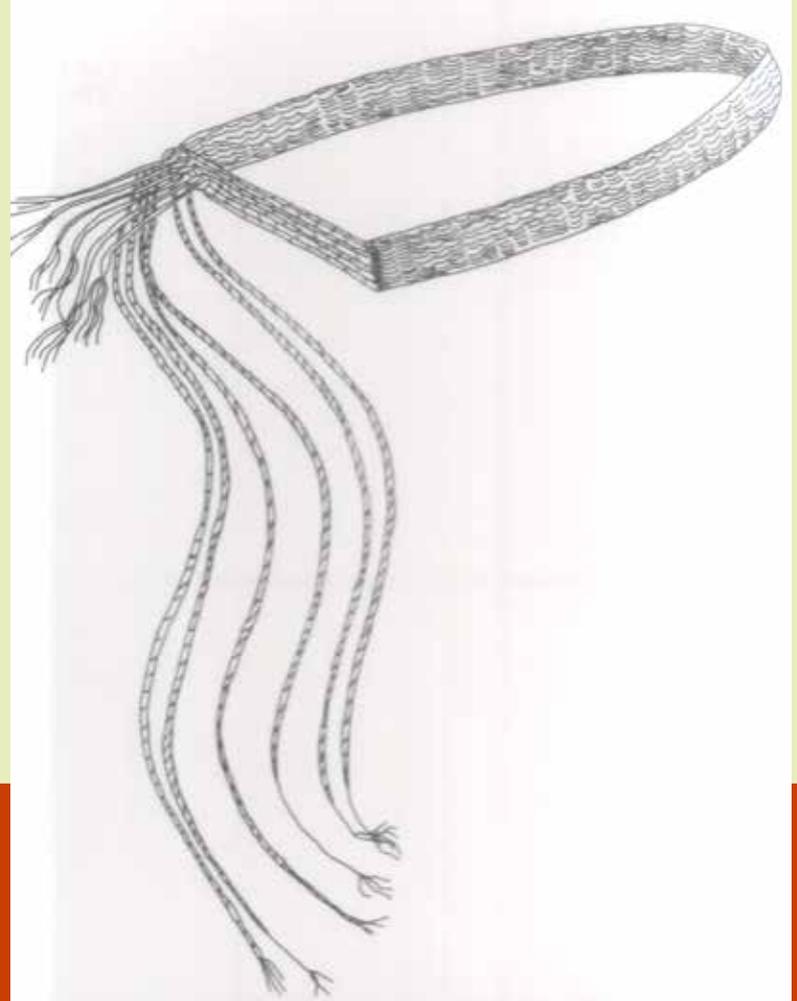
Quando está fora da ambientação em que foi produzido, no sentido de possuí-lo, a completude do ser artesão atinge toda sua extensão naquele que ganhou a posse do objeto. Seu existir se justifica em face à existência de outras pessoas Nambikwara, ainda que deixem no objeto sinais identitários, pois “[...] as habilidades e variações pessoais permitem, em um artefato, a rápida e precisa identificação de um determinado indivíduo criador.” (VAN VELTHEM, 2019, p. 21). Afinal, é o outro quem coloca as pessoas em questão.

A relação entre pessoas e objetos se estabelece, portanto, numa construção de vivências em que se encontram integrados o profano e o sagrado. Neste enlace, suas práticas cotidianas são elaboradas com fios que, unidos, formam um único tecido, isto é, não se acham fragmentadas em instâncias sociais, econômicas, políticas e/ou religiosas. Simultâneas, as práticas cotidianas indígenas formam um conjunto de normas estabelecidas pela sociedade e estão vinculadas a uma dinâmica cultural específica à sua história, à história de contato com os não indígenas e indígenas de outras etnias.

A fruição estética entre os indígenas não está dissociada do uso cotidiano e ritual de objetos. Discutir a cultura material indígena implica, necessariamente, perceber imbricações com os aspectos imateriais que escapam a olhos desatentos, despreparados. É possível vincular ao material uma gama de saberes e sensibilidades experimentados tanto no nível individual como no coletivo. Artefatos são resultantes de experiências humanas advindas de diversificadas matérias-primas distribuídas em seus territórios. Revelam saberes relativos à classificação das técnicas de corpo necessários à produção e ao uso: “divisão das técnicas de corpo entre sexos”, “variação das técnicas do corpo com as idades”, “classificação

das técnicas do corpo em relação ao rendimento” e “transmissão da forma das técnicas”, nos termos de Mauss (2003, p. 409-411).

Artefatos fazem parte da natureza das transações humanas. Objetos da ação da generosidade, do dever de retribuir o empréstimo, a permuta ou o presente recebido. A causa final da dádiva. “Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca.” (MAUSS, 2003, p. 212)



Jarreteira de algodão

Autoria: Anna Maria Ribeiro F. M. Costa, 2009

Técnica: Nanquim sobre papel vegetal

Os Nambikwara confeccionam mais de uma centena de artefatos. Entretanto, essa totalidade não é encontrada em uma única casa. Eles se espalham pelas casas da aldeia, das aldeias. Muitos deles são confeccionados no momento de sua utilização, como é o caso do cordão mágico de parto, e descartados após a conclusão de sua função que é a de auxiliar partos difíceis; outros estão confiados a alguém que, neste caso, passa a ser seu dono. Os artefatos, salvo os de uso pessoal, estes em menor número, pertencem a quem precisa, a formar vínculos estreitos entre doador e receptor. A circulação dos artefatos complementa a função dos mesmos.

A arte embutida no artefato, na produção do corpo, nas palavras de Lagrou (2009, p. 12), “[...] não serve somente para ser contemplado na pura beleza e harmonia das suas formas, ela age sobre as pessoas, produzindo reações cognitivas diversas.” É uma espécie de desapropriação da produção do artesão, pois já não lhe dá mais o direito de ser o possuidor do objeto. O artefato possibilita que o bem privado ganhe o espaço público no corpo de outras pessoas. Para além da beleza e da engenhosidade da tecnologia inscritas no artefato, é um dos lugares onde se faz cumprir uma expressiva parte da função social do indivíduo, visto que se responsabiliza pela completude do artesão em corpos Nambikwara, no seu trabalho, a alegrar uma constelação de espíritos benfeitores que tem sua existência na replicação das coisas do tempo pretérito, do *ab initio*, desde o início, a temporalidade do mito.

Mircea Eliade (2001, p. 84) entende que “[...] o mito conta uma história sagrada, quer dizer um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo.” E mais: que narrativas de caracteres sagrados descortinam mistérios, segredos de tempos de “idades míticas” que, no entendimento de Jacques Le Goff (1996), são

representados por personagens inumanos, humanos e, até mesmo, pela fauna e flora. *Ab initio* ou “idades míticas” ou “tempo de antigamente”, termo cunhado pelos Halotesu, Kithãulhu, Sawentesu, Wakalitesu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu, todos grupos Nambikwara, habitantes das Terras Indígenas Nambikwara e Tirecatinga, são concepções de tempo que revelam ideias de renovação, de recomeço, de restauração de determinada ordem social. São elas responsáveis pela manutenção da Figueira sagrada, *Haluhalunekisu*, suspensa no firmamento, morada do deus supremo Nambikwara.

A Figueira sagrada é o lugar para onde vai o pajé, a voar, como dizem os indígenas, com sua narigueira emplumada para revigorar suas forças. O povo Nambikwara do Cerrado acredita que na abóbada celeste 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 nativa, encontrada nas matas de galeria do território Nambikwara; *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 curiangos, tesoueiros grandes e tesoueiros pequenos. No começo da estação chuvosa frequentam 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 celestial. Além desses pássaros, existem as libélulas, encarregadas por Dauasununsu de fazer chover. Nas ramagens de Haluhalunekisu vive também um gavião, ave rapina que constrói seu ninho feito de ossos e cabelos humanos. É temida

tanto por aqueles pássaros e insetos moradores da figueira quanto pelos experientes pajés, únicos que podem enxergar suas raízes e que precisam frequentar a árvore com regularidade. Ao seguirem por suas imensas raízes, caminho inversamente percorrido pelos raios, os pajés conseguem atingir a copa da árvore, a fim de renovar seus poderes espirituais junto a Dauasunusu, momento em que também são presenteados com novos nomes para dar às crianças que estão para nascer. (COSTA, 2011, p. 95)

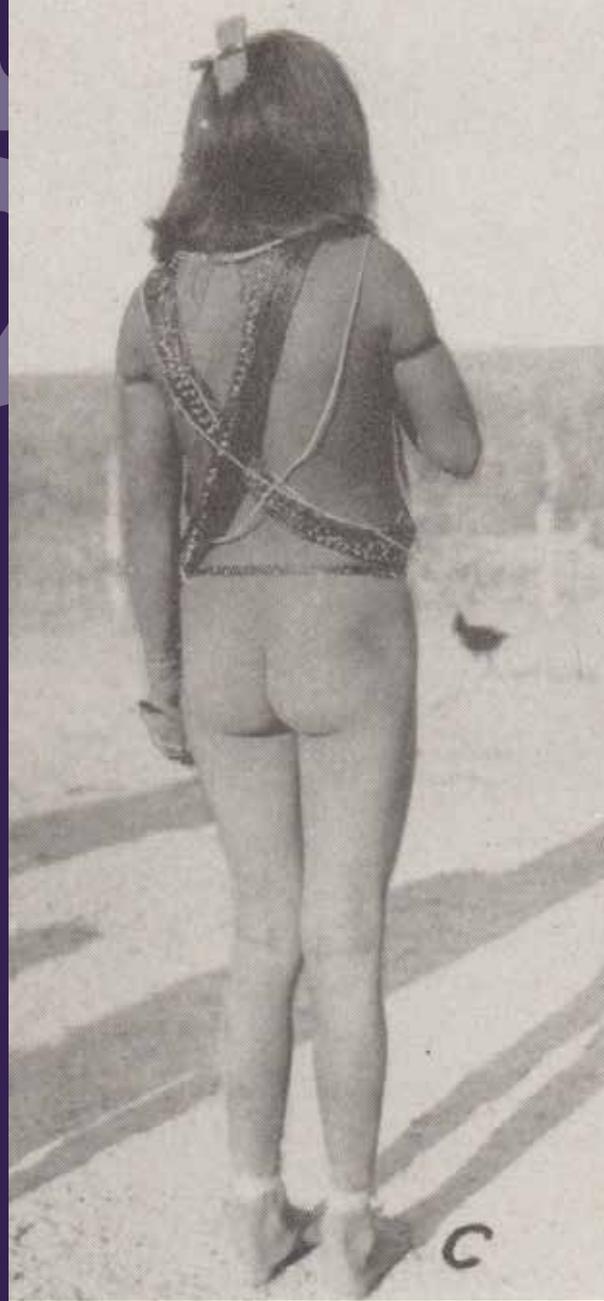
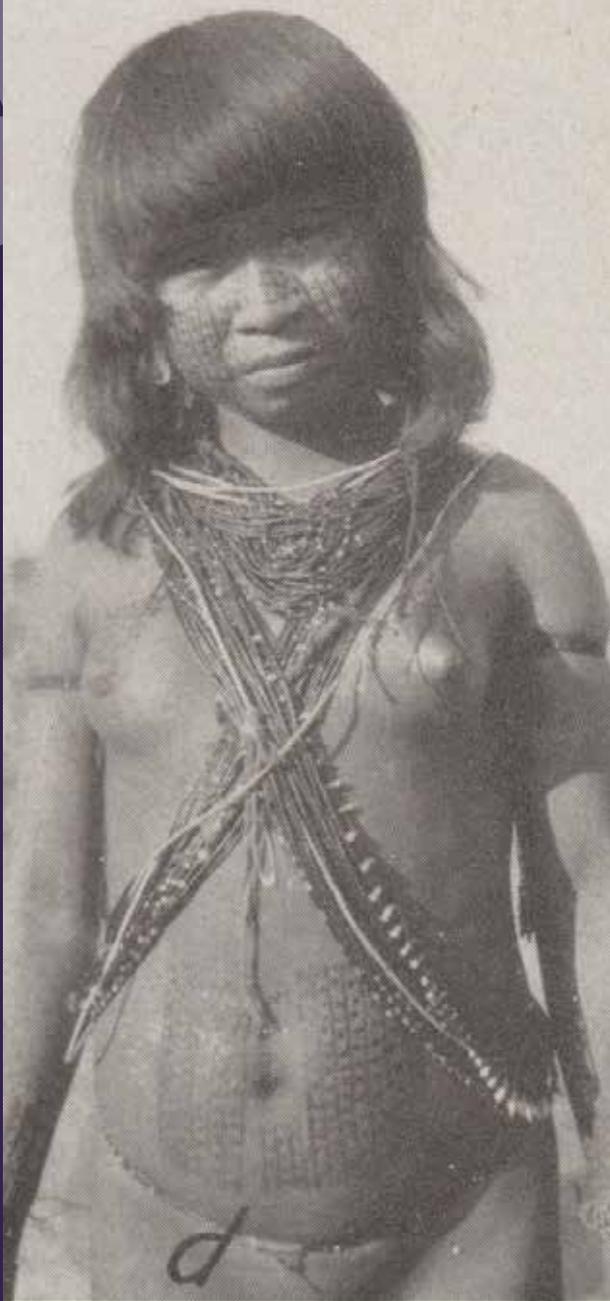
Cabe aos Nambikwara a manutenção do vegetal. Para isso, é preciso que todos ouçam os ensinamentos do pajé, responsável por fazer a ligação entre o mundo profano e o sagrado, agradecer com bons hábitos os espíritos ancestrais e da natureza, embelezar seus corpos com materiais tintórios e artefatos.

Em se tratando de objetos mágicos, aqueles que concedem o poder de cura e o de lidar com espíritos benéficos e maléficos, neles, consiste também o lugar da epifania, da aparição ou manifestação divina. A “história mítica”, expressão utilizada por Lévi-Strauss (1970) 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 pretéritos contidos na tradição oral.

Os povos indígenas, contrariamente ao que pensa grande parte dos não indígenas, são impelidos por aspirações de entender o mundo em que vivem diante à natureza humana e na relação com sua sociedade, com a natureza, com

os animais, com o espaço celestial, com os sonhos, com os fenômenos psíquicos. Essa hipótese de Lévi-Strauss baseia-se na compreensão de que, ao invés de entender os povos indígenas como possuidores de um tipo de pensamento inferior, definido por representações puramente místicas e emocionais, são detentores de conhecimentos empíricos; “[...] agem por meios intelectuais, exatamente como faz um filósofo ou até, em certa medida, como pode fazer e fará um cientista.” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 23).

As narrativas míticas impingem significação a um conjunto de práticas culturalmente estabelecidas que dá sentido, elabora e organiza a existência Nambikwara. Essas narrativas, entendidas como um arranjo complexo de simbolismos, apresentam partes constitutivas do *ethos*, sentimentos que animam a vida, e da visão de mundo dos indígenas. É nessa temporalidade onde os artefatos se originam. Aliás, é da cartografia mítica, infinitamente mais vasta do que a do mundo material, que brotam os ensinamentos referentes à ornamentação de corpos masculinos e femininos, alcançando os artefatos.



Menina-moça Nambikwara na festa da puberdade feminina

Fonte: Oberg (1953)

O SAGRADO E O PROFANO NOS FIOS DE ALGODÃO

O indígena Renê Kithãulu (2002), em seu livro *Irakisu*, o menino criador, é quem apresenta Anua Wenjausu, conhecimento ancestral que explica a origem do povo Nambikwara. A narrativa descreve a criação do homem e da mulher. Uma incursão ao passado mítico em que gentes e bichos conversam entre si. O pássaro Takalulu se sentia sozinho no mundo. Procurava uma mulher e muitas pessoas. Cantava enquanto cavoucava um buraco no chão, onde gosta de morar. Dentro do buraco atirava bolinhas de terra mole. E as bolinhas viravam gentes. Quando saiu do buraco levou um susto ao avistar a quantidade de gentes. E determinou que aquelas pessoas passassem a se chamar “povo caçador”, como o pássaro, um grande caçador de gafanhotos, assim como aquelas gentes se tornaram. O povo caçador gostava muito de mel. “Quando apareciam as flores no campo ou no mato, começavam a gritar e iam tirar o mel. Por isso Takalulu chamou essa gente de Waikutesu, que quer dizer, ‘povo que grita’”, antiga denominação do grupo Kithãulhu. (KITHÃULU, 2002, p. 10). E no meio do “povo que grita”, percebeu-se que os corpos das mulheres não possuíam vagina e útero. Isso causou no sapo leiteiro muita incitação, porque frustrou-se ao desejar ardentemente as mulheres.



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. Têm 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 combinaram. (HALOTESU; SAWENTESU; KITHÃULHU, 1988, p. 5)

A paca roeu entre as pernas da mulher e fez o canal da vagina. A cutia, a observar, perguntou para a coruja-do-campo como dariam um útero à mulher. A ave de olhos grandes e com capacidade de girar a cabeça permitindo que enxergasse de todos os ângulos, logo encontrou uma cabaça. Ao parti-la ao meio, retirou seu miolo e pela vagina da mulher introduziu-a no abdômen. (PEREIRA, 1983). Conforme informação prestada por Ademir Kithãulhu (2021), morador da aldeia Algodão, o miolo da cabaça não tem uso medicinal ou qualquer outra aplicação, referendado pelos

Nambikwara na fabricação do corpo feminino, no tempo em que era desprovido de vagina. Além da vagina, do útero e do ventre, a paca teceu fios de tucum para fazer o cordão umbilical.

A noção de pessoa e da corporalidade fundamenta-se na sentença de que o corpo humano deve ser fabricado continuamente. Tem-se como exemplo a agricultura Nambikwara, que está relacionada à transformação do menino que ao ser atraído pelo som mágico e encantador de uma flauta, se transmutou em plantas comestíveis e utilitárias para seu povo. Transcorrida uma lua, o menino, desaparecido e isolado na floresta denominada *Yenkatensu*, conhecida até hoje por possuir um taquaral de grande proporção, pode retornar à aldeia quando homens, ao iniciarem os trabalhos agrícolas, prestam-lhe homenagem e fazem soar as flautas sagradas de bambu que representam a sua alma.

Do sangue do menino veio o urucum, *txusu*; da pupila de seu olho surgiu o feijão-fava, *kwâsu*; do fígado, a taioba, *yabâsu*; o testículo virou cará, *hakisu*; a perna transformou-se em araruta, *yalâusu*; a espinha, em ramo da mandioca, *walinsusu*; os músculos se tornaram a raiz da mandioca, *walinnekisu*; a mão virou as folhas da mandioca, *walinansu*; as costelas se transformaram no feijão-preto, *kwajuntisu*; a cabeça virou cabaça, *walxusu*; e os miolos, a tapioca, *walina kâinusu*. As lêndeas de piolho que pululavam na cabeça dele transformaram-se em sementes de fumo, *esakisu*, que é usado com respeito para fazer pajelança. Ele viu também uma *sxisu*, a casa da flauta sagrada. (KITHÄULU, 2002, p. 28-29)

Os Nambikwara identificam o local 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”. (COSTA, 2009b, p. 265). No tempo mítico, todo o corpo do menino transmutou-se em milho, cará, araruta, taioba, feijão-fava, feijão costela, amendoim, mandioca, abóbora, fumo, urucum, lêndeadas de piolho, cabaça, dentre outros, após este evento, onde nasceu a primeira roça, os Nambikwara não puderam mais abrir uma clareira na mata para plantar. Sabe-se da fertilidade dessas terras, mas a proibição deixada pelo menino-flauta é cumprida à 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”.

Corpos em transformação não causam estranhamento aos Nambikwara. Também é do tempo mítico a compreensão de que o corpo da mulher foi criado em etapas específicas: primeiro o pássaro Takalulu em busca de companhia; em seguida, a ansiedade do sapo leiteiro; por último, a paca e a coruja-do-campo. Os Nambikwara são cômicos de que os primeiros meses de gravidez, o casal precisa atentar-se à repetição de cópulas. David Price (1972, p. 76) registrou que

[...] 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.

Pessoa e corpo reúnem práticas – alimentação, decoração, trabalho e outras vias de preparação do corpo e suas substâncias – que culminam em reflexões que estabelecem ligações às contínuas transformações pelas quais os corpos caminham na temporalidade de sua existência. O corpo é principalmente uma construção cultural, por meio da qual a corporeidade se manifesta como sua expressão de existência no mundo, reveladas em práticas cotidianas, religiosas e nos ritos de cura, da agricultura, de iniciação à puberdade feminina, de perfuração do lábio e do septo nasal e de enterramento.

Os Nambikwara festejam com orgulho a iniciação da puberdade feminina, momento em que uma casa ritual é construída no pátio da aldeia destinada ao período de reclusão, com sua única entrada direcionada ao sol nascente. Somente à noite, a menina-moça pode deixar sua nova morada, onde permanece por 30 dias, aproximadamente. E entre dois homens, autorizados por seu pai, dança em um dos semicírculos que compõem um círculo maior, a projetar a forma circular da aldeia (COSTA, 1991).

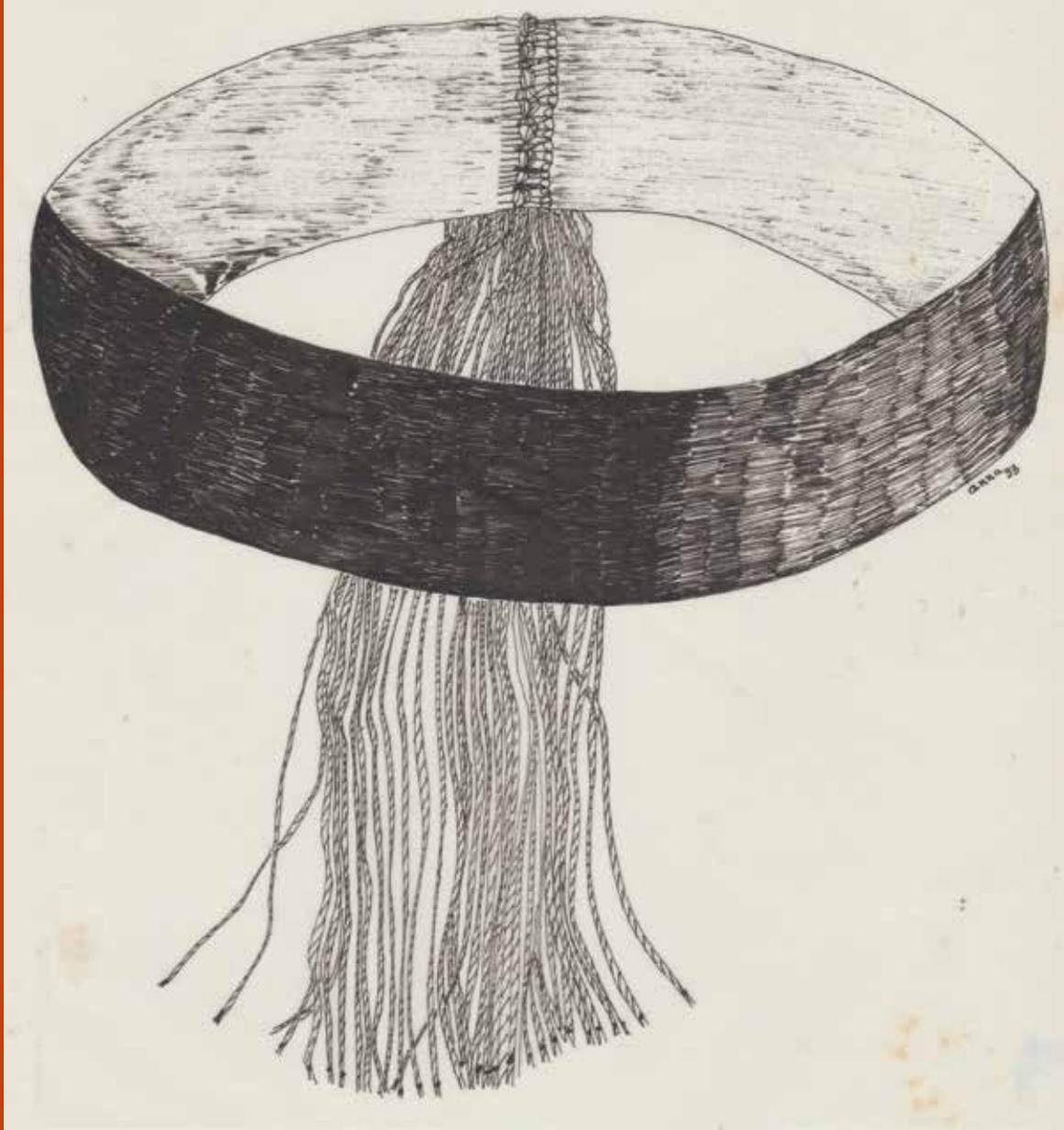
O ritual de iniciação à puberdade feminina aglutina um conjunto muito amplo de técnicas de construção da casa destinada ao período de reclusão pubertária, de corpo, de fabrico de objetos, de coleta de matérias-primas, de rotina do trabalho masculino, quando a caça sobressai às demais atividades, e o feminino volta-se à colheita, ao preparo e cozimento de alimentos e à confecção de artefatos. É considerado um dos momentos mais marcantes da estética Nambikwara, quando as dimensões da vida cotidiana e das práticas rituais se deixam ver estreitamente. Durante a menarca, são muito sensíveis aos processos de transformação de corpos

femininos. O ritual de reclusão consiste em um singular momento de reafirmação de papéis sociais. O indivíduo e o coletivo aglutinam modos de ser, sentir e pensar direcionados à sua visão de mundo, responsáveis pela construção da pessoa. Reproduz e ressignifica inúmeras práticas de valores relevantes sobre a vivência aldeã e seu nexos com a natureza, com os princípios que ordenam o cosmos. Momento em que todos, homens e mulheres, se embelezam.



Festa da menina-moça

Foto: Thiago Foresti/OPAN (2014)



Aro tecido que cinge a cabeça

Autoria: Anna Maria Ribeiro F. M. Costa, 2009

Técnica: nanquim sobre papel vegetal

Menina-moça e demais indígenas enfeitam-se com material tintório e artefatos de variadas matérias-primas como, por exemplo, aro trançado de algodão que cinge cabeças de adultos de ambos os sexos.

Mede aproximadamente 3,5cm de largura, tecido em tear com fios coloridos de algodão industrializado, obtendo uma bela combinação de cores. Possui regulagem do diâmetro para ser ajustada à cabeça, terminando em franjas de cordões tecidos que caem até a altura das costas. Confeccionada e utilizada por ambos os sexos. Faz parte da indumentária ritual de puberdade feminina, acompanhando jarreteiras e braçadeiras, idênticas quanto à forma e material. (COSTA, 2009, p. 64)



**Aro emplumado
da menina-moça**

Foto: Thiago Foresti/OPAN (2014)

O aro trançado de algodão que cinge a cabeça dos convidados, o aro emplumado da menina-moça, as pinturas com jenipapo sobre a de urucum, a fartura de alimentos, a replicação e inovação dos cantos são constitutivos da complexidade do cerimonial que depende do corpo feminino em transformação que mobiliza, afeta e atrai toda a comunidade e demais aldeias ao estado casadoiro da menina-moça. Menina-moça em processos de transformação do corpo manifesta sentido à dimensão, momento em que as trocas materiais e simbólicas acontecem. Trocas com afins, com as entidades espirituais, com o cosmo.

A potência feminina em evidência alcança as fronteiras de relações entre o profano e o sagrado. Meninas-moças têm a proteção de espíritos que visitam a comunidade para usufruir do estado de alegria e da beleza. Eles têm a incumbência de oferecer proteção dos atos dos *Konejalosu*, espíritos malfeitores que são atraídos pelo odor do sangue catamenial. À espreita, estão sempre prontos para atacá-las, deixá-las doentes até a morte (KITHÄULU, 2002, p. 36). Mané Manduca explicou que “[...] 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 a atrair a pessoa, fica doido, doente.” (COSTA, 2009b, p. 175)

Em reclusão, a menina-moça permanece todo o tempo vestida de desenhos geométricos feitos com o sumo do jenipapo sobre o urucum, contributo à produção de corpos, de pessoas. A tinta extraída das sementes do urucum exerce funções de embelezamento, proteção e desenvolvimento do corpo. Conforme há muito observado por Lévi-Strauss (1979, p. 244), sua tintura pode apresentar variações

por conta da qualidade, estado de maturação, oscilando “[...] entre o vermelhão e o amarelo-laranja; o vermelho conserva, no entanto, vantagens pelo cromatismo intenso que certos grãos e plumas tornaram familiar”. A cor vermelha que passa a vestir a pele da menina-moça é aplicada quase diariamente, enquanto permanecer em reclusão. Ainda que não fique exposta ao sol em momento algum, o uso constante do sumo do urucum sobre a pele ocasiona descamação, até ser completamente eliminada. Em seguida, vê-se a pele nova, rejuvenescendo-a.

No período de reclusão da menina-moça, a vestimenta oriunda do urucum que cobre seu corpo une-se aos adornos que a diferenciam de outras moças púberes. O adorno que coroa sua cabeça possui penas amarelas, pretas e vermelhas de tucano, fixadas em um fio de algodão industrializado, a substituir a fibra originária cultivada nas roças ou nos espaços fora do círculo da aldeia, atrás de suas casas, onde também pode ser encontrado o fumo, vegetal também existente na Casa das Almas, de onde veio.

O algodão e o fumo são considerados pelos grupos do vale do Juruena elementos importantes na descrição do destino póstumo das almas. Pereira (1983, p. 27) informou que uma alma antiga pode levar à Haluhalunekisu uma alma nova, recém-chegada.

Dà.wãsunusu dá para a alma que chegou um novo nome, um novo corpo e uma nova vista para ver a beleza das coisas, e dá uma alegria sem fim. É da alegria e da beleza das coisas que a alma se alimenta na cabeceira de cima e não precisa de água e comida. Depois a alma volta para a terra e vai viver definitivamente em um dos lugares próprios da alma. Nesse



Fuso

Fonte: Roquette-Pinto
(1919)

lugar não pega doença, não morre, nem fica velha. [...] Vive só da alegria e da beleza das coisas e não precisa de água e comida. Somente cultiva o algodão (kuntu – *Gossypium* sp.), para fazer enfeite, e o fumo, para fumar.

O fio de algodão industrializado vem assumindo cada vez mais o lugar do algodão nativo, este confeccionado com o emprego do fuso, *wãnikisu*, uma vareta de madeira que serve de bobina para enrolar os tufo de algodão já transformados em fio. Em uma das proximidades distais, possui uma peça circular de cerâmica (geralmente feita com um caco de panela de barro que recebe lixamento para adquirir a forma arredondada), encastada transversalmente ao seu eixo de madeira. (COSTA, 2009a).

Milton Halotesu Wakalitesu e Ademir Kithãulhu (2021) informaram que a confecção e o emprego do fuso não são mais utilizados na fiação do algodão. Isso porque o algodão industrializado passou a ser bastante difundido na confecção de artefatos. Na concepção dos Nambikwara, essa substituição não implica em um ato de transgressão aos preceitos estabelecidos pela vida social e espiritual.

O uso do algodão industrializado na confecção de artefatos continua a contemplar os seres sobrenaturais, especialmente a “Mulher Fuso”, responsável pela guarda do algodão e de todos os objetos que dele fazem uso.

Nestes casos, por exemplo, o tubo de bambu rodeado com fio de algodão para a guarda do curare, como observou Jean Vellard, membro da expedição de Lévi-Strauss à Serra do Norte, em 1938, ocasião em que esteve entre os Nambikwara da margem direita do rio Juruena, quando assistiu pela primeira vez a preparação do veneno que

[...] provoca a paralisia rápida, com relaxamento do sistema muscular, utilizado nas pontas de flechas. [...] Por fim surge a paralisia: o animal apresenta uma astenia progressiva, imobiliza-se, evita qualquer movimento; logo as pernas se afrouxam, ele cai e a paralisia se completa. (VELLARD, 1939, p. 6)

O colar das almas, também utilizado pelo pajé, consiste em outro exemplo de objeto que faz uso do algodão, um dos principais instrumentos de cura.

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 flauta. (PEREIRA 1974, p. 12)

Os Nambikwara afirmam que o fio de algodão industrializado, presente em diversos artefatos, cordões e tecidos, faz com qualidade a vez dos fios de algodão nativo. No campo mítico-religioso, a substituição cumpre também a função do algodão nativo: a de agradar a Mulher Fuso, que se sente homenageada ao se ver presente nos artefatos e nos corpos de homens e mulheres. (COSTA, 2009b).

Em princípios do século XX, por Roquette-Pinto (1919), à época professor de Antropologia do Museu Nacional do Rio de Janeiro, trouxe conhecimentos procedentes de sua experiência na expedição à Serra do Norte, em territórios indígenas do Mato Grosso e de Rondônia. Apresentou informações sobre o fuso, braçadeira (denominado pelo etnólogo de bracelete) e novelo de algodão, em um momento em que “[...] os Nambikuáras ainda não se achavam bastante acostumados com a presença de estranhos naquelas sertanias” (ROQUETTE-PINTO, 1919, p. 179). Possivelmente, a primeira referência iconográfica na literatura a fazer alusão à tecelagem Nambikwara. Informou o etnólogo que o algodão se encontra bem representado no conjunto de artefatos produzidos pelos Nambikwara, ainda que não se possa dizer que, assim como o urucum, seja cultivado, por ser um arbusto quase perene. Informou também que àquela época, as sementes de algodão eram cuidadosamente conservadas em bolsa de palha de pacova para resguardar do vento, da chuva e da poeira o precioso fio, de coloração clara.

Adalberto Holanda Pereira (1983, p. 27) identificou a espécie de algodão utilizada pelos Nambikwara como *Gossypium* sp.; Roquette-Pinto (1919, p. 281) denominando-a de “rim de boi” a variedade dos caroços do algodão, por se apresentarem colados uns aos outros, à semelhança de um rim bovino. Derivados da fibra do algodão, observou o emprego de fios, obtidos pelo uso do fuso, meada de algodão fiado, novelos, braçadeiras e jarreteiras de algodão, tipoias para carregar criança, também feitas de palha, com ajuste à maneira dos Paresi, vizinhos dos Nambikwara.

O relato de Roquette-Pinto propicia uma análise comparativa aos dias de hoje. Vê-se que os objetos elencados – braçadeiras, jarreteiras e tipoia para carregar criança –, passados mais de um século, continuam integrantes da vida Nambikwara, isto é, apontam para uma permanência. Contudo, em consequência do emprego da linha industrializada, o trabalho manual de fiação com fuso é cada vez menos observado no cotidiano aldeão, ainda que sua técnica esteja resguardada por pessoas mais velhas. O fato de a confecção de tipoias para carregar crianças, aro que cinge a cabeça, braçadeiras, jarreteiras e tornozeleiras fazer uso do algodão industrializado, isenta as mulheres do trabalho de fiação e emprego do fuso. Na concepção dos Nambikwara, a etapa de torção da linha de algodão ou tucum deve ser evitada pelas mulheres em estado de gravidez e puerperal e também por seus maridos. Isso porque a etapa de torção ocasiona fortes dores abdominais às crianças.

Nos dizeres de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979, p. 3), “[...] a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades.” Complementando, o campo subjetivo do artefato ressalta “categorias de interação social e cosmológica, através das quais as sociedades indígenas pensam e formulam os seus sistemas estéticos e representativos [...]”. (VAN VELTHEM, 2019, p. 19). Experiências a respeito da origem, da natureza e dos princípios que ordenam o mundo Nambikwara, em todos os seus aspectos, transmitidas de geração em geração, imprimem e atestam alterações de uma contínua fabricação do corpo. As estéticas indígenas e seu conjunto de materiais, práticas e representações se dão a conhecer nas dimensões da vida cotidiana e das

práticas rituais; da experiência religiosa, do sagrado e do profano e seus símbolos, narrativas míticas e rituais, paradigmáticos para a compreensão dos ritos de passagem partilhados por toda comunidade.

Proveniente do tempo mítico, o rito de passagem reservado à menina-moça foi um presente do tucano, preocupado com a tristeza do pajé, que assim mesmo, estava sempre a cantar. Queria a companhia da alegria para afastar a tristeza que passou a morar na aldeia. Um dia, um tucano chegou atraído pela boniteza da melodia do canto do pajé. Mas, logo percebeu que ficava triste porque as meninas da aldeia estavam morrendo. Prontamente, a ave determinou: “[...] cante esse canto, o *Yalanyausu*, faça um cocar com penas de tucano, coloque as meninas em reclusão e faça essa festa. Você vai dar mais alegria para a aldeia, e elas não vão mais ficar doentes.” (KITHÄULU, 2002, p. 35).

A ave também ensinou uma canção ao pajé, “a música do tucano” para ser entoada no rito de passagem que marca a vida da mulher. E assim aconteceu: o pajé, sob a orientação da ave, aprendeu a fazer um aro de fibra de buriti, bem redondinho, a imitar o círculo da lua cheia. Ao trançado, contornado de penas amarelas, vermelhas e pretas de tucano presas em um fio de algodão tingido com urucum que pende até as costas da menina-moça, finalizado com borlas de fios curtos, cortados em forma esférica, que pende em cada uma das extremidades. O mais importante adorno da festa da menina-moça, em homenagem ao tucano que um dia foi gente, até hoje é chamado de *Yalankalosu*, que quer dizer “rede trançada com pena de tucano”. (KITHÄULU, 2002, p. 36).

O aro emplumado junta-se aos demais adornos para o corpo. Os desenhos geométricos em tom roxo escuro sobre o vermelho do urucum que cobre todo seu corpo apto para receber o colar de coco tucum, *kãirisu*, exibido de maneira cruzada, a divisar os seios da menina, ainda em botões, em forma da letra “x” e, desta maneira, protegendo-a da ação dos espíritos maléficos. Com pulseiras de cauda de tatu ou coco tucum, braçadeiras, jarreteiras e tornozeleiras de fios de algodão tingidos com urucum, *yudaikalosu*, acha-se em preparação para ingressar na vida adulta, a revelar beleza e boa saúde. Considerada pelos Nambikwara como o momento mais importante, a reclusão da menina-moça é “[...] comemorada com muita comida, cantos e danças e o encontro entre os parentes. As meninas saem da casa diferentes, mais fortes, pois o cocar traz para elas a energia do sol, da lua e das estrelas. Depois dessa festa elas podem se casar.” (KITHÄULU, 2002, p. 39)

Na sociedade Nambikwara, o matrimônio traz ao casal e, conseqüentemente, à comunidade, novas orientações à construção da pessoa e da corporalidade. É a existência do corpo prosseguindo em contínuas transformações. Muitas vezes, o jovem já passou pela cerimônia de perfuração do septo nasal e do lábio superior, fazendo com que cresça com força, beleza e vitalidade. Não raro, as perfurações ocorrem congregadas ao ritual de iniciação à puberdade feminina. O que se deve atentar é para que o rito de passagem dos meninos aconteça no momento da transição progressiva da infância à adolescência, a fim de não prejudicar a sua formação corpórea. A dor que dura alguns dias até a total cicatrização dos orifícios leva o adolescente a permanecer a maior parte do tempo deitado, seguindo uma privação parcial de alimentos. É proibido ingerir roedores – paca, cutia, rato do

campo. A transgressão dessa norma autoriza as almas desses animais a roer os orifícios e aumentá-los, dificultando a cicatrização.

Sob o sol do amanhecer, ao término do período de reclusão, a menina-moça senta-se para receber seus presentes. E rodeada de beijos e carnes moqueadas é apresentada à comunidade em estado nupcial. O término do período de reclusão enuncia que a casa destinada ao ritual pode ser desmanchada. Ao som de gritos entusiasmados dos rapazes que se doam com presteza a esse serviço, as palhas são arrancadas da armação e esta, desfeita. Na maior parte das vezes, a menina-moça retorna à sua casa na companhia de seu esposo.

Cada sociedade elabora, aos seus modos, um distinto saber sobre o corpo. Nas palavras de Le Breton (2016, p. 15), “[...] as representações do corpo, e os saberes que as alcançam, são tributários de um estado social, de uma visão de mundo, e, no interior desta última, de uma definição da pessoa. O corpo é uma construção simbólica, não uma realidade em si.” E a estética indígena consiste em um importante contributo à essa construção.

A menina-moça, em transição do universo da adolescência para o de adulto, após o período de reclusão, inclusas a dieta alimentar e a atenção cuidadosa de mulheres mais velhas que as visitaram na casa de reclusão, está apta para a vida sexual, gestação, parto, puerpério, amamentação. O casamento, exercido por um conjunto de regras como os demais costumes, consiste em uma aliança entre famílias e seus respectivos grupos. Abarca interesses dilatados dos grupos a que o homem e a mulher pertencem e pode se tornar relativamente duradouro com o nascimento de crianças.

Fios de algodão e de tucum, cada qual ao seu modo, percorrem as fases da vida de homens e mulheres Nambikwara. Durante o trabalho de parto, por exemplo, um cordão mágico de parto, *katulakisu*, pode ser utilizado nos momentos de intervalo das contrações abdominais.

De elaboração masculina tem a serventia de facilitar o parto difícil. Possui diversos nós em toda sua extensão, feitos em posição sentada, com a perna direita esticada. Uma das extremidades é enrolada no dedo do pé, enquanto que a outra forma os nós. Depois de enrolar totalmente o cordão, é esticado na barriga da parturiente, em sentido vertical. Essa operação se repete por várias vezes, até o nascimento da criança. Sua elaboração se dá no momento do trabalho de parto. Pais de recém-nascidos não podem confeccioná-lo, pois creem que, mais tarde, os bebês serão impedidos de se levantar e, até mesmo, de andar. (COSTA, 2009a, p. 123)

Após o parto, o movimento da casa diminui. A mãe, envolvida com o recém-nascido, é afastada dos serviços domésticos, quando recebe a atenção de sua mãe. A couvade, conjunto de restrições e ritos a que um homem está obrigado durante o período gestacional às primeiras semanas de vida da criança, estabelece ao pai um tempo de interdições. Significa que deverá ficar ausente do trabalho agrícola, artesanal, da caça, da pesca e da coleta, quando seguirá uma rigorosa dieta alimentar, relacionada à asseguaração do bem-estar do recém-nascido. Estar deitado durante a couvade dá-se no interior de um processo ritualístico e simboliza um sofrimento de resguardo e acolhimento pós-parto que pais devem cumprir rigorosamente.

Crianças estão envoltas em um manto simbólico desde a idade mítica. São frequentes as referências na mitologia e, na maioria das vezes, aparecem como responsáveis pelas inovações nos modos de viver Nambikwara. São elas quem 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 Nambikwara. Esse nome não poderá ser pronunciado na presença de outras pessoas, muito menos na dos *kwajantisu*, “comedores de feijão”, como se referem aos não indígenas, por se alimentarem cotidianamente com esta leguminosa. (COSTA, 2009b).

Crianças, quando pequeninas, passam a maior parte do tempo no colo de suas mães, suspensas por uma tipoia de tiras estreitas da entrecasca trançada de embira, *sahu*, ou de fios de tucum ou algodão industrializado, este mais comum. Nos dias de hoje, não se vê o emprego da embira como transporte de crianças. Contudo, é comumente utilizada na amarração de folhas da palmeira às ripas da estrutura da casa de reclusão da menina-moça, bem como para fazer a alça do cesto-cargueiro que passa na cabeça.

Seja qual for a matéria-prima empregada na confecção da tipoia, é considerada um traje feminino, das mães com crianças de colo. Podem ser vistas por mulheres e crianças que auxiliam a mãe a cuidar dos bebês maiores, quando ocupadas com afazeres domésticos. Um seguro suporte que mantêm os bebês sempre próximos à mãe, o que possibilita o acesso ao peito quando quiserem mamar. Sobre a tipoia, Roquette-Pinto (1919) afirmou que o grupo denominado Kôkôzú, provavelmente

Kithãulhu, localizado em terras às margens do rio Juína, confeccionava faixas de palha para carregar crianças, diferenciando-se de outros grupos Nambikwara que empregavam o algodão. Anos mais tarde, Lévi-Strauss (1979, p. 278) observou durante a expedição, de 1938, à Serra do Norte, região de ocupação tradicional de grupos Nambikwara, que “[...] a mãe leva a criança às cavalitas na coxa, segura por uma larga bandoleira de casca ou de algodão”. Em estudo mais recente, o antropólogo francês apresentou documentação fotográfica onde se pode ver mulheres com tipoia tecida com algodão, mais estreitas que as atuais, tingidas de vermelho. (LÉVI-STRAUSS, 1994).

O uso da tipoia permite às mães estarem o tempo todo junto à criança que, quando mais crescida, com os braços livres, poderão desempenhar suas tarefas cotidianas. Instaura-se uma vigorosa identificação entre criança e tipoia, maior do que entre mãe e tipoia, pois até mais ou menos dois anos de idade esse lugar é reservado a elas. Só então as mães já podem pensar em ter outros filhos. Peça responsável por diferenciar mulheres com filhos pequenos das com filhos maiores, tipoias devem ser guardadas com cuidado, podendo seu uso se estender às irmãs ou por elas mesmas, se o intervalo de uma gravidez para outra for curto. A mãe é sempre vista com uma tipoia cruzada no peito, mesmo quando seu filho, que já engatinha ou anda, não está em seus braços. Usada nos primeiros anos de vida da criança deve ser tratada com cuidado, não podendo ser deixada em qualquer lugar. Somente durante o banho permite-se a sua retirada. Todo cuidado é pouco para que a perda não ocorra. Acredita-se que, perdendo a tipoia, muita tristeza atingirá a família, diante ao fato de haver uma relação entre tipoia e criança, maior

do que entre tipoia e mãe, já que sua privação atingirá principalmente a criança, quando será conduzida aos cuidados do pajé em rituais de cura, a fim de livrá-la de doenças e, até mesmo, da morte. (COSTA, 2009b; MILLER, 2018).



Tipoias de algodão e cestos-cargueiros

Autoria: Ruth Takiya e Eduardo Paiva, 2022

Técnica: Lápis de cor e caneta hidrográfica

Pajés são cruciais na mediação entre práticas não sagradas e sagradas, conferindo significação à visão de mundo Nambikwara. Marquinho Halotesu explica que os pajés “[...] curam doentes. Cantam à noite para aproximar o espírito deles. O pajé é igual doutor, que sabe diagnosticar doença” (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 1998, p. 4). Por enxergar aquilo que os demais não enxergam, é o pajé quem descreve os espíritos do bem e do mal aos demais indígenas. É ele, também, um dos quem atribui nomes, valores e referências ao identificar, ao construir o ininterrupto do território usual e práticas culturais ancestrais, que ultrapassam as linhas oficiais que demarcam seu território. O contato com o mundo dos espíritos passa por sua interpretação e ação e dá formas às práticas cotidianas, à ocupação territorial, quando o pajé precisa ir até às montanhas sagradas para revigorar seus poderes.

A doença representa a atuação dos espíritos maléficos que se vingam das atitudes dos indígenas ou sem razão aparente, somente por divertimento. No fortalecimento de seus poderes de cura, na companhia de sua esposa espírito – Mulher Pequi, Mulher Mangaba, Mulher Jabuticaba do Campo, Mulher Pitomba, Mulher Caju do Campo ou Mulher Fuso – o pajé se responsabiliza por interpretar e interferir nas atitudes dos espíritos benévolos e malévolos.

Atribuir sentimentos às frutas, no caso, o respeito, significa, especialmente, que não devem ser comercializadas. Somente aquelas nascidas de espécies frutíferas introduzidas nas práticas dos Nambikwara, 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 são chamadas de

Mulher Pequi, Mulher Mangaba, Mulher Jabuticaba do Campo, Mulher Pitomba, Mulher Caju do Campo, Mulher Fuso. Elas são as donas das frutas. Ainda que a designação do espírito Mulher Fuso não remeta diretamente a espécies frutíferas, esse implemento de fiação destina-se à fiadura da felpa do algodão, vegetal que se destina à confecção de diversos artefatos Nambikwara.



Ritual de cura: pajé e mulheres-espíritos

Autoria: Ruth Takiya e Eduardo Paiva, 2022

Técnica: Lápis de cor e caneta hidrográfica

O pajé, em contato com mulheres espíritos transfere à vida cotidiana a representação do sagrado, do mundo invisível aos demais olhos, incapazes de descortiná-la. Sua existência 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 Nambikwara, também morada dos espíritos e suas casas, as Montanhas Sagradas.

Montanhas Sagradas podem ser encontradas em diversas partes das Terras Indígenas Nambikwara e Tirecatinga, bem como na região encravada entre ambas, hoje ocupada por não indígenas. São lugares para onde se dirigem os pajés para embeber-se de sabedoria, renovar seus poderes e buscar objetos mágicos, como chamam os indígenas, especialmente, colar de algodão ou colar das almas, que pode ser armazenado em pequenas cuias de cabaça, untadas com urucum e com alça de fibra de algodão ou tucum, também tingidas. É confeccionado pelas almas que não torcem o fio, somente fiam e tingem com urucum. Recolhem também a flauta nasal de pedra sem orifícios de onde conseguem extrair som. Podem, dependendo de quem a entoar, produzir som como aquele proveniente da flauta nasal de cabaça, com os três orifícios, um nasal e os demais digitais.

Os Nambikwara acreditam que os pajés, *wanintesu*, também são possuidores de objetos mágicos que são guardados dentro de si, até mesmo para entrar nas Montanhas Sagradas. Um pajé Kithãulhu, antigo líder da aldeia Camararé, localizada na Terra Indígena Nambikwara, afirmou que “[...] um pajé tem muitas coisas em suas mãos”. O colar de algodão ou como também é chamado pelos Nambikwara, colar das almas que, não raro, tem aroma do fumo recebido das baforadas de fumaça do cigarro do pajé,

[...] 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 (COSTA, 2009b, p. 315).



Ritual de cura, com emprego do colar de algodão

Autoria: Milton Halotesu Wakalitesu, 2009

Técnica: lápis de cor e caneta hidrocor

Mané Manduca também faz referência ao colar do *wanintesu*.

Ele usa, igual colar. Está dentro dele, ele é invisível. É o segredo dele, a flauta nasal, tradicional, existe a música dele. Aquela 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 [Kithãulhu] fez pajelança, tocou, tocou, tocou e quando ele me deu (ela 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 contente (COSTA, 2009b, p. 315).

Os *wanintesu* são donos de colares de tucum e de algodão, de flautas nasais feitas de pedra, sem orifício algum, mas que, diante de sua magia, conseguem tirar delas sons que são reproduzidos nas de cabaças, entoadas por jovens e adultos em momentos de alegria. Jaime Halotesu informou que “[...] a flauta nasal, *alatatãusu*, é de pajelança e para quando quer matar espírito mal. Ela não pode ser tocada a qualquer momento. É para conversar com espírito mau. Homem e mulher que tocam”. (COSTA, 2009b, p. 315). E, ainda, acreditam que esses objetos se transformam: de pequenos passam a ser grandes. Ainda em relação às pedras-flautas, Mané Manduca contou que podem, também, ter a função de

[...] comunicação e contra o raio. Quando chega temporal forte, bola de raio, [o pajé] usa para ir contra o raio. É igual para-raios 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 (COSTA, 2009b, p. 316).

O indígena acrescentou 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 pensa que é de urucum, mas não é! Não tem nó amarrando; é direto! É fino, com cinco, dez, vinte voltas”. (COSTA, 2009b, p. 313). A dona deste colar de algodão é *Yalikitakalosu*, a Mulher Fuso.

Nas sessões de cura, na penumbra do ambiente parcamente dissipada pela clareira do fogo no interior da casa do enfermo, o *wanintesu*, na companhia de uma mulher espírito, com seus objetos mágicos, após várias sucções uma parte do corpo do doente para extrair diferentes substâncias – maço de cabelos velhos e emaranhados, linhas de algodão nativo ou industrializado, dentre outras – todas envoltas em saliva. Sessões de cura consistem nos espaços onde os pajés põem à prova dos presentes suas habilidades: repertório musical e relação com espíritos ancestrais e da natureza, sempre na companhia de mulheres espíritos.



Pajé Nambikwara

Autoria: Jaime Halotesu, 2021

Técnica: caneta hidrocor

Possuidor de objetos mágicos como o colar de algodão, flauta nasal de pedra (sem orifícios), espada, dente de onça (ou uma faixa de seu couro) e intercedendo na ação dos espíritos, o pajé responsabiliza-se por proporcionar a cura da doença e um ambiente harmônico na aldeia. Na concepção dos Nambikwara, 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 ou do colar de algodão, o colar das almas, que cada um traz dentro de seu corpo. São os espíritos maus os responsáveis por essa ação. Isso significa, em outras palavras, que a alma do enfermo foi roubada por espíritos maléficos.



Colar das almas e espada do pajé

Autoria: Milton Halotesu, 2009

Técnica: lápis de cor e hidrocor

Miller (2018, p. 308) explicou que 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”. 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. Esses colares são elaborados pelos espíritos sobrenaturais com fios não torcidos de algodão nativo, tingidos com urucum.

Notam-se também nessas explicações que objetos que compõem o aparato material desses índios – arco, espada, vara de cavar e fuso – encontram-se presentes nessas práticas e dimensões não perceptíveis àqueles desprovidos de tal espiritualidade.

A esposa espírito incumbe-se de preservar inúmeras práticas da vida cotidiana dos Nambikwara. 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.

Mulheres espíritos se casam com pajés Nambikwara. Especialmente sobre a Mulher Fuso. Rondon, um pajé do grupo Halotesu,

[...] 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 adoeceu. Quando Rondon cantava, ela estava ao seu lado, debruçada sobre ele e auxiliando-o na cura. (PRICE, datilografado, s/r.)

Price também 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 fixado em cordel de algodão, tira de couro da onça. “Quem pode com ela?”, indagam os Nambikwara.” (COSTA, 2009b, p. 317).

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 normal. (COSTA, 2009b, p. 316)

A respeito do “coração de algodão”, possivelmente, Orivaldo Halotesu se referiu ao colar de algodão, um dos objetos de poder necessários à cura que estão alojados dentro dos corpos dos pajés.

O colar de algodão, junto ao fumo e ao canto, consiste em um elemento de mediação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

Nas sessões de cura, Mulher espírito e objetos de poder unem-se aos cantos. Ao entardecer, com seu canto, fumo e colar de algodão presenteados pelos espíritos, o pajé reúne os moradores da aldeia para as sessões de cura, que duram até que a alma raptada por espíritos maus, causadores do estado de enfermidade do paciente, retorne ao corpo do doente. A sorver por sucção, o pajé precisa extrair do corpo doente, objetos patogênicos, capazes de produzir moléstias, cuja presença fundamenta o estado de enfermidade.

O pajé, instaurador de distintas maneiras de pensar, sentir e agir, sempre a fumar, de posse do colar de algodão, se põe a serviço do enfermo. É preciso que os espíritos ali presentes contribuam com o diagnóstico da doença, sempre oriunda das ações dos espíritos malfeitores. A sucção, *tunkisã* ou *kãñãkisã*, consiste

na extração do mal que se apossou no enfermo. Quanto mais interiorizado se encontra o mal, mais o processo de sucção terá que ser repetido, a fim que a doença, representada por objetos patogênicos, seja retirada do corpo doente. No caso do algodão, é preciso que esse cordel seja desembaraçado e higienizado. Durante a pajelança, em conexão com o mundo espiritual, por meio de sucção com a própria boca, são extraídos objetos como terra, lama, barro, sangue misturado com impurezas, cabelos, ossos de animais, chumaços de cabelos envelhecidos. Após expelir pela boca o conteúdo patológico materializado, o pajé exhibe aos presentes o bom êxito de suas ações no processo de cura, no combate aos ataques de espíritos malfeitores. Quando se tratar de fio de algodão, embaraçado e misturado com impurezas, o pajé trata-o até que sejam eliminadas as impurezas e o embaraço. Depois, o colar é colocado sobre a cabeça ou o peito do enfermo, fazendo-o desaparecer para que, no interior do corpo em tratamento, volte a unir a alma ao corpo.

Pajés possuem aptidões para se conectarem diretamente com a natureza em ações atávicas ritualísticas que desenham outros cotidianos. Buscam a cura, a harmonia e o equilíbrio necessários à vida aldeã e à relação com o mundo dos espíritos. Para a renovação de seus atributos, voam até à copa da Figueira Sagrada, *Haluhalunekisu*, para se encontrar com *Dauasununsu*, deus supremo Nambikwara.

Antigamente não existiam muitas doenças. Mas, existiu uma doença forte mesmo: o sarampo. Lá da aldeia Walulayentsu, aldeia Andorinha, que ficava no galho do rio Juruena, meu pai estava cheio de melancolia. Ele enterrou mais de 150 pessoas, enchendo de sepultura essa aldeia.

Sorte dele que tinha treinado sobre pajelança, com o pai dele. Os pajés conseguem curar as doenças com plantas medicinais, do mato e do campo, durante à noite. Nessa época, tinham muitos pajés que voavam pelo espaço da aldeia. Hoje em dia, os pajés não conseguem, como antigamente, curar todas as doenças. Agora existem vários tipos de doenças bravas. Nem o pajé, nem o próprio remédio do branco conseguem curar. Às vezes, nem todos os índios se salvam porque o espírito mal vem que nem vento e leva sua alma para bem longe. Antes de escurecer, o pajé canta a música dele. Depois chama aquela gente doente. Chama todo mundo. Reúne com a família do paciente e outros convidados, na casa do doente. As mulheres preparam uma bebida, a chicha, para o pajé. O pajé tira alguma coisa do doente e mostra. Fala o nome da doença, do remédio e como prepará-lo. O pajé manda o espírito mau ir embora ou é morto. Depois, pega a alma do paciente e entrega ao seu dono, a pessoa volta a se recuperar bem devagar e leva uns dias para ficar melhor. Cantam a noite inteira. Eles cantam para chamar os companheiros antigos para ajudar a curar. O pajé canta, à noite para aproximar o espírito dele. Seu canto chama o espírito curador para ver que doença que é. O espírito fala para o pajé que doença ele tem. Eles usam um colar, que é feito pelos espíritos, mas a gente não vê. Eles usam espada também. O pajé é importante para a comunidade, para os povos indígenas porque é igual doutor, que sabe diagnosticar a doença. É como médico da aldeia. Ele não cura doença de branco, só cura doença da própria aldeia.

A morte vem do “tempo mítico”. Entre os Nambikwara, crianças são responsáveis por seu surgimento:

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 aguenta 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 urucum 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 morrer. (PEREIRA, 1983, p. 41-42)

A morte, entendida como o rompimento do fio de algodão que une a alma ao corpo de pessoas, impinge à aldeia um clima de tristeza extrema, não só durante o rito funeral, mas também nos dias subsequentes que todos estão sob a vigília do *wanintesu*. Os sentimentos decorrentes da perda são, quase sempre, interiorizados, guardados dentro de seus corpos, num sofrimento mudo. As lamentações e os choros, presentes nesse momento, acompanham os homens que preparam a sepultura, quase sempre aberta no centro do pátio. Price (1972, p. 222-223) 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, antes que a cova seja fechada”.

O antropólogo Kalervo Oberg (1955) forneceu importante contribuição à etnografia de alguns povos indígenas que habitam o Mato Grosso, entre eles, os Nambikwara. Nas cerimônias fúnebres, indicou 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”.

Adalberto Holanda Pereira (1974, p. 2) informou que a morte é constatada “[...] auscultando o coração. Imediatamente depois do desenlace, fecham a boca e os olhos do morto. Em seguida, amarram os punhos da mão com linha de algodão e as estendem ao longo do corpo e juntam os pés.” O corpo é sepultado com a cabeça direcionada ao “[...] poente e os pés para o nascente, isto é, para do.uaunkidisu (alma) ver e seguir o caminho do sol, que ilumina e leva a Dà.uãsununsu (Ente Supremo). Se não for nessa posição, a alma zanga e mata as crianças.” (PEREIRA, 1974, p. 2).

Mais recentemente do que os relatos anteriores, Jaime Halotesu informou que não existe essa distinção entre os sexos, e que qualquer tipo de palha pode ser colocada junto à sepultura, principalmente a de guariroba, *kwalinantsu* ou *kulalantsu*. (COSTA, 2009b, p. 152)

Montanhas Sagradas são moradas de espíritos ancestrais e naturais. Pereira (1974) menciona 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.

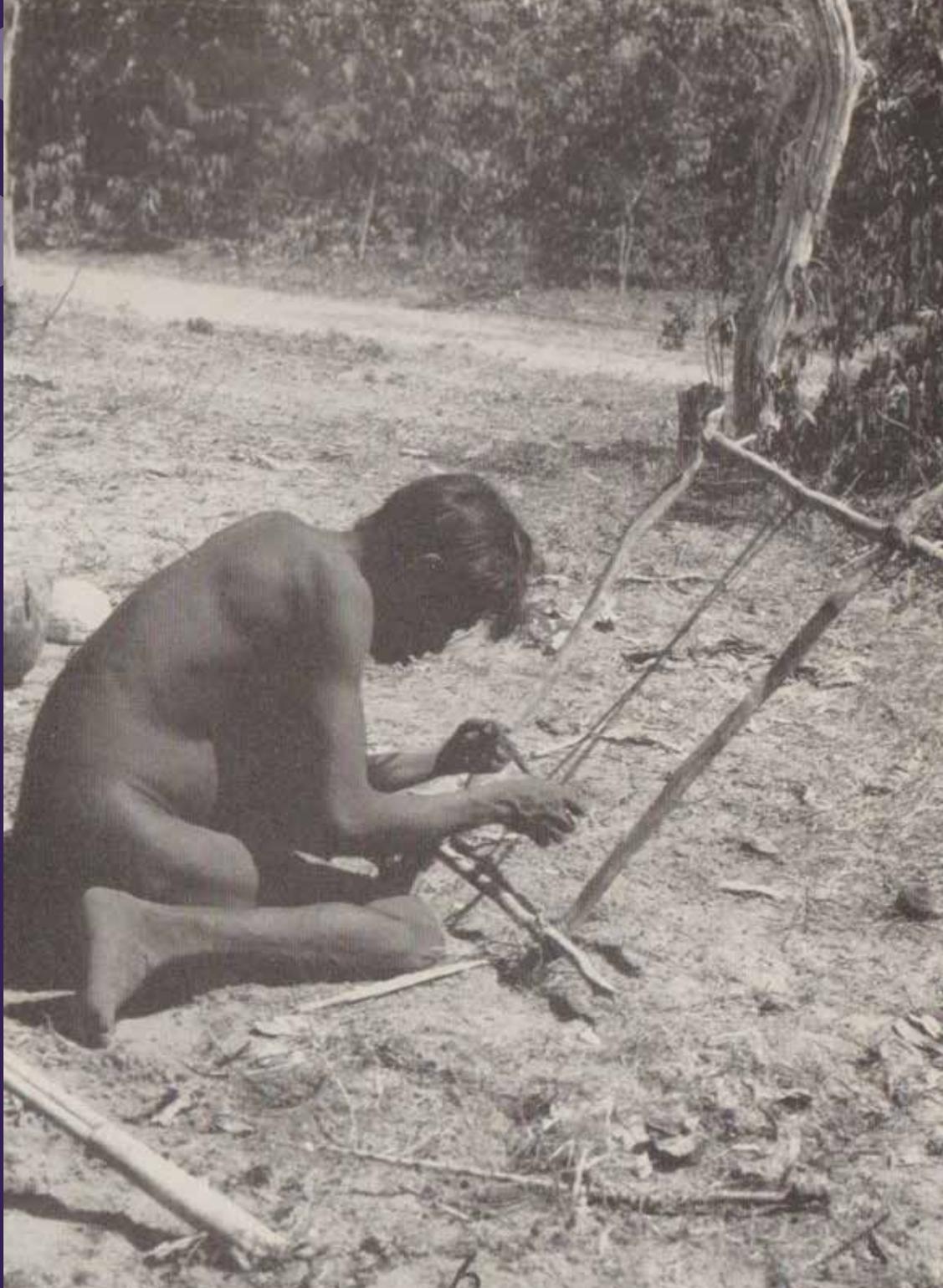
[...] dista dez horas a pé da aldeia do médio Sapezal. São cinco morros bastante altos, quase enfileirados, dentro de uma baixa, mas extensa depressão do campo. [...] Faz tempo *Ualuru* (tatu mitológico) fez minar água por toda parte e o mundo desabou. Somente esses cinco morros ficaram de pé e aí estão 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*. (PEREIRA, 1974, p. 7)

A fronteira que separa os mortos dos vivos nem sempre se dá de forma súbita e tranquila. A trajetória percorrida pela alma até à Montanha Sagrada acontece gradualmente, ao longo de um perigoso período em que os entes mais próximos ao morto 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 este mundo.

Os colares de algodão dos pajés presenteados pelos espíritos 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 também indica estar adornado. Os espíritos apreciam homens e mulheres enfeitados, vestidos de pinturas corporais, colares de coco tucum, brincos de madrepérola, narigueiras emplumadas, braçadeiras, jarreteiras, tornozeleiras e aros tecidos com fios de algodão, principalmente, porque consistem em importantes mecanismos para afugentar infortúnios, malefícios e doenças.

Mulher Pequi, Mulher Mangaba, Mulher Jabuticaba do Campo, Mulher Pitomba, Mulher Caju do Campo, Mulher Fuso são mulheres-espíritos, guardiães dos vegetais. Alegram-se com a beleza que veste corpos Nambikwara. A Mulher Fuso, dona do algodão, regozija-se ao ver seu vegetal perpetuado nos corpos humanos. Essa alegria a deixa junto ao pajé, auxiliando-o na cura de doenças provocadas por espíritos maléficos, ao se encarregar de recuperar o fio de algodão no interior do corpo do enfermo durante as sessões de cura.



Cascudo Nambikwara no tear

Fonte: Oberg (1953)

NAS TRAMAS DO ALGODÃO

Dados etnográficos advindo de fontes orais, bibliográfica e iconográficas sobre o algodão nativo dos Nambikwara, kunsu, colocaram à vista conhecimentos de práticas experienciadas na convivência do vegetal com os Halotesu, Sawentesu, Kithãulhu, Wakalitesu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu, grupos da etnia Nambikwara, habitantes das Terras Indígenas Nambikwara e Tirecatunga, localizadas na bacia do rio Juruena, em Mato Grosso.

Ao longo dos anos, os Nambikwara do Cerrado, diante às necessidades de novos bens de consumo, procuram caminhos que os levem à aquisição de produtos industrializados ainda que ocorra por um comércio entre desiguais, contrariando a noção da partilha e da generosidade necessárias para viver em comunidade. Desde os primeiros contatos mais intermitentes com os não indígenas, o modo de ser dos grupos Nambikwara do Cerrado vem passando por mudanças, principalmente em decorrência de ações colonialistas impostas aos Nambikwara – drástica diminuição territorial, constantes invasões em busca de riquezas vegetais, implantação de Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCH), degradação da biodiversidade, presença dos agentes de contato cada vez mais próximos das Terras Indígenas. O meio ambiente ecologicamente equilibrado exerce papel preponderante à manutenção de conhecimentos milenares, transmitidos de geração em geração, ressignificadas às necessidades do tempo presente.

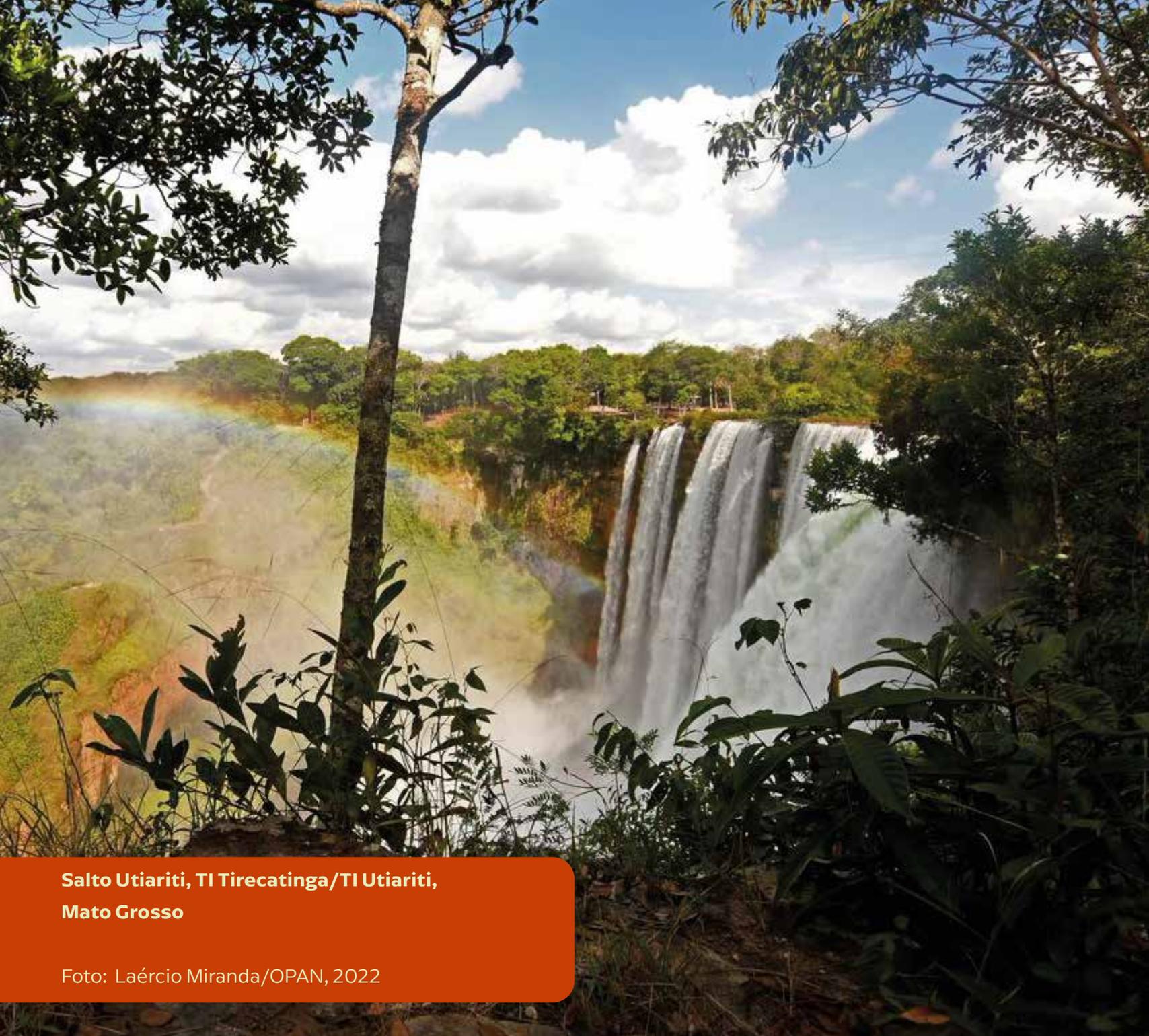
Vulnerável aos recursos naturais, o conjunto de artefatos, um dos contributos à produção de corpos e de pessoas, encontra-se intimamente associado à preservação da flora e fauna, fornecedoras de matérias-primas necessárias à sua elaboração e à relação dos Nambikwara com os espíritos ancestrais e da natureza.

Novos tempos forjam outras formas que, no caso dos artefatos, muitas vezes, passam a utilizar matérias-primas industrializadas. O que se trouxe à cena são maneiras de ser e de se relacionar com o mundo material e imaterial, manifestas no ato do uso do algodão, com vistas à produção de braçadeiras, jarreteiras, tornozeleiras, aro que cinge a cabeça, tipoia para carregar criança, colar do pajé e, no mundo espiritual, o colar das almas. Não se pode deixar de mencionar um conjunto maior de artefatos que faz uso do fio de algodão ao compor e unir diferentes matérias-primas: cuia de cabaça com alça de algodão, aro emplumado da menina-moça, auricular fragmento de madrepérola, colar dentes de onça, narigueira emplumada, dentre outros. As práticas cotidianamente experienciadas na convivência dos Nambikwara com o algodão, vegetal protegido por um espírito sobrenatural do sexo feminino, a Mulher Fuso, são reproduzidas em suas atividades cotidianas e cerimoniais. A união do corpo ao artefato desencadeia uma operação que impinge a noção de pessoa. Os relatos de suas vivências apontam os Nambikwara como os próprios condutores de seus modos de viver nos ambientes profanos e sagrados junto ao uso do algodão. Na produção de artefatos, compartilham experiências individuais e coletivas que vão desde o trabalho de plantio, de tecelagem até sua transformação em objeto que adquire diversas funções

e distintos significados. Em outras palavras, a confecção e o uso de artefato estão presentes em situações cotidianas, lúdicas, religiosas e ritualísticas e, em todos os casos, desfrutam de uma criação técnica e artísticas ímpares. O algodão mais fortemente se faz presente no mundo espiritual, quando o pajé pode se casar com mulheres-espíritos, dentre elas, a Mulher Fuso, dona do algodão. Também, nas sessões de cura, em sua companhia, sob sua orientação, o pajé faz uso do colar das almas. Objeto de poder produzido com algodão nativo, é formado de várias voltas que não possuem fios torcidos, somente fiados e tingidos com urucum, cuidadosamente guardado em uma pequena cabaça com alça de algodão que também recebe o vermelho das sementes do urucum. Um presente confeccionado pelas almas que habitam as Montanhas Sagradas ou Casa das Almas, visitadas pelo pajé que ao fazer uso da narigueira emplumada, consegue voar até Haluhalunekisu, a figueira celestial. Estilos de criação imprimem marcas que trazem saberes sobre a sociedade produtora do artefato. O artefato é entendido como um sistema de saberes vinculado ao trabalho de coleta e ao processamento da matéria-prima, à técnica de corpos necessárias ao seu fabrico e uso que conduzem instâncias da vida profana e da vida sagrada. É produtor de inúmeros saberes que envolvem as relações humanas, seus papéis e sua continuidade de existência após a morte. Na relação dos grupos Nambikwara do Cerrado com o algodão acham-se inscritas suas maneiras de ver e entender o mundo.

Na percepção dos indígenas, a inserção do fio de algodão industrializado não abala os alicerces de seus códigos culturais que os identificam como

Nambikwara. Na substituição do fio nativo para o industrializado, continuam a reproduzir o padrão de elaboração dos aros que cingem cabeças, tipoias para carregar crianças, braçadeiras, jarreteiras, tornozeleiras, em diálogos constantes com a sua cosmologia. A produção de artefatos reproduz gestos ancestrais que constroem a noção de pessoa, guardadas na memória individual, na memória coletiva dos grupos Nambikwara da bacia do Juruena. Remetem também à produção do corpo nos espaços profanos e sagrados, humanos e inumanos. O trabalho ancestral de fiação e tecelagem com o algodão está à serventia da elaboração de artefatos Nambikwara. Os fios de algodão são levados ao tear vertical, de formato retangular, fixado no chão batido do interior das casas ou em áreas externas, usufruindo do frescor da sombra da casa. Cantar, fumar, manipular o colar de algodão nas sessões de cura, fazer sucção no corpo do doente e restaurar seu fio de algodão consistem em algumas das ações do pajé. Precisa também ser possuidor de objetos de poder, adentrar no interior das Montanhas Sagradas e viajar com sua narigueira emplumada até a Haluhalunekisu, a casa de Dauasununsu. Pelos Halotesu, Kithãulhu, Sawentesu, Wakalitesu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu, a cultura Nambikwara vem sendo ressignificada em função de suas novas necessidades advindas com as mudanças e alterações impostas pelo contato. Mostram-se capazes de redimensionar seu universo mítico e explicativo de mundo, que não se restringe aos limites de seus territórios atuais. Nessa dimensão, o discurso do pajé, wanintesu, atribui significados às práticas culturais que elabora, organiza e dá sentido aos modos de viver Nambikwara enlaçados por fios de algodão.



**Salto Utiariti, TI Tirecatinga/TI Utiariti,
Mato Grosso**

Foto: Laércio Miranda/OPAN, 2022

PARTE II

TERRITORIALIDADE IMEMORIAL NAMBIKWARA

As páginas deste estudo apresentam um percurso da etno-história Nambikwara, a caminhar por seu território existencial e por sua territorialidade. Edificado por relações de forças, indígenas e não indígenas, o percurso se depara com o funcionamento de conhecimentos constitutivos do poder hegemônico organizado de maneira obsessiva pelos agentes do colonialismo que interpõem sua autoridade à vida Nambikwara e que estão sempre em tensão com imagens contra-hegemônicas.

Histórias que desenham uma cartografia viva, reconfigurada por práticas cotidianas dos indígenas em contato com os agentes da sociedade ocidental. A todo instante, os Nambikwara reinventam sua própria existência. Ressignificam sua produção do espaço, marcada por atos de violência. Nesse sentido, os modos de viver Nambikwara ganham outros contornos, na medida em que se delineia um movimento da “ordem/desordem” (BALANDIER, 1997) ao ressignificar suas práticas sociais. Seus discursos sobre o saber cartográfico refletem uma “cartografia da experiência” que contempla os espaços profano e sagrado vivenciados pelos indígenas. Na configuração de seus territórios, o contato dos indígenas com a sociedade ocidental encontra-se enlaçado em dimensões culturais, econômicas e políticas, resultantes de uma distribuição desigual de poder que “[...] pressupõe a existência de uma cultura dominante que aceita, tolera ou reconhece a existência de outras culturas no espaço cultural onde domina” (SANTOS; MENESES, 2010, p. 15).

Assim, o que se quer neste estudo é descrever o processo de ocupação nos entornos das Terras Indígenas Nambikwara (1968) e Tirecatina (1982), território imemorial dos grupos Nambikwara do Cerrado, que se autodenominam **anunsu**, gente, e suas conseqüentes pressões às práticas socioculturais, especialmente aquelas intrínsecas ao algodão.

Os *kwajantisu*, comedores de feijão, como os Nambikwara designam os não indígenas, são aqui entendidos como elementos que interagem com os indígenas

e que exercem pressão na sua ordem sociocultural, numa relação de colonialidade. Para Quijano (2005, p. 228), numa dimensão micro, isso significa “[...] em uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados”.

Em contato com os não indígenas, os povos indígenas são tratados pelo Estado como povos conquistados e dominados. São “[...] postos numa situação natural de inferioridade e, conseqüentemente, também seus traços fenóticos, bem como suas descobertas mentais e culturais”, uma das medidas básicas “[...] para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade” (QUIJANO, 2005, p. 228). Dessa forma, as relações entre indígenas e não indígenas tomam como empréstimo o termo colonialidade, este integrado ao colonialismo. Este empréstimo tem por sustentação a “[...] imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo, como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala societal” (QUIJANO, 2010, p. 84).

As linhas que contornam o espaço apreendido e ocupado pelos Nambikwara tecem-se nas urdiduras de suas representações culturais e resultam de um processo etno-histórico no decurso do contato entre povos indígenas vizinhos e não indígenas, estes oriundos de diversas partes do país. Nesse campo de relações, a mentalidade da supremacia civilizatória dos não indígenas irrompe e passa a identificá-los como “atrasados”, passíveis de serem conquistados, legitimando toda e qualquer usurpação, em especial, de suas terras e de seus recursos naturais.



Rio Juruena, Mato Grosso

Foto: Adriano Gambarini/OPAN

No início do século XX, o território Nambikwara inserido na sub-bacia do alto curso do rio Juruena, compreendido entre os rios 12 de Outubro, a oeste, e o rio Papagaio, a leste, abrigava os grupos Siwaihsu, Hinkatesu, Niyahlosu, Kithãulhu, Sawentesu, Halotesu e Wakalitesu. Conhecidos também por Manduca, os grupos Siwaihsu, Hinkatesu, Niyahlosu habitavam o vale do rio 12 de Outubro até os contrafortes da Serra do Norte. O Kithãulhu, vizinho do Manduca, ocupava o vale do rio Camararé até o vale do baixo curso do rio Juína. O Sawentesu, próximo ao Kithãulhu e Halotesu, encontrava-se no curso superior do rio Juína. As aldeias dos Halotesu localizavam-se mais no vale do rio Formiga e na porção superior do rio

Juruena. Eram vizinhas dos Aikatesu que ocupavam uma porção inferior do rio Juruena e o vale dos rios Sapezal e Buriti, alcançando, a oeste, a margem esquerda do rio Papagaio, região que confrontava com os Paresi, autodenominados de Halíti. O território ocupado pelos Halíti contornava o sul do território dos grupos Nambikwara do Campo e se estendia pelas cabeceiras dos rios Papagaio, Buriti, Sapezal e Juruena (PRICE, 1972).

Na atualidade, o território Nambikwara é configurado por uma área não contígua, delimitada por linhas demarcatórias em movimento que se deslocam por interesses temporários e que, muitas vezes, coincidiram e coincidem com as políticas de exploração dos recursos vegetais, minerais e hídricos da Amazônia Legal. Um campo de forças contraditórias, no qual se instaura com mais intensidade o protagonismo indígena que reivindica às instâncias governamentais novas demandas demarcatórias, ainda que a lentidão e a frouxidão percorrem as ações judiciais (COSTA, 2018).

Envolto em narrativas míticas, o território Nambikwara é responsável por nutrir seus membros com trabalhos da caça, da pesca, da agricultura, da coleta de insetos, frutos, tubérculos e matérias-primas destinadas à confecção de artefatos. Alimenta também os espíritos da natureza e das almas de seus ancestrais, à medida que sua existência se constrói com práticas profanas e sagradas, quando uma constelação de espíritos da natureza, estes também classificados como seres sobrenaturais, justifica sua própria existência e direciona a vida aldeã.

Portanto, os Nambikwara acreditam que os espíritos ancestrais e da natureza exercem influências em seus destinos, se fazendo presentes em diversas ocasiões: no dia a dia da aldeia, nas atividades da caça, pesca e coleta, nas cerimônias de pajelança e de enterramento, nos rituais de furação do septo nasal e do lábio superior dos meninos, nas festividades de iniciação à puberdade feminina, quando moças púberes permanecem reclusas em casas construídas especificamente para esse fim.

Os Nambikwara reconhecem os limites geográficos correspondentes a cada um de seus grupos. Sua memória cartográfica, transmitida de geração em geração, se baseia em vivências tecidas com o entrelaçamento dos fios das histórias que eles mesmos selecionam para apreender sua lógica espacial. Assim, novas formas de ocupação territorial permeiam *corpus* culturais refletidos em *modus vivendi et operandi*, avessos ao estático. Ao demarcar seus territórios, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a Fundação Nacional do Índio (Funai) desconsideraram áreas imprescindíveis à reprodução de suas práticas culturais, quando suas crenças religiosas extrapolam os limites espaciais impostos pela demarcação efetuada pelo Estado brasileiro. São elas determinantes aos seus territórios, traçados com uma linha que não se deixa ver.

Para os grupos Nambikwara das Terras Indígenas Nambikwara e Tirecatinga foi irreparável o fato de a Funai não ter contemplado áreas significativas da bacia do Alto Juruena. Nessa região, destaca-se *Uãhru*, um sistema contínuo de cinco montanhas, abrigadouro de espíritos da natureza e espíritos ancestrais. Antes da demarcação das referidas Terras Indígenas, acolheu uma das principais aldeias dessa vasta região de domínio Halotesu, Sawentesu e Wakalitesu, grupos da etnia Nambikwara.

Uãhru vem da temporalidade mítica. Está projetada na dimensão de um tempo imaginado, no início do universo, concebido por períodos de felicidade, de realizações, de catástrofes, de degradação das condições da vida. Na compreensão Nambikwara, as práticas de cura vêm do tempo mítico, que reproduzem ritos, com vistas à purificação do corpo e da alma na busca para vencer as enfermidades. Nesse modo de ver, o pajé, possuidor do “poder do trovão”, empenhado na cura de um indivíduo, fundamenta-se na diversificada sociocosmologia. E foi no tempo mítico que *Uãhru* testemunhou uma grande inundação causada por *Walulatasu*.

Walulatasu, um tatu sobrenatural, cavucou com suas poderosas garras as margens dos rios 12 de Outubro e Camararé, rios que percorrem a Terra Indígena Nambikwara, provocando uma inundação que atingiu toda a região Nambikwara, alcançando a população de todo o mundo. Após a chuva abundante, as águas dos rios voltaram às suas calhas. *Uãhru* ficou incólume à catástrofe. É a morada das almas após a morte. É o lugar onde são guardados o fumo e o algodão, únicos vegetais cultivados em seu interior, indispensáveis à intermediação do pajé com o mundo espiritual.

Katukolosu, indígena do grupo Wakalitesu, e Antônio, do grupo Halotesu, habitaram a região da bacia do Alto Juruena, onde está situada *Uãhru*. A essa paisagem edificada na temporalidade mítica, incorporaram-se os dois grandes guardiões, a se valerem da força espiritual existente em *Uãhru*. Provia seus poderes com o fumo e o algodão procedentes dessas montanhas. Fruíam com a sabedoria dos espíritos da natureza, entre eles, a Mulher Fuso, dona do algodão por possuir o fuso, instrumento utilizado pelos indígenas na fiação do algodão. Ao início dos rituais de pajelança, os dois pajés voltavam em direção a *Uãhru* e, a gritar, chamavam os espíritos ancestrais e da natureza para os ajudarem na cura dos doentes.

desterritorialização que ocasiona rupturas com a ancestralidade de seus territórios. A produção de seus territórios – espaços de estabilidade e organização – ao passar pelas ações de iniciativas estatais e privadas, imprimem a fragmentação, a desordem. Imergidos nesse estado, os Nambikwara sofreram e sofrem pressões de toda ordem, sobremaneira, no plano epistemológico. O processo de desterritorialização ocorrido especificamente na região do vale do Alto Juruena, território imemorial dos grupos Halotesu, Sawentesu e Wakalitesu, interesse deste estudo, foi fortemente motivado pelas Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas.

Para o povo Nambikwara, o século XX iniciou com a usurpação de seus territórios imemoriais, quando práticas colonialistas se fizeram cair sobre suas aldeias. A implantação de projetos de colonização, extração do látex, intervenção religiosa da Inland South American Missionary Union (Isamu), da Missão Santa Terezinha do Mangabal do Juruena, da Missão do Utiariti e do *Summer Institute of Linguistics* (Sil), das políticas indigenistas de demarcação de terras impostas pelo SPI e pela (Funai), abertura da BR-029 e pavimentação da BR 364 ocasionaram o aniquilamento de aldeias, extermínio de uma parcela de sua população, confinamento em terras diminutas, a partir de 1942, no caso específico da demarcação da Terra Indígena Pyreneus de Souza. A mortandade da população

causada pelas doenças transmitidas pelos invasores, principalmente o sarampo, e a expulsão do vale do Alto Juruena, levaram os Nambikwara a procurar o atendimento de saúde na Missão de Utiariti, localidade ao leste, no extremo de seu território tradicional. Uma exogenia dos fluxos de forças tentando apagar por completo as linhas que demarcam uma territorialidade de ocupação milenar, bem como as maneiras de ser, pensar e agir Nambikwara.

A morosidade da Funai em proceder os trabalhos de demarcação de um território destinado aos grupos Nambikwara do Cerrado teve como ilação a presença maciça de não indígenas na região do lendário rio Juruena. Consequentemente, privou os Wakalitesu, Halotesu e Sawentesu do acesso às Montanhas Sagradas, em especial, ao complexo *Uãhru*, imprescindível aos espíritos ancestrais e sobrenaturais.

O cenário desta história está montado. Formado por paisagens, eventos e pessoas – *anunsu* e *kwajantisu*, um aparente retorno a uma época que parece perdida, desprendida do tempo presente. Passível de análise, constitui-se de indicadores culturais inseridos no período da invasão das Linhas Telegráficas à fragmentação do território de ocupação tradicional dos grupos Nambikwara do Cerrado, que facultou a continuidade da entrada de novos invasores à região compreendida entre os rios Juína e Papagaio. Contudo, a usurpação desse território encontra-se relacionada aos mitos, ao tempo cíclico dos ritos, responsáveis em manter sempre próxima à relação entre a gênese social e

sua relação com a história, com a busca de sua ordem cosmológica e seu equilíbrio perante às constantes ameaças, sempre presentes na desordem (BALANDIER, 1997).

A desordem pode, até mesmo, desencadear a destruição do mundo para poder refazê-lo e, assim, ingressar em um universo novo e se constituir em um meio de abolição do tempo linear, quando se enfatiza a repetição cíclica (ELIADE, 2002). Conforme as informações de Costa (2009), que vem reunindo dados etnográficos sobre o papel do pajé entre os grupos Nambikwara do Cerrado, na potência dessas vivências, constituem-se as Montanhas Sagradas, paisagens simbólicas, morada de espíritos da natureza e das almas ancestrais, onde o pajé adquire objetos e poderes mágicos: cantos, fumo, flauta nasal de pedra sem orifícios, colares de algodão, todos indispensáveis ao enfrentamento dos espíritos maléficos e da cura das doenças. Onde ocorre o encontro com mulheres-espíritos, dentre elas a Mulher Fuso, a dona do algodão.

Linhas Telegráficas e a desterritorialização Nambikwara

Autoria: Ruth Takiya e Eduardo Paiva, 2022

Técnica: Lápis de cor com caneta hidrográfica





Montanhas sagradas, Terra Indígena Nambikwara

Autoria: Ruth Takiya e Eduardo Paiva, 2022

Técnica: Lápis de cor com caneta hidrográfica

SAKAIYUSU: O RIO JURUENA E SUA DESTERRITORIALIZAÇÃO

Aconteceu na idade mítica ou como costumam dizer os Nambikwara do Cerrado, no “tempo de antigamente”, aquele que não se pode contar ou “época primitiva – quer o mundo tenha sido criado, ou formado de qualquer outro modo” (LE GOFF, 1990, p. 283). Nesse tempo, no interior de uma pedra, de formato semelhante a um “urubu de chifre”, *waluanesalatyutu*, conforme associam os indígenas, vivia e ainda vive o povo Nambikwara com alegria, saúde e beleza, sempre com aparência jovial, pois nunca envelhecem.

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 manifestadas em algaravia e ouvidas pelo macaco japuça, *hosxasitisu*, também conhecido por guigó, zogue-zogue ou sauá, hábil saltador que raramente desce ao solo, possuidor de 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. Por esta razão, tem a pelagem de seu lombo avermelhada. A seu pedido, a cutia roeu a pedra com seus dentes afiados, mas não resistiram à sua solidez; a anta tentou, inutilmente, quebrá-la; o tatu canastra, com a aspereza de seu casco, experimentou lixá-la e saiu ferido; o urubu deu voos em direção à montanha para perfurá-la com seu bico, mas essas tentativas foram em vão.

Ante à desistência dos companheiros, a andorinha da mata,

[...] 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 casais (COSTA, 2009, p. 125).

A andorinha da mata, com sua espada de madeira, alçou um voo de velocidade estonteante e conseguiu perfurar *Talensu*, montanha de pedra assentada nas proximidades do rio Mutum, afluente do Camararé, no interior da Terra Indígena Nambikwara. Até hoje, existem indígenas no interior da primeira casa dos Nambikwara. A ave, então, depois da saída de muitas pessoas, indicou a cada casal o lugar para o qual deveria ir e constituir sua aldeia (PEREIRA, 1974). Os Nambikwara do Cerrado são cômicos em afirmar que sua primeira morada é *Talensu*, responsável por dar existência a uma maneira de conceber um tempo não localizável, compreendido no início do mundo.

O espaço habitado e percebido pelos Nambikwara simboliza um monumento histórico, elaborado com materiais da memória coletiva, recebido como herança do passado e reelaborado com as práticas do presente. A aldeia e suas extensões,

compreendidas pelos campos, rios, lagoas, montanhas e florestas, representam espaços da memória. Este espaço, um patrimônio cultural, é concebido como uma evocação ao que Le Goff (1990, p. 230) denominou de “idade mítica”, encontrada nas narrativas formadoras da identidade Nambikwara, momento no qual homens, mulheres, jovens e crianças, com seus modos de viver, incorporam aos seus saberes acerca da paisagem e tudo aquilo que faz parte dela. Para os Halotesu, Wakalitesu, Sawentesu e Kithãulhu, o cerrado é o lugar apropriado ao estabelecimento de uma aldeia, onde fazem suas moradas, trabalham, namoram, casam, criam seus filhos, envelhecem, enterram seus mortos e convivem com os espíritos de seus ancestrais e sobrenaturais. Consideram que a aldeia ideal deve apresentar pequena dimensão e baixa densidade populacional e estar relativamente distante do rio e da mata, para não importunar os espíritos da natureza. Setz (1983, p. 16), ao pesquisar a população Nambikwara da margem do rio Juína em 1979 e 1980, observou que

[...] as aldeias com número grande de indivíduos normalmente incluem mais de uma facção, e tendem à fissão, dando origem a duas ou mais aldeias. Dissidentes de outras aldeias ou bandos são aceitos numa aldeia como visitantes de longa duração. Podem se estabelecer ali se dispuserem de mulheres para casamento, ou oferecerem outras vantagens como bons caçadores, aumentando o rendimento de caça da aldeia.

A territorialidade Nambikwara funda-se apoiada em uma reflexão sobre processos de vivências dos grupos Nambikwara do Cerrado. A linha do tempo desta análise tem como extensão o ano de 1907 até a formalização da delimitação das Terras Indígenas Nambikwara e Tirecatunga pela Funai. A referência inicial incide com

a instalação das Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, a “coluna Rondon”, como denominou Roquette-Pinto (1919, p. 47), especificamente no momento em que corta o território Nambikwara e foi instaurado um processo desterritorializante, em uma ação permanente de ambição desmedida sobre os recursos naturais existentes em seu território ancestral. Nesse entendimento,

[...] os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios “originais” se desfazem ininterruptamente. [...] A reterritorialização consistirá numa tentativa de recomposição de um território engajado num processo desterritorializante (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 323).

Adota-se aqui uma abordagem que comporta uma percepção fluida do território, indissociável da dimensão cosmológica Nambikwara. Memórias e práticas se inscrevem nos espaços habitados, demarcados pelo Estado brasileiro não somente com marcos de cimento, mas também pelo processo de reterritorialização, a desenhar uma cartografia viva dos atores sociais da Amazônia Legal, neste caso, os grupos Nambikwara do Cerrado.

Nos últimos anos do século XIX, seu chão, de ocupação milenar, foi cortado pela extração de cobiçados vegetais: poaia (*ipecacuanha*) e látex (*hevea brasilienses*). Poaeiros e seringueiros percorreram o território tradicionalmente ocupado pelos Halíti e os limites do território Nambikwara. Nos primeiros anos de 1900, as trilhas abertas e utilizadas pelos indígenas Halíti consistiam nas mesmas percorridas pelos seringueiros em busca do látex e depois também utilizadas pelos integrantes das Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas. São linhas sobrepostas, em que o espaço, com sentido múltiplo, é percorrido e vivido por cada transeunte que carrega em suas bagagens as sementes de suas histórias constituídas de diferentes interesses. Nessa época, conforme relatos de Cândido Mariano da Silva Rondon, havia alguns indígenas Halíti incorporados ao contingente de sua expedição e que pretendiam, pela remuneração recebida, liquidar dívidas contraídas nos seringais dos rios Sacre e Papagaio, na bacia do rio Juruena. A exploração da borracha também empregava mão de obra dos Uaimaré, Caxiniti e Cozarine, grupos Halíti que, com os seringueiros, estavam em constante conflito com os Nambikwara.

A exploração é feita tanto pelos seringueiros, como pelos indígenas Parecis, Uaimarés, Caxinitis e Cozárines, o que tem sido causa de não poucas desgraças a esta pobre gente, como demonstra Aldeia Queimada, a aldeia Parecis da cabeceira do Juba, incendiada pelo seringueiro Vagner, tiroteando com os guerreiros Nhambiquaras, me preparava maus momentos, excitando o sentimento de vingança d'essa tribo (RONDON, s.d., p. 65).

No início do século XX, encravada em território Nambikwara de ocupação milenar, a bacia do rio Juruena foi cortada pela expedição das Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas. Em 1907, partiu de Brotas, para “descobrir” o rio Juruena.

Digo descobrir porque vagas antigas indicações era tudo o que sobre ele existia: as que se encontravam na “Cidade de Mato Grosso” de Taunay e alguns documentos cartográficos dos tempos coloniais, de apoucado valor. Não havia documentos recentes, porque ninguém ousava atingir as passagens sulcadas pelo grande rio e que se supunham habitadas por antropófagos ferocíssimos. Apresentava-se, pois, o Juruena como incógnita que só poderiam ser desvendadas por tentativas sucessivas (VIVEIROS, 1969, p. 227).

Armados com espingardas, seringueiros e indígenas Halíti cada vez mais adentravam no território Nambikwara. Por várias vezes, na bacia do rio Juruena, seringueiros e indígenas atacavam os Nambikwara, tentando expulsá-los da região. Contrariamente aos Halíti, seus inimigos tradicionais, os Nambikwara ainda não possuíam armas de fogo. Diversos grupos Nambikwara entravam em guerra com os seringueiros que pretendiam explorar as frondosas árvores nativas do Juruena. Saqueavam seus barracões e roubavam seus pertences. Além dos seringueiros, as Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas percorriam esse mesmo território. E os Nambikwara continuavam a evitar ao máximo o contato com seus integrantes. Confundindo-os com os seringueiros,

[...] não nos permitiam uma conferência, em virtude da desconfiança natural que os animava contra os primeiros invasores das suas terras e profanadores dos seus lares. Quiçá nos odiavam também, porque, segundo a sua civilização, nós éramos todos membros dessa tribo guerreira que tantas desgraças já lhes tinha causado, desde tempos imemoriais, e cuja tradição os seus anciãos jamais descuidavam de conservar viver. (RONDON, s.d., p. 106)

Ao invadir os domínios Nambikwara, Rondon e seus expedicionários marchavam sobre suas trilhas. Enquanto distinguiam sinais da proximidade das aldeias, os indígenas, ocultos na mata, não indiferentes à invasão de suas terras, acompanhavam a tropa, composta por 16 pessoas. Após 48 dias do encontro com o Juruena, Rondon informou:

[...] fomos ter a um trilho de índios que nos conduziu a excelente porto de um rio de cerca de 80 m. de largura, águas claríssimas a deslizar sobreleito de areia, margens emolduradas por frondoso arvoredor que se estende em majestosa floresta. Nosso entusiasmo foi indescritível – salvamos com tiros de minha Winchester e das Colts de meus companheiros, exclamando: que belo rio! (VIVEIROS, 1969, p. 233).

Nas proximidades do Juruena, *Sakaiyusu* para os Nambikwara do Cerrado, a expedição, logo após se deparar com o rio tão procurado, foi alvejada por flechas Nambikwara. Uma delas atingiu a bandoleira de sustentação da espingarda de Rondon, cruzada na altura de seu peito, onde ficou engastada. Outras flechas foram desferidas em seguida, o estampido dos tiros provenientes das armas dos

integrantes da marcha fez os Nambikwara recuarem. Rondon, perseverante ao “[...] programa de só penetrar no sertão com a paz e jamais com a guerra”, não permitiu a represália: “[...] não viera eu conquistar índios pela violência e sim trazer ao Juruena o reconhecimento indispensável à construção da linha telegráfica, meio de os chamar à civilização” (VIVEIROS, 1969, p. 234-235). Após o embate, a operação das Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas foi interrompida, quando regressou a Diamantino. À distância, os Nambikwara continuaram a seguir a coluna.



Depois de a expedição de 1907 ser quase massacrada, Rondon mudou de estratégia e itinerário. Para aperfeiçoar a logística da “coluna Rondon” e atravessar o território de domínio Nambikwara, planejou atingir o Juruena não mais por Utiariti. Assim, em 1908, partiu de Tapirapuã para chegar à aldeia *Keteroco* ou Queimada. Ainda, por território Halíti, contornou as nascentes dos rios Sacre, Papagaio, Buriti e Sapezal. Daí em diante, acompanhou, pela margem direita, o curso do rio Juruena para chegar ao porto dos Nambikwara, neste mesmo rio, local do ataque de 1907.

Rondon e expedicionários no Rio Juruena

Foto: Luiz Leduc, s/d.

Com um aparato militar composto 127 homens, 96 bois cargueiros, 50 burros de carga, 30 de sela, 6 cavalos e 20 bois de corte e com todos os homens armados, a “coluna Rondon” avançou até o rio Juruena, numa demonstração intencional de força para dissuadir possíveis ataques Nambikwara. À medida que a expedição ganhou terreno e construiu uma estrada para trânsito de veículos, Rondon registrou o esvaziamento das aldeias Nambikwara e a “migração maciça” dos indígenas, mais para o interior de seu território, em busca de segurança e refúgio. Entretanto, os guerreiros Nambikwara continuaram a vigiar a coluna que seguiu ao encontro do *Sakaiyusu*, o rio Juruena, momento em que fundou o Destacamento Central do Juruena, em 7 de setembro de 1908.

Na alvorada mandei tocar corneta e clarim, e o gramofone repetiu o hino nacional, pela primeira vez ouvido na região. Fogos subiram ao ar e dinamite troou no profundo vale do Juruena, ribombando para o norte e para o sul, ecoando perpendicularmente à direção do vale maior, transmitindo-se pelos vales transversais que constituíam as vertentes do rio gerador (VIVEIROS, 1969, p. 257).

Na leitura da ordem do dia, Rondon exortou os soldados para o dever de resguardar os civis e todo o aparato material da comissão. Sob o auspício do “patriarca da independência”, deu por estabelecido o “[...] primeiro núcleo de proteção aos índios daquele vasto sertão” (VIVEIROS, 1969, p. 257). Poucos dias depois de deixar 52 soldados e um oficial no comando do destacamento do Juruena, Rondon seguiu com o restante do contingente, em direção noroeste, atravessou vários cursos d’água do território Nambikwara, até atingir a Serra do

Norte, no dia 12 de Outubro. Com a proximidade da expedição, a pouca distância das aldeias, os Nambikwara recuaram, numa demonstração de recusa ao contato.

À noite, os guerreiros vigiavam e tocavam flauta, a infundir temor à tropa. Em circunstâncias adequadas, atacavam a coluna. Em mensagem de desagravo à “coluna Rondon”, incendiavam o que podiam, fincavam flechas no meio do caminho. Ao chegar à Serra do Norte, a expedição se retirou para os acampamentos já instalados com o intuito de retornar no ano seguinte e, assim, avançar ainda mais no interior do território Nambikwara. Sobre esse momento, afirmou Vanilda Sabanê, pertencente ao grupo Nambikwara da Serra do Norte: na “[...] época da Linha, Cinta Larga, sarampo, seringal... O que sobrou coube no Aroeira.” (COSTA, 2014, p. 25).

Em Mato Grosso, na transição dos séculos XIX para o XX, o projeto de instalação de Linhas Telegráficas seguiu o pensamento social, político e econômico que refletia o modelo de ocupação desenvolvido na região.

No caso de Mato Grosso isso é facilmente visível, ao lado de projetos modernizadores, no início do século [XX], ainda havia uma grande população indígena, pouco conhecida. Para os republicanos, os índios enquanto “brasileiros”, deveriam representar um papel singular na implantação das Linhas Telegráficas, seriam eles que formariam o contingente de mão-de-obra para garantir o desenvolvimento e a defesa da região. (BIGIO, 2003, p. 21)

Em 1910, formalmente separado das ordens eclesiásticas, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN) que em

1918, passou a se chamar Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Consistiu no “[...] primeiro aparelho de poder governamentalizado, instituído para gerir a relação entre os povos indígenas, distintos grupos sociais e demais aparelhos de poder” (LIMA, 1988, p. 155), quando adotou uma gestão de governo de práticas homogeneizantes direcionadas aos diversos povos indígenas culturalmente diferenciados, habitantes de um amplo espaço geográfico.

Como afirmou Rondon (VIVEIROS, 1969, p. 33), o SPI nasceu de uma “obra de reparação” motivada sobretudo pelo incidente ocorrido às margens do rio Juruena, em 1907, com base em novos fundamentos para alicerçar a política indigenista na Primeira República. A implantação do órgão oficial adotou um conjunto de ações que teve a finalidade de incorporar territórios e integrar populações indígenas à sociedade brasileira.

Com os trabalhos de instalação das Linhas Telegráficas, inicialmente Rondon criou o Destacamento Central do Juruena, depois nomeado Estação Telegráfica Juruena, que, em 1920, passou a Major Amarante. Encravada em território Nambikwara, Juruena foi abastecida pela internada de Campos Novos, que se tornou o maior centro de atração Nambikwara, também de ocupação de grupos Nambikwara do Cerrado. Destinada a refazer as tropas que vinham do Juruena, representou uma espécie de entreposto com casas, currais, gado e pastos cercados (ROQUETTE-PINTO, 1919).

A Estação Telegráfica Major Amarante se constituiu no principal elo entre a Estação Telegráfica de Utariti, a Estação Telegráfica de Vilhena, em Rondônia,

e a cidade de Cuiabá, em Mato Grosso. Nesse estabelecimento, João Acácio trabalhou durante muitos anos como guarda fios e telegrafista. O dia de João Acácio dividia-se entre o real e o imaginário. Suas atitudes revelavam angústias, medos e fantasias. Para o telegrafista, a representação do indígena Nambikwara formava-se de imagens de homens agigantados, bárbaros e selvagens, munidos de poderosas armas, sempre prontos a atacar. Sozinho, rodeado de indígenas Nambikwara do grupo Wakalitesu que, em 1930, havia assassinado missionários protestantes norte-americanos da *Inland South America Mission Union* (Isamu), com sede nas proximidades do rio Juruena e da Estação Telegráfica de Major Amarante (PEREIRA, 1975; MELLO, 1975). Na década de 1930, as missões protestantes americanas procedentes

[...] de famílias camponesas do Nebraska ou dos Dakotas onde os adolescentes eram educados numa crença literal no inferno e nos caldeirões de azeite a ferver. Alguns deles tornavam-se missionários como quem faz um seguro. Assim, tranquilizados contra a sua salvação pensavam nada melhor terem a fazer para a merecerem; no exercício de sua profissão davam provas de uma dureza e de uma desumanidade revoltantes (LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 314).

Em 1935, a Missão Santa Terezinha do Mangabal do Juruena foi instalada pelos jesuítas em território do grupo Wakalitesu, às margens do córrego Mangabal, afluente do Juruena. Durante as visitas à missão, os Nambikwara trabalharam nas roças e na construção de casas em troca de alimentação, tais como mel e carne de caça, além de ferramentas, principalmente, machados de ferro. Em Mangabal,

também iniciaram os trabalhos da escola, com a presença de um número pequeno de meninas e meninos Wakalitesu, sob um curto regime de internato.

Ficou caracterizado pela documentação jesuítica e pelos relatos dos indígenas coletados por Costa (2002) que o convívio com os membros da missão marcou fases de alianças e hostilidades, até mesmo com os guardas e funcionários da Linha Telegráfica. Como agravante, em decorrência ao ataque dos Wakalitesu aos membros da Isamu, persistiu ali um forte clima de desconfiança mútua.

Sobre esse período, Antônio Halotesu contou que durante à noite, às escondidas, os indígenas usufruíram dos produtos da roça da missão religiosa. O padre, de nome Mello, contrariado com a situação, trouxe de Cuiabá um balão, uma “bomba” que, segundo sua percepção, foram responsáveis pela morte de muitos Nambikwara (COSTA, 2002). No diário do Padre Alonso Silveira de Mello não há referências ao “balão” e à “bomba”, mencionados por Antônio Halotesu. Entretanto, em suas anotações, encontram-se relatos a respeito da gripe que ocasionou uma grande mortandade entre os Nambikwara, principalmente dos Wakalitesu.

Os índios de além-Juruena devem ter sido dizimados pela gripe – pois saíram daqui no dia 19 de outubro três famílias – todas atacadas da gripe; eram elas as famílias de Mané, Aristides e Marciano, além dos solteiros Benedito, João, filho de Malaquias, e Domingos. Tinham voltado de Utiariti gripados. (MELLO, 1936-1946)

As informações prestadas por Antônio Halotesu indicam que a epidemia do sarampo e a atitude do Padre Mello em soltar uma “bomba”, ambas ocorridas em 1945, estão fortemente associadas e presentes na memória coletiva dos Nambikwara. Na leitura do *Diário da Residência* do Padre Mello (1936-1946) percebe-se que houve, da parte dos religiosos, um esforço em deter a “gripe” e o “defluxo” que acometeram mortalmente os Nambikwara. Nesses relatos, porém, não há menção ao sarampo e à “bomba”, e sim à “epidemia de gripe”. Padre Mello também escreveu que os integrantes do Posto Telegráfico de Major Amarante tentaram transferir os sobreviventes para as dependências da missão. A cavalo, dirigiram-se até à aldeia Wakalitesu. Pelo caminho, encontraram mais índios mortos:

O Sr. Vitor Parados, telegrafista, e o Zazo foram a cavalo, até perto da maloca do M., com o fim de trazer para cá uns 8 índios (crianças) que vinham vindo, e voltaram do meio do caminho provavelmente pelo medo ou repugnância de passarem pelos cadáveres dos que jaziam insepultos. Não os encontraram no córrego determinado. [...] O Pe. pensando que a gripe vai atacar o último reduto dos índios, a maloca do M. (onde estão agora 5 homens, 6 mulheres e 7 meninos) tenciona mandar lá a cavalo, caminho da ‘várzea grande’, o Zazo e Antoninho Lírio, a fim de, se for possível, trazer para cá as relíquias da tribo Nambikwara de aquém Juruena. Os Índios de além-Juruena, devem ter sido dizimados pela gripe pois saíram daqui no dia 19 de outubro três famílias – todas bem atacadas da gripe; eram elas as famílias de M., A. e M., além dos solteiros B., J. filho de M. e D. Tinham voltado de Utiariti gripados (MELLO, 1936-1946).

Sobre o contato com os seringueiros e a epidemia de sarampo, Mancin e Lima (1981, p. 5) informaram que

[...] as investidas dos seringueiros somadas ao medo da doença foram as principais causas da migração destas facções, que em busca do atendimento oferecido pela Missão Anchieta foram aldeando-se cada vez mais próximo ao local que ocupam no limite meridional de seu território. Segundo a memória tribal, principalmente através do Sr. Aquino, ancião muito respeitado pelo grupo indígena e pelos padres da Missão Anchieta, os Halo'tezú tinham aldeias no Camararé, Formiga, Juína Sauê-Wina, ao longo do Juruena até sua desembocadura no Papagaio e às margens do rio Buriti.

Em 1945, a epidemia de sarampo que ocasionou o extermínio de quase a totalidade dos Nambikwara resultou na transferência da Missão de Santa Teresinha do Mangabal do Juruena para a Missão de Utiariti, próxima ao rio Papagaio. Os religiosos justificaram essa medida por ser um local mais saudável e apropriado às atividades agrícolas e pastoris, além de se encontrar mais próxima aos índios Irantxe e Halíti. Completamente fragilizados, os poucos sobreviventes da Missão Santa Terezinha do Mangabal do Juruena assistiram à invasão dos seringueiros em seus territórios secularmente ocupados, também registrada no *Diário Dom Alonso*, em que o padre externou sua preocupação em relação ao contato dos indígenas com os não indígenas.

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 feitiçaria (SILVA, 1999, p. 403).

Em referência ao estrondo causado pela explosão de uma “bomba”, atribuída ao Padre Mello, pode-se inferir que as comemorações da edificação do Destacamento Central de Juruena e a ação do Padre Mello em soltar uma “bomba” nas imediações da Missão Santa Terezinha do Mangabal encontram-se interligadas, pois estes eventos fizeram uso de “bombas” e balões. Até hoje, os Nambikwara expressam pavor em relação aos fogos de artifício, comumente empregados para assustá-los durante os processos de contato, assim como os explosivos. Em fins da década de 1940 e início dos anos de 1950, esse método também foi empregado nos seringais da região do vale do Juruena, na Chapada dos Parecis, e nas matas dos rios Piolho, Cabixi, Sabão e Galera, no Vale do Guaporé, para assustar os Nambikwara e poupar munição (COSTA, 2002).

Novas linhas fatiaram o território Nambikwara. A linha da BR-029, segmento rio Juruena-Porto Velho, foi implantada, em 1950, para atender outra onda de revalorização da borracha amazônica, em consequência da Segunda Guerra Mundial. Com a mudança da sigla do Plano Rodoviário Nacional passou a denominar-se BR-364 que, salvo alguns desvios, é a mesma rota das Linhas Telegráficas aberta por Rondon no início do século XX.



Os Nambikwara durante as expedições de Rondon

Fonte: Rondon (1946)

Parte de seu traçado, Estivado-Barracão Queimado, seguiu pela trilha carroçável de apoio logístico à construção do telégrafo, como registrou Leonel (1992, p. 143): “[...] a estrada fora prevista, nos anos 40, seguindo os picadões da linha telegráfica aberta pelas Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas no início do século, da qual se afastaram os índios que recusaram o contato.”

Desde o início da década de 1940, com os incentivos advindos do Banco de Crédito da Amazônia S.A., Mato Grosso recebeu um novo contingente de seringalistas que adquiriram seringais próprios ou arrendados para exploração do látex.

Em 1942, motivados pelos incentivos proporcionados pelo Banco de Crédito da Amazônia S/A, surgem novos seringalistas, reativando os antigos seringais e penetrando em novas áreas: (a) uma ao norte, delimitada pelo Juruena e Tapajós, até as proximidades da divisão com o Pará e (b) outra a noroeste, nas regiões do Rio Sangue, Juruena, Galera, Campos Novos e Vilhena. (BARROS, 1977, p. 27)

As matas ciliares do território Nambikwara foram definitivamente abertas à extração do látex na Amazônia, quando trouxe um grande número de trabalhadores – os “soldados da borracha” – que chegaram de diversas regiões do país, principalmente, do Nordeste. O termo “soldados da borracha” surgiu por volta da primeira metade do século XX e foi atribuído aos trabalhadores recrutados no serviço de extração da borracha. De acordo com informações de Álvaro Duarte Monteiro, Delegado Regional do Trabalho, no ano de 1944, atingiram o Estado de Mato Grosso “mais de dois milhares de homens” para trabalhar na extração

da borracha, sem receber meios necessários ao estabelecimento e sustento nos seringais, vivendo em situação de miséria, em que a fome e a doença foram responsáveis por muitas mortes (COSTA, 2002).

Em um ano, o número de trabalhadores nos seringais chegou a 480. O seringalista Canguru se considerava o maior produtor da região. No ano de 1964, produziu 240 toneladas de borracha, enquanto a produção total do Estado foi de 2.000 toneladas. Era proprietário de quatro caminhões, abriu 600 quilômetros de estradas, aproveitando trechos da Linha Telegráfica e edificou três pontes. (COSTA, 2002, p. 134)

Uma parcela desse contingente de trabalhadores percorreu trechos da Linha Telegráfica e ocupou as matas ciliares de grande parte dos grupos Nambikwara. Os Nambikwara do Cerrado trabalharam principalmente na abertura das estradas, na edificação de benfeitorias e nos acampamentos dos seringueiros. Conforme informação prestada por Silas Kithãulhu, a remuneração desse trabalho não era feita em moeda corrente, mas com mercadorias, principalmente, armas de fogo e munição, ambição dos indígenas.

Em 1942, nas proximidades do Córrego Espirro, uma das cabeceiras do rio 12 de Outubro, foi fundado pelo SPI o Posto Indígena Pyreneus de Souza, primeira terra reservada aos Nambikwara, destinada a uma parcela dos grupos localizados na Serra do Norte. O encarregado do Posto, de 1943 a 1968, Afonso Mansur de França, empregou, em trabalho análogo ao escravo, os grupos Nambikwara da Serra do Norte para a extração da borracha, primeiro oficialmente, pelo convênio entre o SPI

e a *Rubber Development Corporation*, depois por sua própria conta. Paul David Price (1975, p. 10) relatou sobre a atuação de Afonso Mansur em relação às expedições que tiveram a finalidade de capturar os indígenas para o trabalho nos seringais: “[...] não é mais possível comprovar as atrocidades que os índios contam, mas o certo é que Afonso foi obrigado a fazer expedições de vez em quando para capturar mais índios, pois os índios no posto morreram muito mais rapidamente do que nasceram.”

No final da década de 1960, período de desvalorização da borracha, por intermédio do Governo do Estado de Mato Grosso, os seringalistas obtiveram o direito de trocar suas concessões pela titulação da terra. Sérgio Canongia, como os demais seringalistas, ainda que com o conhecimento da presença de indígenas na região, beneficiou-se dessa prática. Afirmou em entrevista que vendeu muitas terras encravadas no território dos Nambikwara do Cerrado e do Vale do Guaporé.

Todo mundo fez isso. O Antônio Junqueira, quem mais outro... o... no [rio] Formiga, Propício, né? Marcos da Luz. Porque a borracha ficou um preço vil, né? Não valia mais nada, né? E veio aquela fase da colonização! [...] Vendi terra para muita gente! Eu vendi... aqui dentro tem um pessoal, chama Gleba Natal, que eu titulei. Título de 30.000 hectares... no Doze de Outubro [na região dos Nambikwara do Cerrado]. Na beira da estrada. Mas, o pessoal do Presidente Pru... nunca chegou a tomar posse. Quem comprou de mim foi o Morimoto, Nomura, o... Caprioli, isso tudo no Vale [do Guaporé]. No campo, no campo eu vendi uma gleba lá no... Primavera, chama-se Gleba Primavera. Eu vendi no Primavera. 186.000 hectares. Primavera (COSTA, 2002, p. 137).

A década de 1960 foi um momento de preparação para a chegada, em massa, de homens e investimentos que se fizeram presentes nos anos posteriores. Intensificou-se o tráfego da rodovia federal BR-364 que cortou as terras de quase todos os grupos Nambikwara, quando ocorreu a expropriação dos territórios tradicionais, sem qualquer indenização. No ano de 1966, essa rodovia encontrava-se totalmente revestida de cascalho, momento em que inúmeros colonos foram atraídos para as áreas dos projetos de colonização oficial e privada. Grupos econômicos apropriaram-se de enormes extensões de terras, considerando a facilidade dos benefícios advindos dos incentivos fiscais, provenientes da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam). Grande parte da grilagem incidiu em terras indígenas da Amazônia meridional de Mato Grosso.

Na segunda metade da década de 1960, a BR-364 também tornou possível a entrada de outra missão protestante que se instalou entre os Nambikwara, mais precisamente na aldeia Camararé, representada por Dudley Kinsman, e sua esposa Helena. Conforme o depoimento de Orivaldo Halotesu, o casal interferiu demasiadamente na cultura do grupo local, realizando o batismo em um grande número de pessoas que, conforme sua interpretação, ocasionou a morte de muitos Kithãulhu.

Ele quer que tudo povo do Camararé virá crente. Batizaram quarenta pessoas. Sábado, Domingo, não deixa cantá cultura. Proibiu. Não deixa furar [ritual de iniciação da puberdade masculina, quando perfuram o septo nasal e o lábio superior]. Não deixa cantá, usar colar preto. Fez fogo, juntou material [dos índios] que usa: colar, cocar, flauta sagrada, cabaça,

pintura, madeira. Põe fogo na Casa da flauta. Põe fogo. Enfeite de nariz é pecado. [...] Ali Camararé vira cidade. Casa de zinco, todos, todos, todos eles. Até o fim começou morrer. V. Kithãulhu morreu, mordida de cobra cascavel. Tudo foi batizado no Camararé. Foi sorte que minha mulher não foi batizada. [...] E morreram tudo por causa de batismo. Batizado crente é perigoso. Esse Parente, louco demais. Esses índios Camararé perderam dois anos de cultura (COSTA, 2002, p. 95).

Também chegaram no território dos Nambikwara do Cerrado os integrantes do *Summer Institute of Linguistics* (Sil). À época, o Museu Nacional e o Sil firmaram um convênio em que ficou estabelecido que a atuação dos linguistas dessa instituição estrangeira limitar-se-ia às tarefas científicas, fornecendo ao museu e, posteriormente, após a sua instalação em 1960, à Universidade de Brasília, os resultados de suas pesquisas em línguas indígenas. No ano de 1968, entre os Nambikwara do Cerrado e com alguns grupos da Serra do Norte, a missão religiosa estabeleceu um convênio com a Funai, recém criada, direcionado à implantação de um ensino bilíngue, em um trabalho direto com as comunidades indígenas. As cláusulas desse novo convênio eram totalmente diversas daquelas que compunham o anterior. Os integrantes da missão religiosa publicaram a Bíblia em língua Nambikwara, destinada aos trabalhos missionários de evangelização dos grupos Nambikwara do Cerrado e da Serra do Norte. Nas ações de alfabetização em língua materna, elaboraram cartilhas, bem como estudos específicos sobre a gramática da língua Nambikwara. Fuado Sawentesu lembrou do tempo em que os missionários chegaram em suas terras:

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, vazou até à aldeia Juína. Depois, se mudou para a aldeia Gato, no Rio Pardo. Ele morava com o 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 Azul (COSTA, 2009, p. 87).

Sobre a atuação do *Summer Institute of Linguistics*, Price (1969, s/n.) 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 Nhambiquara. Posto que eles não desprezam a cultura Nhambiquara, os índios conservam os seus costumes, enquanto aprendem a lidar com a civilização brasileira.

Ainda que no relatório de Price (1969) não existam registros sobre a ação religiosa junto aos Nambikwara, os linguistas-missionários estudaram e codificaram a língua de alguns grupos da Chapada dos Parecis e da Serra do Norte, com o intuito de catequizá-los. No trabalho de conversão dos indígenas, preocuparam-se com a alfabetização em língua materna, com material diversificado: livros em versão Nambikwara, com teor religioso como, por exemplo, de quase todo o Novo Testamento, canções religiosas gravadas em discos de vinil e toca disco movido por corda.

Na trajetória da história de contato do Nambikwara com os não indígenas, um dos eventos de grande impacto foi a linha da então denominada Reserva Nambikwara, criada pela Funai, em 1968, e da Área Indígena Tirecatinga, à época pertencente ao município de Diamantino, delimitada em 1982. (MANCIN; LIMA, 1982, p. 61) A respeito, Fuado Nambikwara, do grupo Sawentesu, informou:

Quem perdeu mesmo foi povo do Erdo, Daniel, Milton, Lídio [Halotesu e Wakalitesu]. Daqui prá Juína, até linha telegráfica prá lá de Juruena. Campos de Júlio é terra de Wakalitesu. Juína, Juruena, é terra dos índios, nosso mesmo. Não perde. Quem mais perdeu mesmo é povo do Milton. Halotesu e Wakalitesu perdeu mesmo! Juruena prá cá da banda do Utiariti era terra de Júlio [Katukolosu]. Aldeia de Júlio perdeu mesmo. Mas, o cemitério dele eu conheço. Está prá cá da linha telegráfica, onde não tem reserva. Halotesu chama Sawentesu, porque fica no meio do mato. Quem perdeu terra foi Marieta. Aldeia Jacaré, pro fundo chama aldeia Yaitulentsu, prá lá é região do Kithaulhu, prá lá da linha telegráfica. Junto, emendado, terra de Kithãulhu e Sawentesu. Padronal prá cá, povo de Sawentesu, Padronal até 12, prá lá pro fundo, Kithãulhu (COSTA, 2002, p. 39).

Na bacia do Alto Juruena, anteriormente à demarcação da Terra Indígena Tirecatinga, os grupos Halotesu e Wakalitesu habitavam a região dos

[...] rios Buriti, Sapezal, Formiga e Juruena, onde tinha muita piúva, pupunha brava, caça, fruta do mato, cacau, patuá e jabuticaba-domato. Os velhos conhecem bem esta região. Do rio Buriti começam o Jabuti, o Espinho, o Buracão, a Maria do Mato. Para baixo tem a cabeceira do Terezinha, onde se pesca muito e tinham muitos córregos (OPAN, 2015, p. 10).

A preocupação da Funai em reservar uma área destinada aos Nambikwara do Cerrado e instaurar os procedimentos demarcatórios necessários se deu em consequência da instalação das empresas agropecuárias no Vale do Guaporé, terras de ocupação tradicional dos Nambikwara do Vale do Guaporé e, conseqüentemente, do contato dos indígenas com os trabalhadores que chegavam ao estado de Mato Grosso. A presença maciça desse contingente ocasionou um impacto profundo na sociedade Nambikwara e provocou uma depopulação paulatina, causada, principalmente, pela devastação ambiental, doenças infectocontagiosas, emprego de desfolhantes químicos aspergidos de avião e uso abusivo de fogo. Um dos desfolhantes químicos usados foi o Tordon, também conhecido como Agente Laranja, um herbicida que ocasiona a queda das folhas das árvores. Recebeu essa denominação porque era armazenado em tonéis cor-de-laranja pelos soldados norte-americanos durante a guerra do Vietnã. Sobre o emprego desse produto químico no Vale do Guaporé, Leonardi (1996, p. 108) 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.

Comandada por militares, a Funai teve atuação marcante nesse processo. Ao demarcar a então denominada Reserva Indígena Nambikwara, pretendeu reunir

os Wasusu e Alantesu, grupos Nambikwara do Vale do Guaporé, e os Mamaindê e Negarotê, da Serra do Norte, na mesma área, junto aos Kithãulhu, Sawentesu, Wakalitesu, Halotesu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu. Esta ação provocou um esvaziamento parcial dos territórios indígenas para beneficiar a instalação de grandes empreendimentos agrícolas e pastoris. Para isso, a presidência da Funai, entre os anos de 1968 a 1974, expediu inúmeras Certidões Negativas que atestaram o desconhecimento da existência de aldeamentos indígenas no lote de terra de interesse dos peticionários, ou seja, das empresas agropecuárias do Vale do Guaporé. Na década de 1980, na gestão de Paulo Moreira Leal, estas certidões, documentos primordiais à obtenção de incentivos fiscais administrados pela Sudam, foram anuladas.

Outra tentativa de transferência foi imposta aos grupos Hahaintesu e Waikisu, do Vale do Guaporé, quando foram levados à região interdita do Sararé. Contudo, em decorrência das doenças infectocontagiosas e dos conflitos entre os grupos, deixaram a região por conta própria. A pé retornaram às suas aldeias. Na história Nambikwara da década de 1970, esse momento ficou conhecido internacionalmente como “biafra brasileira” em virtude de uma epidemia de sarampo ter dizimado a população desnutrida e sem seus territórios de ocupação milenar, agora ocupados por agropecuárias instaladas no Vale do Guaporé (AWARU, s/d). Uma triste comparação com a guerra civil da Nigéria que durou de 1967 a 1970. O fracasso das transferências e a repercussão internacional obrigaram a Funai a rever sua política de demarcação de terras destinadas aos Nambikwara.

Em referência aos Nambikwara do Cerrado, foram alijados do processo de demarcação de suas terras, obrigados a testemunharem o esbulho de seus territórios. Muitos grupos 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 Indígena Nambikwara, hoje Terra Indígena Nambikwara. Nessa mesma época, o grupo Wakalitesu, liderado por Katukolosu, se viu obrigado a se distanciar pouco a pouco de *Uãhru*, até adentrar em terras mais próximas da Missão de Utariti.

Ainda segundo a memória tribal, confirmada por anotações da Missão, na sua peregrinação uma facção aldeou-se no local chamado Cachoeira à margem do Córrego Sapezal que deságua do Rio Buriti e depois a margem direita deste rio no local chamado Buracão. A outra facção aldeou-se às margens do Rio Sawêina que deságua no Papagaio, e depois no córrego D'água à margem esquerda do Buriti. O Capitão da primeira facção chamado Júlio [Katukolosu], morreu no final da década de 1950 [sic], ele era líder das duas facções. Com a sua morte, todos se uniram e foram morar na Aldeia Mané do Mato, onde o Capitão Júlio foi enterrado, à margem direita do Buriti. Moraram aí por 10 anos, mudando-se então em 1970 para a aldeia Tirecatinga onde hoje se encontram situados às margens do Córrego que tem o nome da Aldeia e deságua na margem direita do Buriti (MANCIN; LIMA, 1981, p. 6).

Com o fito de deter o avanço paulatino sobre suas terras, uma parcela significativa da população Nambikwara do Cerrado, localizada na porção mais

oriental, demarcou com seus próprios esforços uma fração de seu território de ocupação milenar por causa das invasões de fazendeiros e posseiros.

Em 1968, os Halo'tezú abriram uma picada no limite sul da área que ocupam, unindo os rios Papagaio e Buriti. A partir de 1970, um grileiro, “Finado Pedrão” passa a entrar em contato com eles para saber qual as suas terras. Em 1975, um fazendeiro (Ely Brizola), passa a ser seu vizinho no limite sul onde haviam aberto a picada. As terras deste fazendeiro foram demarcadas pela INTERMAT que respeitou os limites da área por este órgão considerada indígena. Durante este tempo foram inúmeros os conflitos entre os índios e fazendeiros e posseiros que para aí afluíram a partir de meados de 1970 (MANCIN; LIMA, 1981, p. 6-7).

Essa iniciativa possibilitou a salvaguarda de uma pequena fração de seu território tradicional e a proteção de uma Montanha Sagrada, ali existente, “[...] localizada, supostamente, ao norte da área limitada, pois as precauções advindas das limitações que sofreram em suas crenças pela missão tornou-os desconfiados e cautelosos a respeito de seus segredos mais caros” (MANCIN; LIMA, 1981, p. 34).

Herdeiro dos poderes temporal e religioso de Júlio Katukolosu, do grupo Wakalitesu, o Capitão Antônio Halotesu abriu várias interlocuções junto aos fazendeiros (grileiros) para que respeitassem as divisas demarcadas pelos braços de seu grupo. Sempre a mentir, os fazendeiros afirmavam que iriam respeitá-la. ainda assim, a linha demarcatória teve força suficiente para se impor aos grileiros e ser reconhecida pelo Instituto de Terras de Mato Grosso (Intermat). Um feito memorável, espelho de sua liderança e de seu grupo, frente ao desafio quase incontornável de proteger seu território.

Com base no testemunho de Mancin e Lima (1981, p. 38), os indígenas reivindicaram uma área demarcada por eles mesmos,

[...] situada entre o rio Papagaio e rio Buriti, que tem por limite sul uma linha seca na altura da cabeceira do córrego Cateto ou (Pajaú) aberta por eles. [...] As divisas territoriais têm seus marcos naturais: o rio Buriti, a oeste e norte, a leste o rio Papagaio e ao sul uma linha seca que une os dois rios. O INTERMAT reconhece e respeita este limite ao sul, como podemos ver ao arrecadar a Gleba Caetetu, contígua à área Tirecatinga.

Dessa época em diante, os Halotesu, Sawentesu e Wakalitesu, grupos que atualmente habitam uma parte da bacia do alto rio Juruena, passaram a ter a obrigação de viver em um território definido por critérios alheios ao seu universo referencial. Em seus aspectos doutrinários, o discurso oficial criou uma situação de desigualdade proveniente do colonialismo. A exterioridade dessa representação foi regida pelo truísmo, como se essa entidade geográfica pudesse descrever a si mesma, como imagens refletidas num 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 de ideias.

Essa hegemonia reiterou a ideia etnocêntrica da superioridade do homem “civilizado” sobre o homem indígena “atrasado”, assim como a obrigatoriedade de a sociedade ocidental levar-lhes o “desenvolvimento”, seja material, seja espiritual. Esses discursos foram materializados em ações que consignaram um intercâmbio desigual, com variada tipologia de poder e como um fato sociocultural.

Dentro da referência temporal proposta, 1907 a 1982, correspondente à instalação da Linha Telegráfica à demarcação da Área Indígena Tirecatinga, as fontes orais, primárias e secundárias adotadas nesta abordagem tornaram manifesta a violência decursiva do contato promovido por agentes da sociedade ocidental – Linhas Telegráficas, seringueiros e seringalistas, missões religiosas, SPI, Funai, Sudam, Intermat, grileiros e fazendeiros. Nesse cenário, o protagonismo indígena se fez presente, desafiador diante das amarras do colonialismo. Expôs uma reflexão polifônica sobre o processo de espoliação de uma parte expressiva do território imemorial dos Halotesu, Sawentesu e Wakalitesu. Um diálogo propiciado pela documentação elencada que possibilita que personagens anônimos saiam da invisibilidade e os coloquem como protagonistas de sua própria história, atores sociais da Amazônia Legal. Uma história marcada pela luta contra o avanço dos *kwajantisu*, os comedores de feijão.

De ocupação milenar, o território compreendido entre os rios Juína e Buriti, principalmente após a demarcação da Terra Indígena Nambikwara, em 1968, se viu frente às pressões advindas com as frentes expansionistas, em constante ameaça territorial à sustentabilidade das práticas culturais Nambikwara.

Situação agravada na década de 1980 com a pavimentação da BR-364, quando o governo brasileiro recebeu recursos do Banco Mundial para a cobertura asfáltica, que impulsionou ainda mais as frentes de colonização.

Região de grupos indígenas de contato recente, praticamente nenhum dos grupos do noroeste de Mato Grosso escapou ao impacto da colonização da BR-364, em particular após o seu asfaltamento, concluído em 1983. Apesar de o Polonoroeste ter previsto um componente indígena, a ineficiência da FUNAI e a velocidade da expansão da frente colonizadora insuflaram os conflitos entre índios e migrantes, desde o colono desfavorecido às grandes agropecuárias, madeireiras e mineradoras. A BR-364 simplesmente cortou as terras Nambiquara ao meio. A demarcação de suas terras foi entravada por grandes agropecuárias, que vieram instalar-se na área e até hoje continuam ameaçadas, apesar de regularizadas pelo Polonoroeste (LEONEL, 1992, p. 147-148).

Na virada do século XXI, as fazendas cederam lugar ao modelo do agronegócio exportador de *commodities*, em que a terra passa a ser vista como produto à disposição de transações econômicas de mercado. Formas produtivas de desenvolvimentos excludentes que engendram relações em que vida e a natureza se deterioram rapidamente.

Situação que impõe um desafio para a construção de uma economia solidária, portadora de novos paradigmas, como alternativas às práticas social e ambiental, predatórias para a produção de riquezas (CATTANI [*et al.*], 2009). Uma outra economia baseada em formas tradicionais de cooperação, na lógica da reciprocidade e das alianças colaborativas que comportem as epistemologias do sul para geração do bem viver. Os indígenas das etnias Halíti, Manoki e

Nambikwara têm compreensão de que os empreendimentos agrícolas podem possibilitar soluções aos problemas decorrentes da convivência com os não indígenas instalados nos entornos das Terras Indígenas. Têm experienciado a criação de associações e cooperativas que deem conta de se apropriar de inovações técnicas e de operações do sistema econômico do agronegócio, preservando sua visão de mundo.



O algodão é uma das principais commodities de Mato Grosso

Foto: Adriano Gambarini/OPAN

Cercados pelo agronegócio, alguns povos passam a reconhecer na agricultura de larga escala uma possibilidade de geração de renda e da obtenção de maior respeito por parte dos não indígenas. Todavia, tais atividades são regradas pelo zoneamento sociocosmológico das áreas sagradas, tendo os pajés um papel protagonista na definição das áreas que podem ou não ser alvo destes esforços (OPAN, 2019, p. 53).

Na análise da incessante invasão dos *kwajantisu* nos territórios indígenas de ocupação milenar, na concepção de Certeau (2002), a “operação historiográfica” 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, [mas] no meio, de onde as coisas emergem” (DELEUZE, 1992, p. 109). A escrita da história precisa ser organizada por meio do estabelecimento de bases calcadas em um conjunto de questões que vão surgindo no decorrer da leitura da documentação encontrada.

Nessa operação, o tecido escriturístico deste estudo inicia-se com a invasão da “coluna Rondon”, quando se instaurou sistematicamente no território de ocupação tradicional dos grupos Nambikwara do Cerrado, caracterizado por uma permanência da situação colonial. Situação que implicou e continua a implicar em uma ampla e desigual relação de dominação envolta em uma visão sócio-histórica de ambos os lados: *anunsu* e *kwajantisu*. Os processos de desterritorialização desencadeados nessa referência temporal são exemplos cabais de mutações promotoras de uma ampla destruição de seus patrimônios culturais ancestrais, ocasionadas pela violência mimética da situação colonial que torna inteligível como

se deu a ocupação dos entornos das Terras Indígenas Nambikwara e Tirecatinga, mais especificamente entre os rios Juína e Buriti.

Sob outras perspectivas postas à análise, descortina-se uma situação de contato violento, extremamente desigual diante do avanço das frentes expansionistas que invadiram a região compreendida entre os rios Juína e Buriti, não contemplada pela demarcação das Terras Indígenas destinadas aos grupos Nambikwara do Cerrado. Os saberes dos povos indígenas não foram protegidos pelo Estado brasileiro, que desconheceu e continua a desconhecer os princípios cosmológicos dos grupos Sawentesu, Halotesu e Wakalitesu, dentre eles as Montanhas Sagradas, receptáculos do fumo, do algodão e de espíritos mantenedores de seu território ancestral, fundamentos de sua sobrevivência física e cultural.



Montanhas Sagradas, Terra Indígena Nambikwara

Autoria: Jaime Halotesu, 2009

Técnica: lápis de cor

Fonte: Costa (2009b)

BACIA DO ALTO JURUENA: UÃHRU, UM ABRIGADOURO DE ESPÍRITOS

Natureza e práticas culturais acham-se entrelaçadas e em um constante desenhar produzem 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-las é como uma relação cultural que se estabelece no ‘defrontamento’ do homem com a natureza” (LEITE, 2003, p. 54).

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 paisagem (CORBOZ, 1994, p. 138-139).

Na relação homem-natureza, em que “[...] não 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” (CERTEAU, 2002, p. 79), estabelece-se uma coerência para a qual a figura do pajé é primordial. Sua condição de sobre-humano lhe dá a capacidade de manipular diferentes extensões de seu território. Ele é o responsável pela mediação entre sua sociedade e sua gente; entre sua sociedade e o sobrenatural, já que possui propriedades para transitar tanto no mundo dos homens como no mundo dos mortos e espíritos da natureza. No decorrer de sua existência, os demais Nambikwara reúnem em seu repertório memorial, atributos de diferentes domínios cosmológicos e neles constroem suas práticas dia após dia.

É espantosa a noção espacial que os indígenas têm de seu território tradicional, com suas aldeias, campos, matas, várzeas, elevações, depressões, rios, córregos, lagoas, rebojos, cachoeiras. Na programação de expedições de caça, pesca e principalmente 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. Uma cartografia precisa, parte da nascente dos rios, com suas águas ainda solteiras, até sua foz, no encontro esverdeado, característica do cerrado.



Rio Buriti, afluente do rio Papagaio, Mato Grosso

Foto: Guilherme Ruffing/OPAN

Esse território, que com as ações demarcatórias promovidas pela Funai sofreu uma considerável diminuição, é praticado e inscrito com as experiências do tempo e no tempo. *Kwenkisu*, período da seca, e *watetisu*, período da chuva, são as duas estações do ano Nambikwara. Nas palavras de Lévi-Strauss (1948, p. 362), apresentam “[...] um modelo dual de subsistência” que dimensiona sua

vida 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 palmas” (LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 278).

A bipolaridade anual indica uma diferenciação na distribuição do trabalho entre os sexos e no ânimo dos indígenas. Como afirmam os Nambikwara do Cerrado, ao término da estiagem, quando as chuvas estão próximas, os pajés se preparam para o controle das condições atmosféricas que se dá com o enfrentamento de seres sobrenaturais meteorológicos, os quais interferem nas circunstâncias temporais: chuvas torrenciais e de granizo, trovões e ventos arrasadores, ainda que muito temidos, são responsáveis pela promoção da vida sobre a terra já que deles depende a chuva fertilizadora. Essas estações – seca e chuvosa – colocam os pajés na sua ordenação e nas práticas de iniciação de novos pajés, para que possam auxiliá-los no enfrentamento aos espíritos que trazem os rigores das variações das condições atmosféricas.

A bipolaridade da organização temporal e espacial – estiagem e chuva – está identificada no tempo mítico Nambikwara. No “tempo de antigamente”, as chuvas eram distribuídas com bastante irregularidade. Essa alteração meteorológica causava grandes transtornos à vida cotidiana, pois os impedia de executar diversas atividades, como a agricultura, a coleta e a caça, principalmente. Não conseguiam seguir os rastros dos animais e preparar o terreno onde se roça o mato para o cultivo de plantas utilitárias e comestíveis.

Os períodos da seca e da chuva modificam fortemente a morfologia social (MAUSS, 2003), pois afetam de maneira intensa as diferentes atividades do trabalho coletivo. Anteriormente às ações coercitivas da política indigenista do SPI, da Funai e das missões religiosas entre os Nambikwara, durante a estação seca as famílias deixavam por meses suas aldeias para percorrer grandes extensões de seu território.

Além de verificar uma diferenciação nas atividades empreendidas e nos sentimentos expressos pelos Nambikwara, característica de cada uma das duas estações do ano, o período da estiagem é extremamente propício à transmissão dos conhecimentos dos adultos aos mais novos, em expedições exploratórias. Referindo-se aos povos que praticam horticultura elementar, Fausto (2001, p. 153) 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 fartura.” Para os Nambikwara do Cerrado,

[...] 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 pequi (COSTA, 2009, p. 135).

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, pois representa sua urina, numa metamorfose celestial.

Fiorini (2002, p. 80) indica que “[...] enquanto para os Nambikwara, 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*”.



Rio Sararé, região sudoeste de Mato Grosso

Fonte: Prefeitura de Vila Bela da Santíssima Trindade

Crianças e jovens também saem em expedição na companhia de seus pais e são postos a apreender as trilhas, os ambientes vegetal e faunístico e seus respectivos sinais venatórios que servem de advertência e possibilitam conhecer e reconhecer diversas situações. Entre os Nambikwara, a brincadeira é também uma estratégia para aquisição de saberes. Ela, que extrapola o espaço da aldeia, se dá durante o período de maior circularidade pelo cerrado. No tocante à educação, o pensamento de Walter Benjamin (s/d., p. 75) conduz ao entendimento de que “[...] a essência do brincar não é um ‘fazer como se’, mas um ‘fazer sempre de novo’, transformação da experiência mais comovente em hábito”.

Mesmo diante da necessidade de se inserir na economia vigente dos não indígenas que se estabeleciam em seu território, ainda não demarcado, Antônio Halotesu e seu grupo, habitantes das proximidades da Missão de Utiariti, não trabalhavam diretamente com os fazendeiros (grileiros), com os quais mantinham relações conflituosas. Por conta própria, como forma de gerar renda e tentar manter sua autonomia, optaram por explorar seringueiras, espécie abundante na região. Um conjunto de conhecimentos proveniente de experiências advindas da circularidade territorial favoreceu de maneira consubstancial não somente a extração do látex, mas a continuidade de saberes, neste caso, principalmente os venatórios, a moldar a nova atividade extrativista aos seus modos de vida.

Tradicionalmente moravam numa aldeia até o momento que o meio em que estava localizada suporta-se a população, ou seja, fosse farta em caça e coleta. E, residiam nas aldeias durante 6 meses do ano e nos acampamentos de coleta nos outros 6 meses. Hoje

continuam a ser seminômades porém executam atividade de seringa adaptando-a às demais: caça, pesca, coleta e agricultura incipiente (MANCIN; LIMA, 1981, p. 17).

É preciso pensar a desterritorialização e a reterritorialização como processos que se manifestam simultaneamente, imprescindíveis à compreensão das práticas humanas, neste caso, na dos grupos Nambikwara do Cerrado, especialmente os Sawentesu, Halotesu e Wakalitesu. Devido ao processo de desterritorialização, o território de ocupação milenar compreendido entre os rios Juína e Buriti, foi desconsiderado nos procedimentos demarcatórios das Terras Indígenas Nambikwara e Tirecatinga.

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 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 do que o tradicional. A presença de instituições religiosas e executivas de políticas públicas – Funai, Sesai, Secretarias Municipal e Estadual de Educação e empresas de energia elétrica e de comunicação – exerce sobremaneira no agrupamento dos Nambikwara em um número reduzido de aldeias com intuito de adquirir facilidades ao acesso e ao atendimento, muito aquém daquelas estabelecidas por sua organização social. A proliferação de núcleos urbanos nos entornos dos territórios demarcados tem intensificado a entrada de missionários nas aldeias, a ofertar serviços religiosos,

sempre vinculados à doação de benefícios materiais e assistenciais, muitas vezes a cobrir a desassistência do Estado.

A diminuição da frequência das expedições, 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, conhecimento de muito apreço aos Nambikwara. Price (1981, p. 693) verificou que “[...] os Nambiquara se orgulham de poder sobreviver com o mínimo de cultura material. No lugar de artefatos (*yenkisu*), eles substituem pelo conhecimento (*kbtyutsu*) e o líder Nambiquara deve ser quem melhor aproveita desse conhecimento.” Sobre o conhecimento Nambikwara referente ao Cerrado, à Amazônia e às áreas de transição entre estes dois ecossistemas, Busatto e Costa (2015, p. 16) corroboram com a argumentação de Price e, ainda, nesse mesmo estudo, relacionam esse conhecimento à “[...] inquietante mobilidade espacial, de uma cultura material aparentemente simples e uma cosmologia riquíssima, na qual os espíritos estão presentes em vários momentos do cotidiano.” Os saberes advindos dessa circunstância deixam, de certa forma, e com o merecimento necessário, de ser decifráveis, experienciados pelo jovem observador e reconhecidos com a astúcia dos mais velhos, depositários de um saber venatório espetacular.

Setz (1983, p. 168), ao acompanhar os indígenas em suas expedições nos anos de 1979 e 1980, comparou as atividades de subsistências do grupo Alantesu, do Vale do Guaporé, com as do Halotesu, do cerrado, habitantes da aldeia Juína. Guiada pelos indígenas, percorreu uma extensa área fora dos limites oficiais das Terras Indígenas Nambikwara e Tirecatina, compreendida entre os vales

dos rios Juína e Formiga, todas de grande importância para a compreensão da cosmologia Nambikwara, especialmente pela razão da presença de cemitérios e Montanhas Sagradas. Montanhas Sagradas ou Casa das Almas são elevações para onde se destinam duas categorias de seres inumanos: espíritos da natureza e espírito ancestrais. Essas elevações estão presentes em toda extensão do território tradicionalmente ocupado pelos Nambikwara do Cerrado. Desde o tempo mítico. Abrigos da ancestralidade Nambikwara. Lugares de renovação dos poderes espirituais do pajé e de obtenção do colar de algodão, o colar das almas, fundamento das cerimônias de cura e imprescindível à proteção contra o *atasu* e demais espíritos maléficos. Em seu interior, também obtém fumo, algodão, cantos, flauta nasal de pedra sem orifícios.

Mancin e Lima (1981, p. 26), durante a estada na Missão de Utiariti para execução de estudos que resultaram na identificação da Terra Indígena Tirecatinga, observaram que os Nambikwara continuavam a exercer atividades fora da área proposta. Também realizavam visitas às aldeias localizadas na então denominada Reserva Indígena Nambikwara, quando atravessavam a pé todo seu território tradicional até alcançarem seus parentes da região de Serra Azul.

Os Halo'tezú efetivam várias atividades fora da área delimitada. [...] As visitas esporádicas aos seus parentes aldeados nos limites[à] oeste de seu território imemorial continuaram a existir, pois são impulsionadas pela mobilidade de sua organização política baseada em facções de pouca duração, mantidas através de laços de parentesco. Destas visitas depende a identificação do grupo como um parente dos outros grupos

tribais e civilizados, a obtenção da taquara, com a qual se faz as flautas mágicas, os laços de parentesco, as esposas, maridos e artesanato (MANCIN; LIMA, 1981, p. 26).

Em 1968, com a ação demarcatória da Funai, muitas aldeias ficaram além dos limites da Terra Indígena Nambikwara, dentre elas, a Bocaiuva. Hoje, essa região pertence a proprietários agropecuários dos municípios de Campos de Júlio e Sapezal. Sobre a perda deste território, Fuado Sawentesu contou que foi Hélio Bucker, à época na direção da 5ª Delegacia Regional da Funai, em 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 Taquara. João Maxixe, pai de Macaquinho, pai de José Baixo. Tudo ficou para fora da nova reserva. Desmanchou o povo de 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 da nova reserva da FUNAI. Na minha época, eu era muito bobo (COSTA, 2009, p. 85).

Algumas das aldeias pertencentes ao “povo de João Maxixe” foram esvaziadas após a criação da Reserva Indígena Nambikwara. Vale o registro das aldeias existentes ao largo do rio Juruena, no sentido de suas águas, conforme consta na documentação cartográfica de Costa (2009). Dentre elas, foram elencadas pelos indígenas as aldeias *Alatakisu*, cabeceira do Pequi, onde existia uma aldeia Wakalitesu e outra do “povo de João Maxixe”, esta chamada *Kilalaxyensu*, árvore

para fazer arco; *Watxunyensu* e *Wxalxulxiwyensu*, aldeias do “povo de João Maxixe”, localizadas depois das Linhas de Telégrafos; *Yalauyensu*, córrego do coco tucum, aldeia do pai de Lourenço Kithãulhu; *Xuhsayausu*, córrego da irara, aldeia de Canguru; *Sikalxayensu*, córrego da taioba do mato, aldeia do pai de Roberto Carlos; *Kaiayensu*, córrego da ararinha verde, aldeia de Manezinho, próxima às Montanhas Sagradas *Katokatsu* e *Ylaunakatsu*.

O antropólogo Artur Nobre Mendes, em visita técnica aos Nambikwara, em 1981, constatou que os indígenas das aldeias Juína e Porto, do grupo Wakalitesu, continuavam a usar seu território não contemplado pela demarcação da Reserva Indígena Nambikuara, decretada em 1968, cujo limite foi alterado em 1973 para incluir as aldeias situadas entre os rios Camararé e 12 de Outubro. A transferência efetuada pela Funai, ocorrida em 1970, arrastou-os a uma situação difícil, pois foram obrigados a viver em território Sawentesu, já que cada grupo tem definido seu próprio território. Em seu relatório, o antropólogo concluiu: “OGT [Grupo de Trabalho] preferiu manter essa área [Reserva Indígena Nambikuara] no lugar de suprimi-la e acrescentar a área fora da Reserva, ocupada pelo grupo Wakalitesu, próxima do rio Formiga” (MENDES, 1981, p. 23). Entre os Wakalitesu das aldeias Juína e Porto também era significativo o número de indígenas do grupo Halotesu que começava, da mesma forma, a se acomodar entre as demais aldeias dos grupos Sawentesu e Kithãulhu. Com a criação da Reserva Indígena Nambikwara, os Nambikwara do Cerrado externaram sua enorme preocupação em referência aos lugares sagrados, especialmente as Montanhas Sagradas ou Casas das Almas.

[...] a criação da reserva nanbikuára trouxe um problema para os lugares das almas. Alguns desses lugares caíram fora da reserva e isto se tornou grande preocupação para os nanbikuára. Em maio de 1968, quando estivemos na aldeia de Serra Azul, os uaníndizu [wanintesu] presentes pensaram em construir uma pequena casa a reunir todos os uaníndizu, enfeitarem-se com fibras de buriti e irem a lugares das almas fora da reserva, para, juntamente com elas, resolver a situação. Um informante dizia: – ‘agora, daqui para frente está tudo atrapalhado. Os civilizados que vêm aqui não sabem que as almas têm os seus lugares... não sabem de nossa vida! (PEREIRA, 1974, p. 8-9).

A indigenista Dutra e a professora Costa (2009), no ano de 1987, quase uma década depois de Setz, saíram da aldeia Sapezal na garupa das bicicletas de Fuado Sawentesu e Jair Halotesu, respectivamente, em direção à Juína, ambas localizadas na Terra Indígena Nambikwara. Na aldeia Juína, atravessaram o rio Juína de barco, com o apoio do cabo de aço da Linha de Telégrafo, esticado de margem a margem. Ainda de bicicletas, do outro lado do rio, em terras fora dos limites oficiais do território Nambikwara, por uma trilha indígena bem batida prosseguiram a viagem até à sede de uma das fazendas encravadas nas proximidades da antiga aldeia Bocaiual, território de ocupação tradicional do grupo Halotesu. O objetivo da viagem consistiu em solicitar ao gerente a construção de várias cercas ao redor dos cemitérios, pois a região havia se transformado em pasto para rebanho bovino. Os índios estavam transtornados em saber que o gado pisoteava seus cemitérios. O gerente, assustado com a distância percorrida pela expedição, ofereceu refeição e a pedido de Jair Halotesu e Fuado Sawentesu, os acompanhou até os cemitérios.

Tempos depois, os indígenas verificaram que o acordo havia sido cumprido. Os cemitérios, um dos locais mais sagrados para os Nambikwara, ficaram protegidos, pelo menos temporariamente (COSTA, 2009).

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 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 Nambikwara. 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*, deus supremo Nambikwara que habita uma Figueira Sagrada, *Haluhalunekisu*, suspensa no céu.

Os Nambikwara acreditam possuir três almas. São representadas pela sombra, *yăukatesu*, oriunda do corpo que não recebe luz direta: a primeira, a alma boa, *yaukatawanijala*, pode castigar seu dono quando este comete algum desregramento; a segunda, ruim, *yaukadikojala*, possui pensamentos negativos; e a terceira, *yaukadxihijala*, que tanto pode ter pensamentos favoráveis como desfavoráveis, auxilia ou traz dificuldades à pessoa. Essas três almas são componentes da pessoa Nambikwara, dotadas de experiências próprias e, portanto, passíveis de se separarem do corpo, seu suporte. Para esse povo, “a alma é a imagem do outro no olho” (PRICE, s/d).



Haluhalunekisu, a árvore do choro

Autoria: Jaime Halotesu, 2009

Técnica: lápis de cor aquarelado

Fonte: Costa (2009)

Viver e morrer estão inseridos no conjunto de práticas que emolduram a identidade Nambikwara. A aldeia é entendida como um lugar de proteção e segurança. Ao se afastar dela, a mata possibilita o inesperado, o encontro com animais selvagens e peçonhentos. A mata também é lugar do simbólico, dos seres invisíveis, representantes do bem e do mau. Muitos deles vivem em Montanhas Sagradas, lugares para onde também se dirigem às almas após a morte.

Sobre a morte e seus desdobramentos, Mancin e Lima (1981, p. 33), durante seus trabalhos de identificação da Área Indígena Tirecatinga, coletaram narrativas orais dos indígenas Baiano e Waldemar.

Depois que ele (o morto) aprende (a ser alma), a viver de alegria e beleza ele volta para a terra onde vem viver até nunca mais. Ele vem viver na aldeia dele (casa das almas). Ninguém pode caçar lá. Só eles. Só o xamã pode ir lá um outro tem que ir com o xamã. O xamã pergunta se pode levar outro lá. Se pode eles dão um colar deles (colar das almas) para o xamã. Ninguém vê o colar, só o xamã vê. É tão leve que ninguém sente. É tão bonito que quem usa fica bonito e feliz. Aí o xamã pega quem quer ir e leva ele lá. Se eles não querem, o pajé não leva, tem que respeitar a aldeia deles. Eles são quem cuidam da gente e da nossa terra, da caça, se não fossem eles não tinha nada, não tinha comida, não tinha luz, num tinha água, num tinha Nambikwara nem ninguém. Eles que cuidam e nos ensinam a cuidar. Não pode estragar a terra deles, morar na terra deles, senão acaba tudo.

Localizadas em pequenas elevações montanhosas e distantes das aldeias, as Montanhas Sagradas ou Casa das Almas devem ser preservadas de transeuntes. Somente pessoas experientes têm competência para conduzir as almas até às Montanhas Sagradas, entre elas, o pajé, apto a fazer essa derradeira condução para a nova morada. Nesse local, os mortos poderão encontrar seus antepassados, logo após o sepultamento, que sempre ocorre com o dia claro.

O espaço do dia, por ocasião de falecimentos, é especialmente ocupado com diversos afazeres desempenhados pelos familiares mais próximos do falecido, todos concentrados neste acontecimento. Devem ser cumpridos o choro ritual, a queima dos pertences do morto, a abertura da cova pelos homens adultos, a preparação de alimentos dos participantes da cerimônia e a extração de bolos da terra onde o corpo repousará. Esses bolos de terra são cuidadosamente guardados para serem utilizados nas sessões de cura. Em caso de doença grave, o pajé unta o enfermo com essa terra sagrada, *kxĩhnxusu*.

Após a morte, as almas se dirigem às Montanhas Sagradas. Cavernas, cachoeiras, rios, lagoas, rebojos, montanhas guardam um elenco de signos que permite a quem os vê adentrar em seu misterioso universo mítico-religioso, transmitido aos demais Nambikwara. Essa hidrografia encantada representa a morada de muitos seres sobrenaturais, em especial, os peixes *Kikayãulhu* e *Kikayãuli*. Essa espécie pode estar em vários córregos e rios, pois lhe cabe a capacidade da reprodução (COSTA, 2009). Assim, o pajé precisa cantar para alegrar o casal, pois ao agredir sua morada com a derrubada das matas próximas às corredeiras e cachoeiras, ele fica triste e poderá vir a falecer. Sua tristeza

e morte provocam a diminuição das águas dos rios e, até mesmo, de peixes, tracajás e jacarés. Fuado Sawentesu explicou que “[...] 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” (COSTA, 2009, p. 217).

Além desses entes aquáticos, dentre as inúmeras espécies de espíritos maus, os Nambikwara temem o casal *Kikiãulhu*. Composto por seres do sexo masculino e do feminino, têm corpos brancos e cabelos compridos. Gostam de se mostrar asseados e sempre com a aparência de gente nova, jamais envelhecendo. Ambos adornam suas cabeças com aro de pena de arara vermelha (PEREIRA, 1973, p. 4-5). Nascentes d’água, buritizais, brejos, cachoeiras, lagoas e rebojos são visitados com restrição pelas pessoas Nambikwara despreparadas para possíveis enfrentamentos com os seres inumanos, grande parte de índole má. Entendidos como lugares perigosos, independentemente do volume ou da intensidade da queda d’água, evitam ir desacompanhadas, até mesmo durante o dia. Em relação à periculosidade dos trechos encachoeirados, Fuado Sawentesu se referiu à cachoeira do rio Juína, *Sisunjausu*, rio da Água Fria ou rio da Bunda Fria, abaixo da foz do córrego Água Bonita, *Wasakokiyausu*, rio do Coró Taturana, morada de uma miríade de espíritos sobrenaturais, dentre eles o casal de peixes sobrenaturais. A construção de uma Pequena Central Hidrelétrica (PCH) na margem direita do rio Juína, nas proximidades dessa cachoeira, morada de *Kikayãulhu* e *Kikayãuli*, causou represálias e infortúnios aos indígenas da Terra Indígena Nambikwara. O mesmo ocorreu com a implantação de hidrelétricas próximas ao Salto Belo, no rio Sacre, afetando os Halíti, e no rio Cravari, os Manoki, todas situadas na bacia do rio Juruena (OPAN, 2019).

PCH Baruíto no rio Juruena

Foto: Andreia Fanzeres/OPAN



Desvendar o significado dos topônimos, a maioria designativa de vegetais, animais e espíritos, os donos desses lugares, conduzem este estudo a importantes indícios que propiciam uma investigação promissora. O que sobrevive na oronímia Nambikwara, nas palavras de Le Goff (1990, p. 535) “[...] não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade”. Entendidas, neste estudo, como materiais da memória coletiva, as Montanhas Sagradas, marcadoras de um tempo associado às escolhas das quais se recordam, avisam, iluminam, instruem e vivenciam. Elas se exibem como obras esculpidas pela natureza, diversificando, assim, a tipologia documental adotada neste estudo.

As Montanhas Sagradas carregam em si uma beleza cênica moldada na paisagem do cerrado pelas mãos cuidadosas da natureza. Pelos indígenas, 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 nelas inscritos com suas práticas cotidianas.

Da mesma forma que a água é reduto de inúmeros seres míticos, pode-se dizer que as montanhas existentes no território Nambikwara do Cerrado são monumentos de espíritos. Elas abrigam espíritos ancestrais e seres míticos. Sobre o ambiente interno das Montanhas Sagradas, os Nambikwara entendem que

[...] 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 a roça? Porque lá é só cerrado baixo. Aí é que está. Não acha a roça deles não. Acha a roça deles só em sonho. De roupa, eles só vestem enfeite. Vestuário dele é fibra de buriti, cocar de tucano, colar de conta preta. É muita coisa que tem lá dentro. Lá dentro eles usam muito colar, chicha, beiju, cuia. Lá dentro só tem natureza. Tem mel, mas não é mel de Europa, é mel de Jati. Tem pente (COSTA, 2009, p. 247).

Os Nambikwara informam que as Montanhas Sagradas são protegidas por espíritos-onças, *yanalatasu*, grandes auxiliares dos pajés, únicos a enxergá-las. Dependendo de onde se encontram, onças podem noticiar prenúncios. As que se

postam de guarda, próximas à entrada da montanha, em vigília, prenunciam que não há um clima propício ao pajé para visitar seu interior. Neste caso, é recomendável que retorne à aldeia. Quando se encontram em seu centro, indicam que a estada do visitante estará protegida e será coroada de êxito. Espíritos desconhecidos que habitam Montanhas Sagradas podem lançar temporais, em desobediência a outros seres sobrenaturais, seus donos, como por exemplo, mulheres-espíritos.

Assim, seus moradores, mesmo os desconhecidos, podem estar sob a direção de mulheres-espíritos, como é o caso de *Alakakatsu* e tantas outras Montanhas Sagradas que ficaram fora das áreas demarcadas pela Funai. Sobre *Alakakatsu*, os Nambikwara informaram que se encontra

[...] perto da aldeia Bocaiuva. 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 Nambikwara. Lá é montanha vermelha! Espírito de várias frutas: pitanga, mangaba, caju, jabuticaba (COSTA, 2009, p. 251).

O excesso de palavras 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 Nambikwara atribuem a eles. Esse monumento é equiparado ao Congresso Nacional, local onde se reúnem parlamentares, pessoas que discutem assuntos

importantes, aprovam leis. A montanha agrupa seres míticos, donos do pequizeiro, da pitangueira, da mangabeira, do cajueiro, da jabuticabeira, entre outros, os quais são representados por uma grande quantidade de crianças, jovens e adultos de ambos os sexos que se responsabilizam pela abundância dos frutos nativos.

Ao continuar pelas terras não reconhecidas pela ação demarcatória efetuada pelo órgão oficial que deixou para trás lugares ancestrais, como a Montanha Sagrada da Cutia, *Dulaikalakatsu*, situada na região do alto curso dos rios Juína e Formiga, onde habitam seres que apreciam exclusivamente carne de cutia.

Para baixo da aldeia Bocaiuval 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 branco (COSTA, 2009, p. 252).

Neste conjunto se encontra também *Kualakatsu*, Montanha da Seriema que, de acordo com os indígenas,

[...] 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, fazendeiro (COSTA, 2009, p. 252).

Na concepção dos Nambikwara, o desmatamento da vegetação que cobre a Montanha Sagrada *Kualakatsu* afeta diretamente a todos os Nambikwara, ainda que estejam localizadas fora dos limites das Terras Indígenas Nambikwara e Tirecatinga. O dono da seriema, espírito que habita a montanha, pode recompensar os indígenas com fartura frutífera por sua preservação ou castigá-los por afetar o ambiente, trazendo chuvas de pedra, logo no início das águas.

Nessa região, de acordo com as narrativas indígenas, também existe outra elevação. “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” (COSTA, 2009, p. 252). Nas proximidades do rio Caranã, a pouca distância da rodovia BR-364, há outra Montanha Sagrada, próxima ao antigo “seringal do Valdomiro”. É *Kaluhainkatsu*, Montanha Garapeira, onde habitam espíritos da natureza e dos Nambikwara. Mais ou menos 8 km para fora da reserva [Terra Indígena Nambikwara]. De vez em quando, [espírito] passa fome e vem comer aqui” (COSTA, 2009, p. 252). Outra montanha foi apontada pelos indígenas que “abriga espíritos da natureza. É a Montanha do Tatu, que fica perto do asfalto [BR-364]. A *Sanaihensu*, Aldeia do Tatu. Minha família morava aí. Mãe, pai, vó de Jair [Halotesu], Rondon [Halotesu], Vicente, Bárbara [Halotesu]. Tem cemitério. Morreu muito parente de sarampo” (COSTA, 2009, p. 252- 253).

Para os Nambikwara, contrair doenças relaciona-se às ações dos homens pela feitiçaria e dos espíritos malfeitores da natureza. Meteoros, tempestades, relâmpagos raios (representados por uma cobra que racha árvores e mata pessoas); trovões (produzidos pela ação de um espírito mau que com uma das mãos pega a cabeça da cobra coral e com a outra, seu rabo e ao atirá-la longe provoca um estrondo); relâmpagos e redemoinhos (representados por um espírito que anda de cabeça para baixo e os pés para cima); chuva de pedra (provocada por um espírito mau que pega um lagarto teiú pela cabeça e pelo rabo e atira longe, quebrando cabaças); eclipses solares e lunares (nuvens colocadas pelo espírito mau para tentar matar o sol e a lua) e, até mesmo, o arco-íris (urina da sucuri) podem ser, da mesma forma, responsáveis por enfermidades.

Uma tragédia que dizimou uma grande parcela da população Nambikwara de *Yekanakitensu*, aldeia Escuridão, ocorreu após um eclipse lunar, quando o “[...] pajé fez pajelança, cantou para salvar a lua. Mais ou menos cento e trinta mulheres, homens também, morreram de gripe e sarampo. Minha mãe contou. Lá tem cemitério, capoeira” (COSTA, 2009, p. 254).

Pereira (1973, p. 12) informou que para os Nambikwara, o eclipse solar e o lunar são uma “sujeita” ou “pedaço de nuvem” colocada no sol e na lua pelo *atasu*, um espírito mau. De caráter particularmente assustador, com intenções homicidas, possui uma enorme boca e se apresenta ornado com muitos colares. Com a morte dos astros, o mundo ficará escuro e os Nambikwara não poderão trabalhar. Morrerão.

Outra Montanha Sagrada localizada fora do território demarcado é a *Yaitulahaigatsu*, Montanha de Grilo ou Montanha de Cantador, situada na confluência dos rios Juína e Formiga, morada de espíritos ancestrais e da natureza. Seu dono, um grande cantador, ensinou ao pajé as músicas a serem entoadas nas festividades da puberdade feminina. Ezequiel Kithãulhu explicou que o pai de 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 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-moça (COSTA, 2009, p. 255).

Os Nambikwara indicaram também a montanha *Yaitulhu*, no interior da Terra Indígena Nambikwara, muito presente em suas narrativas. Disseram que ela tem “[...] mais ligação. É como se fosse o Congresso Nacional. Atende a todas as aldeias, das margens do Juína até a barra do Juruena. *Yaitulhu* é a principal montanha! Só espírito da natureza! *Yaitulhu* manda espíritos para outras montanhas” (COSTA, 2009, p. 255). No território Wakalitesu, os Nambikwara relacionaram algumas Montanhas Sagradas: *Kwanekanuhakatsu*, composta por duas elevações que se encontram lado a lado e *Irakatsu*, esta considerada extremamente perigosa devido

às ações de espíritos malfeitores. *Katokatsu* guarda em seu interior seres míticos e ancestrais dos Wakalitesu. De igual importância à *Yaitulensu*, existe a Montanha *Ylaunakatsu*, onde moram espíritos, todos seus parentes.

Na região entre os rios Juína e Buriti, outrora de domínio Nambikwara, encontra-se *Uãhru*, procurada por pajés de várias aldeias e doentes em busca de tratamento de saúde, muitos da Serra Azul. *Uãhru*, lugar de força e sabedoria dos pajés, se constitui em uma das mais importantes Montanhas Sagradas. Está situada na margem direita do médio curso do rio Sapezal, ao sul da Linha de Telégrafo, próxima à aldeia de Katukolosu, do grupo Wakalitesu. De maneira ímpar, o pajé Katukolosu congregou os poderes espiritual e temporal. Suas habilidades de líder e pajé repercutem até os dias atuais.

Sobre *Uãhru*, situada em uma região não contemplada pela demarcação das Terras Indígenas Nambikwara e Tirecatinga, Pereira (1974) mencionou ser 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. [...] O nanbikuára ainda pediu semente, mas a alma não deu. O homem levou as folhas para a aldeia, repartiu e todos fumaram com muita alegria. (PEREIRA, 1974, p. 7).

Em 1961, Pereira (1974, p. 9) registrou uma cerimônia de cura realizada na aldeia do pajé Katukolosu, situada na margem direita do rio Sapezal, nas imediações de *Uãhru*.

Katukolosu saiu de quatro pés até a porta e daí se ergueu e foi até o fim o pátio da aldeia. Gritou em direção ao Uãhru, chamando as almas. Vieram duas. Em seguida, apanhou uns ramos verdes de hadehnã sú, uma pequena árvore e retornou a casa carregando as duas almas entre os ramos. Entrou em casa falando e arrulhando como pomba e colocou os ramos em cima do couro de onça e em seguida sentou. Logo depois meteu as mãos debaixo dos ramos, tirou o pequeno couro de onça e um colar de fio de algodão tingido de urucum, que dizia ser das almas. Para fabricar esses colares, as almas fiam, mas não torcem. Passam urucum e deixam e eles ficam finos por si.

Alguns homens participantes da cerimônia, possuidores do colar das almas, ajudavam Katukolosu no processo de cura, colocando-os sobre o peito e a cabeça do enfermo que, em seguida, desapareciam.

Aqueles que tinham colar das almas no pescoço, tiravam, sopraram dentro das mãos fechadas na cabeça dos presentes, inclusive na minha e os colares desapareciam. Para provar, roçavam as mãos abertas pelo corpo da pessoa, esfregavam em seguida uma mão na outra e davam umas palmadas na própria coxa, enquanto davam ainda uns estalos com a boca. (PEREIRA, 1974, p. 10)

Pereira (1974, p. 10) fez menção a uma cerimônia de substituição da liderança do pajé Katukolosu, do grupo Wakalitesu, para Antônio, do grupo Halotesu, dada a sua idade elevada e o seu estado de saúde.

Fazia um ano que Katukolosu procurava um substituto, já não podia se interessar devidamente pelo grupo e também não tinha um filho maior para substituir. O novo chefe deitou-se perto do fogo na casa de Katukolosu. Este chamou as almas e as trouxe nos ramos verdes. Colocou os ramos verdes em cima de Antônio. Ascendeu o cachimbo adquirido na missão de Utiariti e bafou quatro vezes em cima dos ramos. Antônio, ajudado por Katukolosu, sentou-se com uma cuia de chicha entre as pernas. Enquanto isso, os homens repetiam, como na cura dos doentes, a imposição das mãos na cabeça dos presentes, ao mesmo tempo que cantavam com as mulheres. Era transmitido o poder político e não sabemos se também a pajelança.

Uãhru constitui um importante centro espiritual que se estende em uma ampla região. Para lá convergiam pajés, líderes e enfermos em busca de cerimônias de cura do corpo e da alma. A notoriedade e eficácia dos poderes de um pajé circulam por diferentes territórios. Transpõem seu acesso às aldeias de aliados e, eventualmente, às demais.

Comumente, ao se encontrarem para a realização de cerimônias de cura, pajés de aldeias diferentes apresentam seus repertórios musicais, autoral e/ou de espíritos das Montanhas Sagradas localizadas em seus territórios de origem. Os cantos, para além do efeito terapêutico, celebram a alegria do encontro com outro e do encontro com as almas. Ritos de boas-vindas que repercutem, também, no plano espiritual.

Mancin e Lima (1981, 21) informaram que após a morte do pajé Katukolosu Wakalitesu,

[...] líder dos dois grupos, estes se uniram, mas não encontraram um líder bastante hábil para satisfazer todas as suas necessidades. Foi escolhido o Capitão Antônio, xamã, grande conhecedor dos mitos, mas até hoje fala mal o português. Por esta deficiência, ainda em 1975 ele foi enganado pelo fazendeiro que se encontrava no sul da área demarcada [pelos índios]. Isto propiciou que os padres apoiassem Tito como líder, pois ele já viveu entre civilizados (serviu exército 2 anos) e fala o português de forma bastante inteligível. Criou-se assim uma cisão no grupo a partir de 1979 quando o Capitão é novamente enganado na questão da terra. Uns com o Capitão Antônio, outros com Tito, e outros entre ambos.

Com o falecimento de Katukolosu, em meio às divergências entre os indígenas, Tito, Antônio e os grileiros, os padres fizeram sua escola. Tito foi eleito para substituir e liderar o grupo, pelas razões de ter vivido entre não indígenas, servido ao Exército e por falar razoavelmente o português. Antônio, por ser um grande conhecedor das narrativas mitológicas e pajé respeitado, responsabilizou-se por lidar com as forças dos espíritos da natureza, incluídos os moradores das Montanhas Sagradas.

Montanhas Sagradas são acolhedoras de almas e espíritos da natureza. São também guardiãs de objetos de poder, imprescindíveis à atuação do pajé nas sessões de cura e nas intermediações entre o profano e o sagrado. Preservá-las significa assegurar que grande parte do universo espiritual Nambikwara continue a ser resguardado do avanço das frentes de expansão. Por sua vez, fumo e algodão são os únicos vegetais cultivados no interior de todas as Montanhas Sagradas.

Nas aldeias, pés de algodão e fumo podem ser vistos ao redor das casas, juntos às plantas utilitárias e comestíveis. Por serem moradores de uma mesma aldeia, todos se servem do fumo, urucum, árvores frutíferas, abóbora, cabaça, algodão. Tanto o algodão como o fumo também são encontrados nas roças, ainda que o algodão não esteja relacionado ao mito de surgimento da agricultura, como é o caso do fumo, que representa as lêndeadas agarradas aos fios de cabelos do menino que se transmutou em vegetais em benefício de seu povo. Com a finalidade de propagação e perpetuação, cuidados são reservados ao acondicionamento de sementes de plantas úteis e utilitárias, as sementes crioulas. Sem alteração genética ou utilização de produtos químicos, modelo de agricultura contrário àquele existente nas áreas de entorno das Terras Indígenas Nambikwara e Tirecatinga. Busatto (2003, p. 94) verificou que

[...] quando o algodão é plantado na roça, são colocadas duas ou três sementes por cova, perto de algum tronco. O algodão não é plantado no meio da mandioca por causa de seu sombreamento, mas pode ser plantado nos espaços que separam uma cultura a outra ou na periferia da roça.

Roquette-Pinto (1919, p. 281) denominou de “rim de boi” a variedade do algodão utilizado pelos Nambikwara, por apresentar suas sementes coladas umas às outras, semelhante ao rim bovino. Adalberto Holanda Pereira (1983, p. 27) identificou essa espécie de algodão como *Gossypium* sp.; Busatto (2003), ao estudar a agricultura, as espécies e as variedades de sementes tradicionais dos Nambikwara da Terra Indígena Tirecatinga, verificou que há muitas referências mitológicas relacionadas ao uso do algodão pelas almas, suas donas, e pajés, seus detentores. Sua informação corrobora as pesquisas de Pereira (1974) que descreve sobre a Montanha Sagrada e o cultivo do fumo e do algodão, este empregado para fazer colar das almas, ambos objetos de poder dos pajés. Também, o indígena Milton, filho de Halotesu e Wakalitesu, morador da aldeia Verde, no interior da Terra Indígena Nambikwara, informou recentemente que desde criança aprendeu com seu pai Antônio Halotesu que as almas presenteiam o pajé com colar das almas e com semente de algodão.

Os Nambikwara acreditam que os pajés também são possuidores de objetos que são guardados dentro de si. O relato recente de Milton Halotesu Wakalitesu informou que eles usam o colar de algodão, o colar das almas, 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” (COSTA, 2009, p. 315).

Também em referência ao colar das almas, o mesmo pode se encontrar dentro do corpo do pajé, como explicado por Mané Manduca.

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 cabaça, Nambikwara 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 (ela é grande e pesada), quando ele passou para mim, leve, igual a algodão. Mas, eu senti o buraco dela. 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 contente (COSTA, 2009, p. 314).

Mané Manduca acrescentou 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 pensa que é de urucum, mas não é! Não tem nó amarrando; é direto! É fino, com cinco, dez, vinte voltas” (COSTA, 2009, p. 316). A dona deste colar de algodão, de aroma agradável, é a Mulher Fuso, uma mulher-espírito que acompanha o pajé e lhe dá poder.

Na concepção de Orivaldo Halotesu, um pajé 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 normal (COSTA, 2009, p. 316).

Para a manutenção de seus poderes, o pajé precisa buscar objetos mágicos na Montanha Sagrada, onde espíritos ancestrais e sobrenaturais o aguardam. No interior 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 pajé, que deve esperar ser conduzido. Após sua filiação ser notificada, passa a ter sua protetora companhia, que lhe proporcionará alegria e saberes que os auxiliarão na cura.

Nas sessões de cura, *wāninkisã*, na penumbra do ambiente parcamente dissipada pela clareira do fogo, Costa (2009) observou junto aos demais participantes a atuação do pajé que, pelo efeito da sucção, extraiu diferentes substâncias do corpo do enfermo – maço de cabelos velhos e emaranhados, fios de algodão, dentre outras – todas envoltas em saliva. Em outra cerimônia de cura, Rondon Halotesu, ao perceber o estranhamento da pesquisadora, direcionou o foco de luz de sua lanterna para o interior de sua boca, largamente aberta, para que ela pudesse certificar-se de que nada havia escondido para, logo depois de sugar o corpo do enfermo e cuspir na palma de sua mão, mostrar-lhe fios embaraçados de algodão nativo.

Na concepção dos Nambikwara, a doença instala-se no corpo das pessoas em consequência da atuação maléfica de espíritos sobrenaturais que se vingam de quaisquer atitudes que os deixam contrariados, furiosos ou, até mesmo, sem razão aparente, com o propósito de se divertirem com a desventura alheia. Indica o rompimento ou o roubo do colar de contas pretas ou do colar de algodão que cada um traz dentro de seu corpo. Isso indica que a alma do enfermo foi roubada por espíritos maléficos.

Montanhas Sagradas são acolhedoras de espíritos. São lugares para onde se dirigem as almas após a morte. São também as moradas de espíritos sobrenaturais. Nelas, acham-se cantos, flauta nasal de pedra sem orifício, fumo, algodão, objetos de poder que são ofertados ao pajé para contar com espíritos benfeitores e enfrentar os malfeitores. A relação estabelecida com seus moradores se constroem pelas práticas profanas e sagradas.

Na esteira de Giannini (1994, p. 145)

[...] 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 mundo.

Caminhos e conexões entre Montanhas Sagradas formam um contínuo. Uma complexa trama de significações que são inerentes às atribuições dos pajés a transitar por suas ramificações. É possível entrever uma constelação sistêmica dos diversos locais sagrados, eixos de rizomas dos fluxos simbólicos que compõem a territorialidade Nambikwara, possíveis de serem conectados pelos pajés. Nesta constelação, *Uãhru* desempenha singular papel geracional da cosmologia dos Nambikwara do Cerrado.

Por sua vez, grande parte dos povos do Alto Juruena acredita que os distintos locais sagrados estão interligados por meio de uma espécie de circuito, que se constitui como ramificações, tal como o formato da malha hídrica, nas nervuras das folhas, do Sistema circulatório sanguíneo, das descargas dos raios. O que estes povos valorizam, em primeira instância, é a capacidade de transitar por estes possíveis recursos, técnica geralmente dominada de forma plena, somente pelos pajés ou mestres de cantos. Existe uma ligação direta entre os humanos e as paisagens, e também destes com os demais seres não humanos: espíritos, plantas, animais. Todos estão inter-relacionados por meio destas rotas de deslocamento que são também rotas de transformação (OPAN, 2019, p. 62-63).

O modelo de ocupação da bacia do Alto Juruena constitui-se em um paradoxo entre uma visão subjetiva de mundo que comporta seres humanos e não humanos. Ambos são entendidos como sujeitos de direitos. Em um cenário cada vez mais deteriorado pelo uso equivocado da ciência ocidental, efetiva-se uma contínua degradação do ambiente e um envenenamento crescente de suas águas e solos.

O novo ordenamento territorial imposto pelo Estado brasileiro interferiu de modo excessivo nos espaços sagrados, especialmente nas Montanhas Sagradas, onde habita um agrupamento de seres sobrenaturais. Ao tomarem conhecimento de que *Uãhru* não foi contemplada pela demarcação das Terras Indígenas Nambikwara e Tirecatinga, preocupados, os pajés pensaram em realizar uma expedição às Montanhas Sagradas existentes entre os rios Juína e Buriti. Cogitaram uma resolução ao problema junto às almas. Ao cantar, fumar e a usar seus objetos de poder, na companhia de suas mulheres-espíritos, os pajés acompanham as novas acomodações que buscam os espíritos ancestrais e da natureza diante da invasão de não indígenas nas proximidades de suas moradas.



Julio Katukolosu

Fonte: Oberg (1953)

CONVIVÊNCIAS COM O ALGODÃO

Os grupos Nambikwara do Cerrado indicam que o pajé, *wanintesu*, precisa possuir um conjunto de artefatos que o auxiliem no enfrentamento dos espíritos da natureza que atingem pessoas e ambientes. Possuidor do “poder do trovão”, tem a capacidade de controlar as intempéries, quando seres sobrenaturais malfazejos provocam enxurradas, atiram raios, sopram rajadas de ventos em suas aldeias e plantações. É também responsabilidade do pajé o enfrentamento de doenças e infortúnios, resultantes da atuação dos espíritos da natureza que se vingam, principalmente, quando normas de conduta são infringidas.

O processo criador desses artefatos provém da relação estabelecida entre o pajé e os seres sobrenaturais que, ao fazer uso da narigueira emplumada que representa um gavião mítico, morador da árvore celestial *Haluhalunekisu*, renova seus poderes junto a *Dauasununsu*. A ave transfere poderes ao pajé que, ao se ornar com esse atavio, passa a ter o privilégio de voar e chegar até a árvore mítica e, também adentrar nas Montanhas Sagradas. Ao retornar com mais força, está apto ao combate das ações dos espíritos malfeitores.

Ao possuir e manipular objetos que lhe conferem poderes para se relacionar com espíritos da natureza e debelar doenças, o pajé garante o equilíbrio das aldeias na busca do bem viver. Para o povo Nambikwara, a manutenção de suas crenças e práticas culturais contribui para o manejo equilibrado dos recursos naturais e o regozijo de seu grupo. Ao lado de uma mulher-espírito e de posse do fumo, da flauta nasal de pedra sem orifícios, dos colares de algodão e dos cantos, encontra-se apto ao enfrentamento com o universo sobrenatural.

Fios de algodão tecem artefatos – aro de cabeça, braçadeiras, jarreteiras, tornozeleiras, tipoia para carregar criança e colar das almas – e histórias transmitidas de geração a geração. São testemunhos dos espaços habitados pelos Halotesu, Sawentesu e Wakalitesu, até mesmo aqueles não contemplados pelas demarcações das Terras Indígenas Nambikwara (1968) e Tirecatinga (1982), como no caso da região da bacia do Alto Juruena.

O território à margem direita do rio Juína ao Buriti, outrora de ocupação tradicional dos grupos Halotesu, Sawentesu e Wakalitesu, foi apossado indevidamente pela ação do Estado. E mais: em razão do expressivo hiato de tempo decorrido entre a criação das referidas terras indígenas, famílias indígenas ficaram completamente à deriva, nas mãos de grileiros e fazendeiros. Após a demarcação das Terras Indígenas, a maneira como os grupos Nambikwara do Cerrado ocupam seu território, mesmo que fragmentado e que sua área de entorno esteja ocupada principalmente pelo agronegócio, é resultante da

função vital da circularidade territorial, traduzida em vivências compartilhadas, necessárias à manutenção de seus *modus vivendi et operandi*.

O intenso e violento processo de desterritorialização, gerador de vicissitudes históricas do desenvolvimento regional que, de acordo com a referência deste estudo, 1907 a 1982, impuseram violentamente novas linhas territoriais aos Nambikwara. Neste cenário, os Nambikwara buscam respostas às novas exigências frente ao contínuo avanço dos empreendimentos desenvolvimentistas: estradas, novos núcleos urbanos, hidrelétricas, linhas de transmissão, agropecuária, em um processo contínuo de usurpação de suas riquezas naturais.

As unidades territoriais da Terra Indígena Nambikwara, esta resultante da demarcação empreendida pela Funai, e da Terra Indígena Tirecatina, sucedida pela ação dos próprios indígenas diante à morosidade do órgão indigenista governamental, consistem em espaços onde os indígenas vivenciam permanências e mudanças, levando-os a transformações geradoras de eventos particulares. O pajé, responsável por interpretar e de lidar com 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. São esses saberes e espaços que determinam a territorialidade Nambikwara, tão distintos daqueles adotados pelos não indígenas, os comedores de feijão, *kwajantisu*.

Sob as imensas raízes de *Haluhalunekisu*, as Montanhas Sagradas integram uma paisagem em que a dicotomia natureza/homem não encontra espaço. Elas interagem com as práticas humanas, especialmente com as do pajé, que captam a natureza imbricada inexoravelmente à percepção e construção de seu próprio mundo. A natureza enquanto paisagem humanizada é resultante de ações que demonstram uma teia de relações entre as inúmeras moradas de espíritos: campos, matas, várzeas, montanhas, depressões, rios, córregos, lagoas, rebojos e cachoeiras. À sua maneira, numa permanente territorialização, os Halotesu, Sawentesu e Wakalitesu, em estreita vivência junto aos demais grupos do Cerrado, ocupam seus territórios em inúmeras ações, narrativas e pensamentos.

O percurso às Montanhas Sagradas ou Casa das Almas fez uso do “paradigma indiciário” (GINZBURG, 1989) que se juntou às fontes orais, primárias e secundárias para analisar o processo de desterritorialização sofrido pelos Nambikwara do Cerrado. Dessa maneira, tornou-se manifesta uma interpretação e, conseqüentemente, uma reconstrução de eventos que permitiram decifrar e compreender as conseqüências da transferência de uma parcela da população Halotesu, Sawentesu e Wakalitesu para as Terras Indígenas Nambikwara e Tirecatina, em completo desrespeito à dignidade da pessoa humana.

Nesse sentido, as epistemologias Nambikwara exercem um papel prioritário ao colocarem em relevância fenômenos negligenciados nas perspectivas hegemônicas promotoras de processos de opressão e dominação sobre os povos indígenas. À procura de uma análise do modo de ocupação do entorno das citadas terras indígenas, descortina-se aqui uma vasta rede de crenças que se mostra eficaz ao entendimento de como se realiza a sustentabilidade das práticas Nambikwara, especialmente aquelas intrínsecas ao emprego do algodão.



**Anel e pulseira de miçangas e cordões da jarreteira de algodão
sobre saia de fibras de buriti**

Foto: Adriano Gambarini/OPAN (2015)

As Montanhas Sagradas visam à manutenção de valores enraizados nos modos de ser Nambikwara. Como lugares sagrados, estão a serviço do que se admite ser constitutivo do homem e da sua relação social, conforme os códigos culturais dos quais ele é criador, produtor e conservador. O modo de ocupação da região compreendida no entorno das Terras Indígenas Nambikwara e Tirecatinga se realiza como pressão e ameaça à sustentabilidade de prática sociais e religiosas inseparavelmente dos cantos, dos colares de algodão e outros objetos de poder resguardados nas Montanhas Sagradas.

A serviço de uma permanência da situação colonial, promove-se sistematicamente a perda do monopólio político, econômico e religioso sobre os territórios historicamente ocupados pelos Nambikwara em uma relação de colonialidade praticada nas regiões do entorno. Causa abalos nas dinâmicas sociais internas ao se considerar as pressões do contexto histórico que compõem o cenário da expansão das frentes colonizadoras.

As Montanhas Sagradas, as práticas dos rituais, a concepção mítica, a contação de histórias e o repertório musical constituem em potências mantenedoras da territorialidade Nambikwara. São capazes de dissipar, atenuar e transmutar forças cognoscíveis postas em constantes movimentos pelo pensamento hegemônico imposto pela sociedade ocidental.

Desenha-se, assim, um novo arranjo de governança ao ser considerado o processo de mudança das formas de autonomia político-religiosas para uma que se aproxima mais dos aspectos temporais que comportam uma liderança orientada ao diálogo com outros povos indígenas e com a sociedade ocidental.

A autoridade do pajé, conectada ao sagrado e aos saberes míticos, tem comportado fracturas e mudanças na vida profana. O pajé se torna forte na companhia de mulheres-espíritos e na posse de objetos de poder, especialmente, o fumo e o colar de algodão, guardados em segurança pelos espíritos da natureza e pelas almas ancestrais existentes nas Montanhas Sagradas. A perda do acesso aos lugares sagrados, dentre eles *Uãhru*, significou um sério dano aos Nambikwara. Em 1968, os pajés pretenderam se encontrar com as almas moradoras das Montanhas Sagradas que ficaram além dos limites da reserva decretada para juntos buscarem uma solução. Constataram: “Agora, daqui para frente está tudo atrapalhado” (PEREIRA, 1974, p. 9).

Frente ao processo produtivo de um modelo não tradicional indígena, sempre desigual em suas relações frente aos homens, à natureza e aos seres sobrenaturais, os Nambikwara acham-se diante de desafios que necessitam ser melhor entendidos e superados. Um mercado autodestrutivo e não solidário que impulsiona a sociedade ocidental a crises constantes e a uma dinâmica de desordem política, social e econômica, justificada e atrelada a um discurso de desenvolvimento humano eminentemente contraditório e opressivo, com desdobramentos malsucedidos à coletividade e o ambiente. Um modelo que tem gerado a supressão dos direitos dos seres humanos e inumanos que vivem na bacia do Alto Juruena em contrapartida à produção de riquezas.

Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, Postos Telegráficos, religiosos, seringalistas, seringueiros, BR-029, BR-364, gleba, SPI, Funai, dentre outros agentes de contato são representados por linhas que, ao se entrecruzarem, formam um tecido histórico, cuja trama é elaborada com fios da colonialidade do poder, do saber, do ser, em confronto com a ecologia de saberes dos grupos Nambikwara, apartada das categorias do pensamento ocidental. Sem cessar, a colonialidade, enquanto outra face da modernidade, vem promovendo processos de opressão e dominação sobre os povos indígenas. A relação que se estabelece com os indígenas vem carregada da herança colonial e contribui para reforçar uma hegemonia cultural, econômica e política da modernidade/colonialidade. Embora não possam ser descurados ou tratados como fatores externos à vida tribal, não é assim que os Nambikwara do Cerrado percebem as agências de contato. É Fuado Sawentesu quem conclui: “[...] o branco esquisito mesmo. Algum vem de longe. O índio não! Daqui mesmo. Não adianta contar qual dia Nambiquara veio morar aqui. Não existe. É daqui mesmo!” (COSTA, 2002, p. 146).

REFERÊNCIAS

AWARU. *Comissão de Apoio Indigenista ao Povo Nambiquara*. s/l., s/d. (digitado).

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.

BALANDIER, Georges. *A desordem: elogio do movimento*. Tradução Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BARROS, Edir Pina de. *Kura Bakairi / Kura Karaíwa: dois mundos em confronto*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade de Brasília, Brasília, 1977.

BENJAMIN, Walter. *Reflexões*. A criança, o brinquedo, a educação. Tradução Marcos Vinícius Mazzari. São Paulo: Summus, 1984.

BIGIO, Elias dos Santos. *Linhas telegráficas e integração de povos indígenas: as estratégias políticas de Rondon (1889-1930)*. Brasília: CGDOC/FUNAI, 2003.

BUSATTO, Ivar Luiz Vendruscolo. *Os Nambikwara da Terra Indígena Tirecatina – Mato Grosso: agricultura, espécies e variedades tradicionais*. Dissertação (Mestrado em Agricultura Tropical). Universidade Federal de Mato Grosso. Faculdade de Agronomia e Medicina Veterinária. Programa de Pós-graduação em Agricultura Tropical. Cuiabá, 2003.

BUSATTO, Ivar Luiz Vendruscolo; COSTA, Victor Amaral. Povo e Território Nambikwara. *Plano de gestão da Terra Indígena Tirecatina*. Cuiabá: Operação Amazônia Nativa, 2015, p. 16-17.

CATTANI, Antonio David [et al.]. *Dicionário internacional da outra economia*. Coimbra: Edições Almedina, 2009 (Série Políticas Sociais).

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2ª. ed. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

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 Universidade de Brasília, 1994.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. Moreira da. *Nambiquara da serra do Norte*. Aldeia Sowaintê: sangue escorrendo pela folha seca. Relatório Final apresentado como requisito parcial ao cumprimento do Estágio de Pós-doutorado do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, Linha de Pesquisa Etnologia Indígena. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2014.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. Ornament nasal Nambiquara. In: Índios no Brasil. International Arts Festival Europalia. Bélgica: Ludion, 2011.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. *Além do artefato*: cultura material e imaterial Nambiquara. Cuiabá: Editora da Universidade Federal de Mato Grosso, 2009a.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. Moreira da. *O homem algodão*: uma etno-história Nambikwara. Cuiabá: Editora da Universidade Federal de Mato Grosso: Carlini & Caniato Editorial, 2009b.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. Moreira da. *Senhores da memória*: uma história do Nambikwara do cerrado. Cuiabá: Unesco: Unicen Publicações, 2002.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. A menina-moça: ritual Nambiquara de puberdade feminina. In: *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*. Paulínia, v. 51, 1991, p. 90-92.

DELEUZE, Gilles. Rachar as coisas, rachar as palavras. *Conversações*. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992 (Coleção Trans).

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. A essência das religiões. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (Tópicos).

ELIADE, Mircea. *Tratado de histórias das religiões*. Tradução Fernando Tomaz; Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

FIORINI, Marcelo. *Terra Indígena Paukalihrahjausu ou Piscina*. Laudo antropológico e relatório de identificação de delimitação. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 2002.

GIANNINI, Isabelle Vidal. Os índios e suas relações com a natureza. GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. Tradução Federico Carotti. 3. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, SUELY. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 4ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

KITHÄULU, Renê. Anua Wenjausu. A origem do povo. In: *Irakisu: o menino criador*. São Paulo: Peirópolis, 2002 (Coleção Memórias Ancestrais, Povo Nambikwara).

LAGROU, Els. *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: C/ Editora, 2009.

LE BRETON, David. *Antropologia do corpo*. Tradução Fábio Creder. 4ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

LE GOFF, Jacques. Idades míticas. In: *História e Memória*. 4ª. ed. Tradução Bernardo Leitão et al. Campinas: Editora da Unicamp, 1996 (Coleção Repertórios).

LEITE, Mário Cezar Silva. *Águas encantadas de Chacororé: natureza, cultura, paisagens e mitos do Pantanal*. Cuiabá: Cathedral UNICEN Publicações, 2003 (Coleção Tibanaré de Estudos Matogrossenses, 4).

LEONARDI, Victor. *Entre árvores e esquecimentos: história social nos sertões do Brasil*. Brasília: Paralelo 15 Editores; Editora da UnB, 1996.

LEONEL, Mauro. Estradas, índios e ambiente na Amazônia do Brasil Central ao Oceano Pacífico. *São Paulo em Perspectiva*, n. 6, v. 1-2, p. 134-167, 1992.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Tradução António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1978 (Perspectivas do Homem).

LÉVI-STRAUSS, Claude. Nambikwara. In: *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1979, p. 241-314 (Perspectivas do Homem – As culturas e as sociedades).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Saudades do Brasil*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. The Nambicwara. *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.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1998, p. 155-172.

MANCIN, José Jaime; LIMA, Tânia Maria Eleutério de Barros. *Relatório de Identificação da Área Indígena de Tirecatiga*. (Sub-grupo dialetal Halo'tezú. Grupo Nambikwara). Fundação Nacional

do Índio, 3 de novembro de 1981 (datilografado). Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/relatorio-de-identificacao-da-area-indigena-de-tirecatinga>. Acesso em 19 nov. 2021.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

MELLO, Alonso Silveira de. *A missão do mangabal do Juruena*. São Leopoldo: Instituto Anchietao de Pesquisas, 1975.

MELLO, Alonso Silveira de. *Diário da Residência*, começado em 13 de Julho de 1936 pelo P. Ministro. Cuiabá, Arquivo da Missão de Diamantino, Regional de Mato Grosso (BMT), 1936-1946. (datilografado).

MENDES, Artur Nobre. *Reserva Indígena Nambikwara*. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio, 1981. (datilografado).

MILLER, Joana. *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2018. Também disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/TESES/MFN-46465.pdf>. Acesso em: 11 out 2021.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Vivendo com saúde: conhecendo e prevenindo as doenças sexualmente transmissíveis/AIDS*. Funasa/Funai/XAIENT/Trópicos. Cuiabá: Gráfica Laser, 1998.

MOREIRA DA COSTA. Território Indígena Nambikuara do Cerrado. *Senhores dos cantos... das terras*. Livro 7. Rio de Janeiro: Ecology Brasil, 2021.

OBBERG, Kalervo. The Nambikuara. In: *Indian tribes of northern Mato Grosso, Brazil*. Smithsonian Institution. Washington: Institute of Social Anthropology, Publ., n. 15, 1953.

OPAN (Operação Amazônia Nativa). *Paisagens ancestrais do Juruena*. Cuiabá: Operação Amazônia Nativa, 2019.

OPAN (Operação Amazônia Nativa). História da demarcação da Terra Indígena Tirecatina. *Plano de gestão da Terra Indígena Tirecatina*. Cuiabá: Operação Amazônia Nativa, 2015.

PEREIRA, Adalberto Holanda. A morte e a outra vida do Nanbikuára. Lendas dos índios Nanbikuára. *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1974 (Antropologia, 26).

PEREIRA, Adalberto Holanda. O pensamento mítico dos Nambikwára. *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1983 (Antropologia, 36).

PEREIRA, Adalberto Holanda. Heróis do Juruena. In: *Síntese*. Rio de Janeiro, Nova Fase, n. 5, v. II, p. 113-124, 1975.

PEREIRA, Adalberto Holanda. A morte e a outra vida do Nanbikuára. Lendas dos índios Nanbikuára. *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1974 (Antropologia, 26).

PEREIRA, Adalberto Holanda. Os espíritos maus dos Nambikwára. Quinze Lendas dos Rikbáktsa. *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1973 (Antropologia, 25).

PRICE, Paul David. Nambiquara leadership. *The American Ethnological Society*. Washington, D. C., v. 8, n. 4, nov. 1981.

PRICE, Paul David. *Projeto para a normalização da situação Nambikwára*. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio, 22. jan. 1975. Arquivo Histórico Clara Galvão, DOC/Funai.

PRICE, Paul David. *Nambikwara society*. 1972. Tese (For the degree of Doctor of Philosophy). Department of Anthropology, Faculty of the Division of the Social Sciences. Chicago, Illinois, 1972. 336 p.

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. *O projeto Nambikwara*. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. Arquivo Histórico Clara Galvão. Funai. Brasília-DF, s/d.

PRICE, Paul David. *Becoming a Nambiquara shaman*. Datilografado, s/r. (Tradução livre de Anna Maria Ribeiro F. M. da Costa e Odila Watzel).

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 84-130.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Clacso, set. 2005, p. 107-130 (Colección Sur Sur). Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/> Acesso em: 01 dez. 2018.

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

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.

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).

RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Índios do Brasil do centro ao noroeste e sul de Mato-Grosso*. Volume I. Ministério da Agricultura. Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946 (Publicação Nº 97).

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

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

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1979.

SEVCENKO, Nicolau. Dragões, borboletas e Brasis. In: *Folha de S. Paulo*, 01.05.1995 (Caderno Especial). Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/5/01/caderno_especial/10.html. Acesso em: 19 out 2021.

SETZ, Eleonore Zulmara Freire. *Ecologia alimentar em um grupo indígena: comparação entre aldeias Nambikwara de floresta e de cerrado*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 1983. 214 p.

SILVA, Joana Aparecida Fernandes. Utiariti – A última tarefa. WRIGHT, Robin M. (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Coleção Antropologia dos Povos Indígenas. Campinas: Editora da Unicamp, 1999, p. 399-424.

VAN VELTHEM, Lucia Hussak van. Artes indígenas: notas sobre a lógica dos corpos e dos artefatos. In: *Textos escolhidos de cultura e arte populares*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 19-29, maio. 2010.

VAN VELTHEM, Lucia Hussak. 'Evocar outras realidades': considerações sobre as estéticas indígenas. In: DAMIÃO, Carla Milani; BRANDÃO, Caius. *Estéticas indígenas*. III Colóquio de Estética da FAFIL/UFG. Goiânia: Gráfica UFG, 2019, p. 15-41. Disponível em: https://docs.google.com/viewer?url=https%3A%2F%2Fwww.cegraf.ufg.br%2Fup%2F688%2Fo%2FEsteticas_Indigenas_-_ebook.pdf&fbclid=IwAROn22eEojLZi87kuldJNzdsIzx0tuZcmN3f7nAU4urkc368VPKiCgvnuU4. Acesso em: 09 out 2021.

VELLARD, Jean. Preparação do curare pelos Ñambikwaras. In: *Revista do Arquivo Municipal*. São Paulo, ano V, v. LIX, jul., 1939, p. 5-16.

VIDAL, Lux. Ornamentação corporal entre os grupos indígenas. In: *Arte e corpo; A arte e seus materiais: pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiros*. Sala Especial do 8º Salão nacional de Artes Plásticas. Rio de Janeiro: Funarte, Instituto Nacional de Artes Plásticas, 198 p.

VIVEIROS, Esther de. *Rondon conta sua vida*. Guanabara: Cooperativa Cultural dos Esperantistas, 1969.



**Waldemar Nambikwara, grande pajé,
muito respeitado pelos povos do noroeste de Mato Grosso (1938 - 15/05/2021)**

Foto: Arquivo/OPAN

REALIZAÇÃO

