

Narigueira Emplumada O pajé na reconfiguração do território Nambiquara

ANNA MARIA RIBEIRO F. M. DA COSTA¹

Introdução

O povo Nambiquara vive atualmente em pequenas aldeias, nas nascentes dos rios Juruena e Guaporé, em Mato Grosso, até Ji-Paraná e Roosevelt, no Sul de Rondônia, na fronteira do Brasil com a Bolívia, na Amazônia Legal. Dividido em vários grupos, sua população conta com aproximadamente 2.000 indivíduos, distribuídos em ecossistemas distintos: Chapada dos Parecis, Serra do Norte e Vale do Guaporé. Dentre os grupos que compõem a sociedade Nambiquara, os Halotesu, Kithãulhu, Sawentesu, Wakalitesu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu são os sujeitos deste estudo, todos habitantes da Chapada dos Parecis.

A pesquisa de campo junto aos grupos Nambiquara da Chapada dos Parecis realizada entre os anos de 2004 e 2008 teve a preocupação de

estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas, não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma “descrição densa”, tomando emprestada uma noção de Gilbert Ryle (GEERTZ, 1978: 15).

A metodologia consistiu em anotar, trabalhando o universo das significações, lendo os sinais estabelecidos ao adotar o método indiciário, relacionando esta ação “com a tarefa de um decifrador de códigos, quando na verdade ele é muito mais parecido com a do crítico literário – e determinar sua base social e sua importância” (GEERTZ, 1978: 19). A pesquisa, alicerçada no percurso teórico da História Cultural, pretende evidenciar as práticas e

1

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
BRASIL

intervenções do pajé referentes ao seu sistema simbólico. Nesse contexto a figura do pajé torna-se crucial na mediação que estabelece com as práticas cotidianas de seu povo e com o sobrenatural, conferindo significação à visão de mundo Nambiquara. Propõe-se, assim, que a história Nambiquara possa ser pensada e lida de outras maneiras, percorrendo o que Chartier (1990:77) chama de “labirinto das tensões”. Por enxergar aquilo que os demais não enxergam, é o *wanintesu* que apresenta os espíritos do bem e do mal. É ele, com sua narigueira emplumada presa ao orifício do septo nasal que pode viajar até a figueira sagrada, *Haluhalunekisu*, para se encontrar com *Dauasununsu*, o ser supremo dos Nambiquara, para fortalecer suas forças, ao construir o ininterrupto do território usual e práticas culturais ancestrais dos Nambiquara. Dessa forma, a concepção cultural passa pela ação e dá forma ao território representado, hoje reduzido em suas dimensões e extremamente modificado diante às vicissitudes violentas das relações que se estabeleceram e se estabelecem com os não indígenas. Lévi-Strauss (2000), ao reservar uma parte específica em seus estudos sobre “Homens, mulheres, chefes”, enumerou qualidades e funções que o sexo masculino necessita acumular para que possa exercer a posição de líder, por mais efêmera que essa liderança possa ser. Contudo, não esclareceu quem vem a ser a figura do *wanintesu*, a fim de auxiliar interessados nessa tarefa de reconhecimento. Após evidenciar as inúmeras atribuições que um homem deve desempenhar para estar à frente de seu grupo, afirmou que as mesmas podem conduzi-lo às práticas de cura.

Costa (2009) informa que para os Nambiquara, a casa-montanha é a Montanha Sagrada, a morada dos seres ancestrais e sobrenaturais, estes classificados em benfeitores e malfeitores. O pajé, ao ser convidado pelo espírito a adentrar na casa-montanha é lhe dada não somente a oportunidade de conhecer uma vida interna (e que não por isso está além daquela que ele já integrava), mas também lhe possibilita, pelo ato da observação, memorizar os detalhes interiores daquele espaço e de seu ambiente e, assim, ser possível transpô-los para o lado externo, a vida cotidiana, que passará a refletir aquele mundo invisível e fazer com que todos acreditem firmemente em sua existência.

No que se refere aos poderes temporal e espiritual que incidem sobre uma mesma pessoa, de conformidade aos saberes transmitidos de geração em geração, os índios explicam que num tempo muito distantes, um homem podia acumular as condições de líder de seu grupo e de pajé. Mas, com o passar dos anos, perceberam que isso não acontece mais em virtude da interferência dos religiosos que passaram a morar em suas aldeias, dividindo o poder de pajé e o poder de líder da aldeia. É nesse cotidiano que se tenta identificar a figura do *wanintesu*, numa tarefa nada fácil, diante as práticas diárias.

A narigueira emplumada: objeto de poder

Nos rituais Nambiquara destinados à promoção da cura de doenças causada pela ação maléfica de espíritos malfeitores, o *wanintesu* dá a conhecer sua interferência e todos, sem exceção, acabarão por ser inseridos nessa prática, assim que a noite é anunciada. A voz grave do canto dos pajés dá início ao ritual que finaliza aos primeiros raios de sol, quando todos se retiram em direção as suas casas, até mesmo o enfermo, se estiverem em condições. A resistência de se manter acordado ou em vigília no decorrer da noite é surpreendente entre os homens. A mitologia indica que na época em que homens e animais se relacionavam entre si, os Nambiquara não tinham o hábito de dormir, nem mesmo a noite. Foi pela interferência de *Thethêsu*, uma cobra semelhante à sucuri, de coloração preta e amarela, quase imperceptível aos olhos humanos, que prefere permanecer enrolada em cima de paus, que esses índios passaram a conhecer o sono. Jaime Halotesu (Entrevista, Cuiabá, 07.10.2007) contou que

Thethêsu é uma cobra dorminhoca; ela não se mexe, mas é muito perigosa. Se picar, incha e você dorme. Fica tudo paralisado: seu rosto, seu corpo. Tem risco de morte. Ela produz um tipo de cera, sinal de sono, dormir, cansaço. Mistura com urucum, que é sinal de acordado. Cera de abelha com urucum é para atrapalhar.

O hábito de fumar entre os índios está registrado nas anotações dos membros da Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas. Contudo, o que o relato traz a mais é a suspeita da influência africana nas ações dos “médicos” e “padres” Nambiquara no que diz respeito ao ato da sugar e retirar coisas do interior do corpo do enfermo.

O grande vício dos Nhambiquaras é o cigarro, de que são inseparáveis. Eles o preparam com folhas torradas, a fogo lento, do fumo que cultivam nas suas roças. O produto que assim obtêm é recolhido em pequenas cabaças de pescoço curvo, nas quais praticam uma abertura lateral. Para enrolarem o fumo, fazendo o cigarro, utilizam-se de folhas; agora, porém, preferem o nosso papel. Ainda num ponto se poderá suspeitar de alguma influência dos contatos; é o que se refere à prática seguida pelos médicos ou padres Nhambiquaras, no tratamento dos doentes. Se eles se limitassem ao emprego que fazem de remédios extraídos de folhas, raízes e cascas vegetais, certamente em nada destoariam do que geralmente se observa, entre os demais silvícolas brasileiros. Usam, porém, além disso, de passes que lembram, desde logo, os processos preferidos pelos feiticeiros da Costa d'África. Assim é que, afetando grande solenidade, se põem a chupar os pontos em que o doente acusa dores; depois, levam a mão à boca como se tivessem de retirar dela alguma coisa sorvida de corpo do paciente; fingindo, ou certos de terem sugado essa qualquer coisa, arremessam-na com força para longe, proferindo palavras com certeza tão poderosas e decisivas como as usadas nos curativos de mau olhado, cobreiro, coisa ruim e tantos outros exorcismos nossos conhecidos (ANÔNIMO, 1916:322-326).

Em todas as cerimônias, sejam aquelas organizadas com o fim terapêutico ou para trazer alegria aos moradores de uma aldeia, a polifonia de vozes se faz presente e, algumas vezes, pode superpor-se ao canto, principalmente quando este é interrompido momentaneamente e produz uma avalanche de energia e pulsões na maioria dos participantes. O índio Jonatas Kithãulhu (Entrevista, Vilhena-RO, 28.05.1998) informou que “O canto chama o espírito curador para ver que doença é. O espírito fala para o pajé que doença ele tem. Tem próprio colar dele. Esse colar que ele tem no corpo vai curar o doente. O canto vai chamar o espírito que chega e vai examinar o doente”.

Os Nambiquara creem que “um pajé não se faz sozinho. Existem espíritos presentes constantemente, que acompanham o *wanintesu* e pacientes. Contam os índios que os *wanintesu* também adquirem sabedoria em *Haluhalunekisu*, a morada celestial de

Dauasununsu, ser supremo que, segundo Jaime Halotesu, “não precisa casar. Fica todo feliz, ajeitado, enfeitado com urucum”. *Haluhalunekisu*, uma gigantesca Figueira, tem raízes compridas que chegam até onde moram todos os homens, índios e não indígenas. É dessa árvore que saem os raios que chegam até a Terra, como energia, quando aproveitam o percurso de suas raízes. Dentre os Nambiquara, segundo o relato do Halotesu, o único que tem acesso a esse espaço mitológico é o *wanintesu*, que

vai até Haluhalunekisu para buscar sabedoria para curar doentes. Qualquer sabedoria de cura, de bicho, de fruta, de vida. Quando pajé sobe Haluhalunekisu ele traz tudo sabedoria. Várias orientações que busca. Quando pajé vai lá Haluhalunekisu traz orientação de diversos animais, diversos insetos. Tudo, tudo, tudo! Assim que esse pajé volta de Haluhalunekisu para este mundo, aqui na terra, aparecem vários tipos de bichos, vários tipos de insetos, vários tipos de frutas, marimbondo. Enfim, ele traz desse lugar. (JAIME HALOTESU, Entrevista, Cuiabá, 07.10.2007)

Só os *wanintesu* têm trânsito a *Haluhalunekisu* e ao *Dauasununsu*, que também pode castigar aqueles que transgridem as normas estabelecidas pela sociedade Nambiquara. É conveniente que eles não os enfurecem para que possam constantemente usufruir de sua atenção para a manutenção de sua magia, caso contrário,

Dauasununsu pega de volta toda aquela sabedoria. Ele castiga. Eu já escutei que o Dauasununsu só castiga pajé. Tem que tomar cuidado com a regra de Dauasununsu. Tem que entender ele. Toda vida você não o encontra sujo, desarrumado, desanimado. Está sempre feliz. Se encontrar ele, ele recebe bem. Feliz, dá comida. Mas, tem uma coisa: ele sabe tudo da sua vida. Dauasununsu oferece chicha quente, põe na cuia, faz barulho, chiiiiiii..., igual barulho de cobra, chiiiiiii... Aí você bebe, parece que está fresquinha, mas não está. Quando a chicha chega ao seu bucho, queima tudo você. (JAIME HALOTESU, Entrevista, Cuiabá, 07.10.2007)

Ao estabelecer contato com *Dauasununsu*, o *wanintesu* colhe novos nomes, obtém energia, a força necessária para transitar no mundo invisível, onde animais são gentes e que tanto fazem o bem quanto o mau, a depender de sua natureza. Desse lugar recebe sua arma (lança), instrumento musical (flauta nasal de pedra, sem orifícios), enfeites (colares), novas cantigas, além de trazer dessa morada celeste animais, insetos e frutas que serão caçados e coletados para proporcionar saúde a todos os Nambiquara. Adquire, igualmente, saberes

indispensáveis à cura das enfermidades, que lhes darão poderes mágicos para que consiga retirar o mal que aflige homens e mulheres, seja pela boca, seja pelas mãos.

Há uma variação de instrumentos de captura da doença – boca, pela sucção, ou mãos em concha, pelo efeito de segurar – utilizada durante as cerimônias de cura que pode ser adotada por um mesmo *wanintesu*. Mas, para alguns, a técnica da sucção é a forma mais propícia à eliminação de enfermidades. Bocas e mãos, portanto, consistem em importantes partes do corpo humano destinados a cura de enfermidades. Para Lévi-Strauss, a cura é estabelecida pela

convicção de que os estados patológicos têm uma causa e que esta pode ser atingida; de outra parte, um sistema de interpretação onde a invenção pessoal desempenha um grande papel e ordena as diferentes fases do mal, desde o diagnóstico até a cura. Esta fabulação de uma realidade em si mesma desconhecida, feita de procedimentos e de representações, é afixada numa tripla experiência: a do próprio xamã que, se sua vocação é real (e, mesmo se não o é, somente pelo fato do exercício), experimenta estados específicos, de natureza psicossomática; a do doente, que experimenta ou não uma melhora; enfim, a do público, que também participa da cura, e cujo arrebatamento sofrido, e a satisfação intelectual e afetiva que retira, determinam uma adesão coletiva que inaugura, ela própria, um novo ciclo. (LÉVI-STRAUSS, 1975:207)

Wanintesu, doente e plateia, nesses rituais, encontram-se em íntima relação concebida como sendo ou podendo ser compreendida num único ato de natureza coletiva, como identidade, coexistência e sucessão de saberes que são constantemente ressignificados. Seja qual o sentido do ritual, cantos têm papel equivalente a de qualquer um dos personagens. Trazem consigo a função de encantá-los ou de ser usado por eles, já que clama a chegada e permanência de entes espirituais. Incumbem-se, ainda, de revelar algo mais, pois na crença desses índios, seres ancestrais e sobrenaturais, em especial mulheres-espíritos, estão presentes nessas circunstâncias e podem, entre outros afazeres, ampliar o repertório musical com novas canções sussurradas ao ouvido do *wanintesu*, como costumeiramente fazem as esposas-espíritos, que nesses rituais permanecem ao seu lado, recostadas em seus ombros, a proporcionar bons augúrios. O canto, por conseguinte, não é um simples acompanhamento; é um objetivo que pode, ele mesmo, ser uma personagem. É como se a ambientação da casa servisse à cantoria. Mané Manduca (Entrevista, aldeia Central, 28.02.2007) informou que

“cantadores de pajé”, *waninteayndesu*, é o termo que os Nambiquara adotam para designar aqueles homens, *wanintesu* ou não, que têm a função de

organizar o processo do trabalho do wanintesu. Ele manda preparar alimentação, fazer chicha, fazer comida, tudo. Ele passa urucum no corpo para iniciar o canto, no início da noite. E outras mulheres preparam para ele. O pajé indica, por exemplo, a casa que vai ser pajelança, pode ser também casa do doente, pode também ser caso do pajé.

O doente é como a “passividade, alienação de si mesmo, como o informúlável é a doença do pensamento; feiticeiro [*wanintesu*] é atividade, extravasamento de si mesmo, como a afetividade é a nutriz dos símbolos” (Lévi-Strauss, 1975:211). Junto ao doente, um nuvem de fumaça se forma. Jaime Halotesu e Eutímio Kithãulhu afirmaram que “não existe no meio da pajelança, sem fumo. É obrigatório! Se não tiver fumo de índio, pode ser “Extra Forte”, mas nós temos fumo indígena. O fumo, que se encontra na narrativa mítica Nambiquara, quando explicam os índios que:

um homem-tamanduá era dono do gavião rei. Tinha outra pessoa que era cunhado do homem-tamanduá. Ele sempre pedia pena de gavião-rei para fazer flecha. “Ah! Não tem.” Ele sempre insistia. O homem-tamanduá sempre dizia que não tinha. A pena que esse homem fazia era de um gavião, exclusivo dele! O homem-tamanduá subiu na árvore, na copa bem grande e disse: “você espera aí. Na hora que o gavião chegar você tira a pena do gavião.” O homem-tamanduá deixou o outro homem lá em cima da árvore. Depois, transformou em uma árvore enorme e o homem não pode mais descer. Veio o caxinguelê e o homem avistou e xingou o bichinho. O caxinguelê perguntou por que estava xingando e ele explicou que era porque ele estava preso. Ele não aceitou, não confiou no caxinguelê. Juntou um bando de sauí e também não confiou. “Qualquer bichinho que vier aqui eu vou ter coragem.” Passou o urubu e xingou: “só você tem asa. Vou quebrar sua asa.” O urubu voltou e quis saber porque. O urubu quis ajudar o homem. “Senta nas minhas costas e vamos descer.” O homem fechou os olhos e desceu até chegar ao chão. O urubu pediu para o homem aguardar ali mesmo, pois iria buscar comida para o homem e dois tipos de fumo: fumo bom e fumo ruim. O urubu falou: “dois cigarros: um é para você fumar, o outro não pode fumar. É para o seu inimigo.” Quando foi à tarde, o homem chegou antes do homem-tamanduá. O homem-tamanduá, que era cunhado do outro, passou e quis cigarro. O homem, orientado pelo urubu, ascendeu o cigarro ruim e fez de conta que estava fumando. O homem-tamanduá chegou contente e foi fumar o cigarro do cunhado. O homem-tamanduá começou a ficar tonto e reclamou. (MANÉ MANDUCA, Cuiabá, 10.12.2005)

Por não ter recebido a pena do gavião real, tão importante para a emplumação das flechas (técnica destinada a proporcionar-lhe equilíbrio e controlar sua trajetória), o homem vingou-se do homem-tamanduá, seu cunhado, ao oferecer-lhe fumo ruim, deixando-o tonto. Os Nambiquara possuem “fumo perigoso”.

Nas sessões de cura, pajés ostentam no orifício do septo nasal uma belíssima narigueira, com uma única pena caudal do gavião, mutum ou da arara, encastoadada a um pequeno rolete de taquara decorado com espinhos de ouriço que, presos ao cordel de tucum encerado com resina preta, forma um desenho simétrico. No acabamento, entre a pena caudal e o fragmento de taquara, há uma roseta composta de penas menores de tucano, nas colorações vermelha e amarela. Mesmo que os Nambiquara não se destaquem por ser um povo plumista, as narigueiras merecem uma atenção especial, dada a sua beleza.

Complementa esse atavio plumário um fragmento de taquara, fino e pequeno, colocado no orifício labial, próximo ao nariz. Afora o fumo, guardado com cuidado em cabaças, os *wanintesu* possuem outros objetos que são, algumas vezes, avistados em determinadas sessões de cura. Podem estar paramentados com colares de coco tucum e canutilhos de tabocas, narigueira com a pena do gavião que habita a Montanha Sagrada *Haluhulunekisu*, por possuir magia, segundo os Nambiquara. Orivaldo Halotesu (Entrevista, Aldeia Novo Chefão, 24.03.2008) explicou que o *wanintesu* “tira a pena desse gavião, que é muito grande, para enfeitar seu rosto e que serve para ele voar”. Portam espadas, correspondentes àquelas existentes na narrativa mítica como, por exemplo, a utilizada pela mulher-espírito, representada por uma andorinha-da-mata que conseguiu rachar a montanha de pedra, sua própria morada, para que as gentes que ali estavam pudessem sair e edificar suas aldeias.

Os Nambiquara acreditam que os *wanintesu* também são possuidores de objetos que são guardados dentre de si. Na concepção de Orivaldo Halotesu (Entrevista, Cuiabá, 24.03.2007), 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.

Mas, para a manutenção de seus poderes, o *wanintesu* precisa buscar esses objetos na Montanha Sagrada, onde espíritos ancestrais e sobrenaturais o aguardam. No interior desse

espaço encontra-se a onça, rodeada desses seres. Aí o pajé se une a alguém por laços de parentesco (que passará a ser seu tio, irmão, primo ou avô), que lhe entrega seus objetos mágicos. Nesse ambiente, nem todos fazem o uso da palavra, até mesmo o *wanintesu*, que deve esperar ser conduzido. Após sua filiação ser notificada, sabe que passa a ter a sua protetora companhia, que lhe proporciona alegria e saberes que os auxiliarão na cura. Na crença de Eládio Kithãulhu (Entrevista, Cuiabá, 12.10.2005), líder da aldeia Camararé, um “pajé tem muita coisa na mão”. As sessões de cura, portanto, consistem nos espaços onde os pajés, *wanintesu*, põem à prova dos presentes suas habilidades: repertório musical, poder de cura, relação com espíritos ancestrais e da natureza. Possuidor de objetos mágicos como o colar de algodão nativo, flauta nasal de pedra (sem orifícios), espada, dente de onça (ou uma tira de seu couro), responsabiliza-se por proporcionar a paz em sua aldeia, intercedendo na ação dos espíritos sobrenaturais.

O wanintesu

O complexo de incumbências atribuído ao ofício de um *wanintesu* impossibilita-o de ter uma vida mais regrada, no sentido de ter disponibilidade para as práticas de subsistência, em especial, aquelas direcionadas à agricultura, quando são as próprias estações do ano que determinam o mês apropriado. Passar da época de derrubar parte da floresta, ou da queimada, ou do plantio significa permanecer um ano sem os alimentos provenientes daquela roça nova. E, não raro, os *wanintesu* estão sujeitos a perderem os meses propícios para a execução dessas atividades. Muitas vezes, a depender da quantidade cultivada, uma roça velha não dura mais do que um ano de produção.

Para que possam usufruir os vegetais comumente cultiváveis, resta-lhes, então, uma alternativa: a de compartilhar da roça de outros, em especial de seus cunhados e demais familiares ou por ter participado de uma das etapas do trabalho agrícola ou pelos presentes que, de modo costumeiro, recebe tanto do enfermo, quanto de seus parentes. Um Nambiquara jamais pode negar comida a outrem. Na cultura dos índios, a avareza é considerada uma das mais graves faltas que se pode cometer. Portanto, em sua fogueira nunca faltará a chicha de mandioca, milho, cará, araruta. No que diz respeito ao trabalho, principalmente o agrícola,

torna-se pouco frequente a presença do *wanintesu*. A ausência do *wanintesu* na execução das atividades de subsistência também pode se dar por terem a incumbência de efetuar visitas constantes às demais aldeias, quando são chamados a prestar assistência aos doentes, quando ocorre o desaparecimento repentino de alguém ou outra situação irregular.

Diversas atribuições cabíveis aos *wanintesu* distinguem-no dos outros membros da sua sociedade. Possuem poder visionário, estabelecem relações com os espíritos dos mortos e da natureza (de quem aprende novos remédios, quando benfeitores), falam com animais, transportam objetos mágicos em seu corpo, sabem colocar ou desfazer feitiços e fazem retornar a alma que tenha se retirado do corpo dos enfermos. E, ainda, com sua narigueira emplumada, pode chegar até a figueira sagrada, *Haluhalunekisu*, e manter contato com *Dauasununsu*, o ser supremo dos Nambiquara.

Por ter que desempenhar tantas funções, o *wanintesu*, de certa forma, está desobrigado de desempenhar com constância as atividades que são destinadas aos homens, principalmente a caça, e goza do direito de dispor do resultado do trabalho de outrem. Todavia, pela epifania e pelos sonhos premonitórios, é seu dever apontar aos caçadores onde estão os campos propícios à caçadas.

Em geral, um “pajé forte”, no entendimento dos índios, é aquele que consegue, diante sua liderança e credibilidade, transpor os limites territoriais do seu próprio grupo e ter acesso a outras aldeias. O *wanintesu*, de certa forma, está desobrigado de desempenhar com constância as atividades que são atribuídas aos homens, principalmente a caça, e goza do direito de dispor do resultado do trabalho de outrem.

Durante as sessões de cura, os pajés podem estar adornados com narigueira emplumada e colares e com seus objetos de uso pessoal. Não há um temperamento que defina a pessoa do pajé. Mas, geralmente são discretos, de poucas palavras e fumam em demasia. Andam quase sempre sozinhos e, se acompanhados, ao lado de sua esposa. Dificilmente vão até à cidade. Relutam muito em receber atendimento médico-hospitalar, mas como os demais Nambiquara, confiam muito na eficácia dos medicamentos alopáticos.

Na concepção cosmológica dos Nambiquara, os espaços, ao mesmo tempo temidos e venerados, das águas, montanhas e seus arredores, além de serem inapropriados à caça, à coleta e à edificação de aldeias, são lugares proibidos aos curiosos e devem visitados somente

quando há um propósito específico. Nesses casos, a presença do pajé, *wanintesu* é obrigatória. Os índios acreditam que somente um *wanintesu* mais velho é possuidor do “poder do trovão” e de sua força destrutiva, pois pode lhe dar capacidade de controlar quaisquer intempéries da natureza, quando inavistáveis seres malfazejos moldam ao seu bel prazer, amedrontados raios, relâmpagos, chuvas encarceradas em cinzentas nuvens, ventos e enxurradas intensas. O trovão, segundo Mané Manduca e José Baixo (Entrevista, Cuiabá, 22.03.2007), é um espírito ancestral ou da natureza, e pode ser

leve, que faz barulho leve. Ele sai daqui e vai longe. É o espírito de algum da aldeia saindo e levando notícia para outra aldeia. Pode ser espírito de morto e de vivo. Tem o trovão bravo, que vem estourando. Alguém está com raiva. Vento bravo. O espírito está bravo. É espírito do morto e dos vivos e não tem nome específico para ele. Já o raio, halaysu, é espírito mau. Acaba com a pessoa. Se bater numa casa, ele estoura. É espírito de morto ou vivo. É homem relâmpago e só pensa destruir as coisas. O pajé dá conta de destruí-lo. Ele é o mesmo espírito da chuva de pedra.

Atualmente, o *wanintesu* encarrega-se de uma série de encargos que acabam por afastá-lo, de certa forma, daquelas realizadas pelos demais homens da aldeia. Para os índios, as súbitas e indesejáveis intempéries da natureza são praticadas por entidades espirituais, habitantes das águas, montanhas, campos, matas e, algumas delas, como dizem os índios, “moram em todo lugar, no espaço, como o vento, por exemplo, que está em toda parte”. Esses seres trazem elementos individualizadores e identificadores e difundem sua existência materializando-se em ações perversas aos vivos, aos mortos e, até mesmo, aos espíritos benévolos que povoam o espaço Nambiquara. Assim, no universo Nambiquara, os humanos se encontram em relação direta com os seres inumanos – ancestrais ou da natureza – e estes últimos, de índoles distintas: do bem e do mal. O papel intermediador do *wanintesu* entre o visível e o invisível, por conseguinte, interfere na constante luta pela sua sobrevivência e dos demais Nambiquara.

Essas entidades, muitas vezes, aparecem aos índios em forma de animais, e aqueles que não possuem o dom visionário são facilmente induzidos ao erro, por não conseguirem reconhecer a identidade espiritual que se encontra dissimulada naquela imagem. Por outro lado, com a mesma intensidade, os espíritos também podem de forma premeditada cruzar o caminho de homens, mulheres e crianças, na forma de diversos animais, pássaros ou insetos.

Para os índios, espíritos maus fazem ruindades às pessoas, podendo deixá-las doente e, em determinados casos, levá-las à morte. Milton, um Nambiquara do grupo Halotesu, explica que:

um índio está doente da doença do animal. Os pajés fazem sua pajelança e descobrem que a doença era do animal. Então, os pajés fizeram pajelança para curá-lo. Enquanto um pajé faz a cura, o outro fica concentrado no espírito bom. Em seguida, o outro continua a pajelança, até que o doente fique melhor (Entrevista, Vilhena-RO, 28.05.2007).

Doenças também são provenientes de animais. Uma pessoa pode contrair uma enfermidade idêntica àquela acometida em bichos. No momento em que se descobre sua proveniência, os *wanintesu*, numa ação coletiva, tentam eliminar o mal que acomete o doente. Animais e pessoas podem ser confundidos. Orivaldo Halotesu (Entrevista, Aldeia Novo Chefão, 27.06.2007) conta que há quatro anos não caça porque

um dia, saí com minha bicicleta para caçar e no caminho, já longe da aldeia, um tatu-bola, aquele assim, redondinho [mostrou o formato com as mãos] cruzou meu caminho. Rápido, larguei a bicicleta e peguei a espingarda. Antes que pudesse matá-lo vi que o tatu-bola era um espírito de um rapaz. Ele, então, me pediu para não fazer isso porque ele estava perdido e só queria que eu mostrasse o caminho de volta para sua casa. Fiquei com pena dele e indiquei, assim com o braço, a direção que ele deveria seguir: para a Montanha Sagrada. O tatu-bola foi embora pelo caminho que eu mostrei.

Na ordem Nambiquara, cabe ao *wanintesu* reconhecer a identidade que cada um tem por detrás dessas imagens ilusórias e livrar-se de, por exemplo, caçar animais que representam espíritos ancestrais ou da natureza. Disse Mané Manduca (Entrevista, Cuiabá, 07.12.2007) que “a pessoa que é pajé, quase não caça. Na verdade, ele é um animal. Ele se transforma em bicho para enganar pajé. Mas, cada animal pode se transformar em pessoa também”. E, nas palavras dos pajés Orivaldo Halotesu e Benjamin Kithãulhu (Entrevista, Aldeia Novo Chefão, 27.06.2007), “são nossos parentes e pajé quase não caça, porque caça é gente”. Ainda sobre a forma humana que um animal pode tomar para si, a seguir, Elias Kithãulhu (Entrevista, Aldeia Novo Chefão, 27.06.2007) complementa:

É por isso que pessoa que é pajé é difícil trazer caça, porque é igual gente. Quando a pessoa é pajé, não encontra caça, é pessoa mesmo. Às vezes, parece filho dele mesmo, só para escapar. Quando começa virar pajé, difícil comer caça. Difícilmente encontra animal: cobra se transforma em gente para enganar pajé, mas, não faz isso a qualquer hora.

Saber identificar quando a imagem de um animal é um disfarce utilizado tanto por forças benfeitoras quanto malfeitoras consiste também em uma das virtudes do pajé, *wanintesu*. Para os Nambiquara, são eles os únicos que possuem faculdades físicas e espirituais suficientes para encarar as adversidades advindas dos encontros inesperados com seres sobrenaturais que habitam as águas, as montanhas, os campos, as florestas e seus arredores. Nas elevações, as Montanhas Sagradas, conseguem adentrá-las, mesmo que desprovidas de qualquer abertura visível aos olhos dos demais índios, e conhecer seu interior, conversar com os moradores que podem ser espíritos ancestrais ou da natureza.

É extremamente temeroso que jovens *wanintesu* aproximem-se das Montanhas Sagradas desacompanhados de experientes curandeiros, por serem desconhecidos para aqueles moradores sobrenaturais. Somente aqueles com perícia e engenhosidade adquiridas com o exercício constante da prática religiosa devem entrar nesses espaços sagrados e negociar com os entes que residem nessas montanhas. Com prontidão, encontram a saída e trazem consigo muitos ensinamentos, previsões para um tempo futuro que dizem respeito às possíveis intempéries na natureza que acometerão suas aldeias, ocasionadas pela ação maléfica de determinados espíritos, da abundância de alimentos no cerrado (espécies frutíferas, em especial). Contam os índios que:

Eram dois irmãos, já adultos. O mais velho deles, um wanintesu, ao saber do desaparecimento do irmão, percorreu grande parte do cerrado em sua busca. Já próximo às perigosas montanhas Kwanekanhakasu e Irakasu, decidiu entrar em uma delas. Era um lugar de espíritos maus da natureza, onde tem música de queixada e muito periquito porque periquito come aquele barro do barreiro de porco. Lá, nessas montanhas, tem muito barreiro de porco. O wanintesu, já dentro da montanha, encontrou o irmão diferente. Foi transformado pelo diabo. Sua cara era de macaco quatá, com presas enormes, pelos nas costas e nos braços. O focinho dele ficou grande assim [indica o tamanho com as mãos]. É, ele foi transformado pelo satanás, igual filho do diabo! O wanintesu pediu desculpas ao irmão por não poder ajudá-lo e voltou sozinho para a aldeia. Está até hoje lá na montanha. Não sai mais de lá não! (Entrevista, Cuiabá, 07.12.2007)

O relato reflete o grau de perigo que uma Montanha Sagrada pode oferecer, principalmente quando se trata, segundo os índios, de uma morada de espíritos maus. Nem mesmo o *wanintesu* pôde salvar o irmão das malignidades dos entes inumanos, fazer com que retornasse sua aparência humana e voltasse à aldeia. Aqui fica inteligível que, ao analisar a

preocupação de Orivaldo em relação às coisas sobrenaturais, os Nambiquara acreditam que Montanhas Sagradas e outros lugares podem expor pessoas às circunstâncias que prenunciam riscos e, até mesmo, a inoperância dos *wanintesu*.

Nas crenças religiosas dos índios Nambiquara, um *wanintesu* deve também conhecer a substância dos vegetais, ter sonhos premonitórios, relacionar-se com seres sobrenaturais (ancestrais e da natureza). Estas virtudes o levarão, certamente, às Montanhas Sagradas. Ele ainda conduzirá outros homens até lá, a fim de iniciá-los e/ou reafirmar sua condição visionária e curadora.

Abrir as frestas do mundo sagrado sem a anuência dos *wanintesu* é tão perigoso quanto não estar preparado para adentrar, ou mesmo rondar, os campos que circulam as Montanhas Sagradas. Os Nambiquara acreditam que os espíritos maléficos podem zangar-se e sair em vingança, saindo em perseguição àqueles que contam ou que estão a escutar.

Considerações finais

A vivência intermitente com os não indígenas encontra-se embricada em novos saberes. Contudo, continuam a demonstrar grande interesse em registrar suas histórias transmitidas pelos anciãos da aldeia, pela “cabeça dos velhos”, pela memória oral. Os Nambiquara, lastreados na tradição oral, reconstroem a experiência pela memória coletiva e individual. Relembrem momentos de sua história mítica, não só para revivê-la com intensidade no tempo presente, mas para reconhecer sua pertença a uma sociedade diferenciada.

Este estudo buscou expor a relação da cultura com a natureza no sentido mais amplo em que as plantas, quando animais, espíritos ancestrais e seres míticos ganham vozes e atributos humanos e sobre-humanos; participam intensamente, em meio aos índios, da vida social da aldeia. O pajé, *wanintesu*, partilha a responsabilidade com os índios mais velhos de serem os guardiões da memória Nambiquara, da mediação entre o mundo visível e invisível, estabelecendo vínculos com a história experimentada nos espaços físicos e simbólicos. As oriundas do contato dos índios com os não índios propiciaram mudanças que influíram na circularidade dos índios em seu território tradicional, diminuindo as excursões prolongadas em busca dos recursos naturais necessários à sua sobrevivência física e cultural.

Creem, os Nambiquara, na existência de uma enorme figueira, a *Haluhalunekisu*, a Árvore do Choro, que envolve os seres da terra. Dela, provem as águas, morada de muitos espíritos maléficos que se apresentam sempre dispostos a atacar. O simples fato de vê-los pode ocasionar a morte, a enfermidade ou o infortúnio.

O território Nambiquara encontra-se repleto de Montanhas Sagradas. O pajé é possuidor de muitas coisas: um rico repertório de cantos e objetos de poder capazes de evitar a morte, curar doenças e proteger sua aldeia. Poucos detêm o “poder do trovão”, a indicar a potência de sua força destrutiva e a capacidade de intervenção no mundo mágico-religioso.

Os *wanintesu* são muito respeitados e temidos. Seus feitos o conduzem a uma longa viagem à *Haluhalunekisu*, pelo interior de seu território e aldeias, quando realizam curas e participam intensamente das alianças políticas. Cabe especialmente ao pajé dotar de valor e significado a visão de mundo dos Nambiquara, interferindo nas práticas culturais de seu povo. Como mediador de estratégias de apropriação e controle de seu território, de conteúdo simbólico e político, coloca-o como um dos principais atores na resistência ao discurso representado por forças socioeconômicas e culturais advindas da sociedade brasileira, interessada no domínio dos recursos naturais do território indígena Nambiquara.

Pelos Halotesu, Kithãulhu, Sawentesu, Wakalitesu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu a cultura Nambiquara vem sendo ressignificada em função de suas novas necessidades advindas com as mudanças e alterações provocadas pelo contato. Mostram-se capazes de redimensionar seu universo mítico e explicativo de mundo, que não se restringe aos limites de seu território atual. Nessa dimensão, o discurso do pajé, *wanintesu*, atribui significados às práticas culturais que elabora, organiza e dá sentido aos modos de viver Nambiquara.

Referências Bibliográficas

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Memória e sociedade. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel : Bertran Brasil, 1990.

COSTA, Anna Maria R. F. M. **O homem algodão: uma etno-história Nambiquara**. Cuiabá: Carlini e Caniato, 2009.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 15 (Antropologia Social).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. 3. reimp. Tradução Rosa Freira D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 288-299.

_____. O feiticeiro e sua magia. In: **Antropologia estrutural**. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Presente, 1975 (Biblioteca Tempo Universitário, 7).