

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Museu Nacional
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

AS COISAS
Os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê
(Nambiquara)

Joana Miller

Rio de Janeiro, 2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Uma coisa que não tem nome, essa coisa é o que somos.

José Saramago

AS COISAS

Os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)

Joana Miller

Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de doutor.

Aprovada por

Prof^a. Aparecida Vilaça - Orientadora
PPGAS/MN UFRJ

Prof. Eduardo Batalha Viveiros de Castro
PPGAS/MN UFRJ

Prof. Carlos Fausto
PPGAS/MN UFRJ

Prof. Cesar Gordon
Instituto Multidisciplinar/UFRRJ

Prof^a. Lucia Hussak Van Velthem
Museu Paraense Emilio Goeldi

Rio de Janeiro
2007

FICHA CATALOGRÁFICA

Miller, Joana

As Coisas: Os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)/ Joana Miller. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2007.

371 pp., xii pp.

Tese de doutorado – Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS - Museu Nacional.

Antropologia Social. 2. Etnologia Indígena. 3. Cosmologia. 4. Tese. I. Título.

Rio de Janeiro, 2007

Resumo

O objetivo desta tese é investigar o modo como os Mamaindê – um grupo Nambiquara situado no noroeste do estado do Mato Grosso – relacionam os enfeites corporais usados por eles à noção de pessoa.

Os Mamaindê estabelecem uma forte relação entre determinados enfeites corporais, particularmente o colar de contas pretas, e a noção de espírito. Argumento que, neste caso, os enfeites podem ser concebidos como componentes da pessoa porque são, precisamente, aquilo que permite a sua transformação.

Abstract

This thesis aims to investigate how the Mamaindê – a Nambikwara group from the northwest of the state of Mato Grosso – understand their body ornamentation to be an aspect of the person.

The Mamaindê establish a close relationship between certain body ornaments, particularly the black beaded necklace, and the notion of ‘spirit’. I argue that body ornaments can be seen to be a component of the person because they are that which effect its transformations.

Aos Mamaindê

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS _____	x
INTRODUÇÃO _____	1
1. OS NAMBIQUARA _____	16
1.1 Território, classificação lingüística e localização _____	17
1.2 Habitações, aldeias e roças _____	24
1.3 Breve resumo da literatura _____	28
1.4 Breve histórico do contato _____	32
1.4.1 A Comissão Rondon _____	35
1.4.2 Os missionários _____	36
1.4.3 Políticas públicas, SPI e Funai _____	38
1.5 A definição dos subgrupos _____	43
1.5.1 Os critérios de pertencimento aos subgrupos _____	49
1.6 Nomadismo _____	51
1.7 Os Mamaindê _____	57
2. AS COISAS (WASAINÑ'Ã) _____	66
2.1 Os enfeites _____	69
2.1.1 O colar (<i>yalikdu</i>): as contas e a linha _____	71
2.1.2 As faixas (<i>dalatdu</i>) e a linha de algodão (<i>kunlehdu</i>) _____	87
2.1.3 Os enfeites de buriti (<i>yalahdu</i>) _____	98
2.1.4 Os adornos plumários _____	106
2.1.5 Os brincos de madrepérola (<i>nãindu</i>) _____	110
2.1.6 Artesanato _____	117
2.2 Os enfeites invisíveis _____	126
2.2.1 Os enfeites do <i>Dayukdu</i> _____	162
2.2.2 A troca/roubo de enfeites _____	169
2.2.3 Oncinha, beija-flor, cigarrinha _____	176

3. AS COISAS DO XAMÃ (WANINSO'GÃ NA WASAINÃ'Ã)	184
3.1 A iniciação xamânica	185
3.2 As coisas do xamã	205
3.3 As sessões de cura	228
4. AS COISAS DA MENINA-MOÇA (WAYONTADU WASAINÃ'Ã)	266
4.1 A origem da reclusão	269
4.2 Os preparativos para a reclusão	277
4.3 As festas de brincadeira	291
4.4 A festa	297
4.5 As músicas da menina	316
CONSIDERAÇÕES FINAIS	324
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	326
ANEXOS	
ANEXO I Mapas	337
ANEXO II Imagens	341
ANEXO III Fotos	355
ANEXO IV Mitos	367

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas me ajudaram, de diversas maneiras, a realizar este trabalho. Sou especialmente grata à Aparecida Vilaça por ter orientado esta tese. Durante todo o tempo pude contar com a sua amizade e a leitura cuidadosa que fez do meu trabalho. Seus comentários e sugestões foram fundamentais e me ajudaram a encontrar o “fio condutor” desta tese cujo foco incide justamente sobre as linhas e os colares dos Mamaindê. Graças ao seu estímulo constante, consegui terminá-la. Os professores Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Fausto estiveram na minha banca de qualificação. Agradeço a eles pelas críticas e sugestões que fizeram naquela ocasião que em muito contribuíram para a formulação desta tese. Agradeço, ainda, ao Eduardo Viveiros de Castro pelos comentários que fez ao texto que apresentei em um dos seminários promovidos pelo Nuti (Núcleo de Transformações Indígenas) no Museu Nacional. Sou grata também ao prof. Gilberto Velho pelo apoio e atenção.

À Marcela Coelho de Souza e a Oscar Calávia agradeço pelas questões que colocaram ao artigo que apresentei no grupo de trabalho coordenado por eles no 29º Encontro Anual da ANPOCS. Tive, também, a oportunidade de apresentar um artigo sobre os enfeites corporais dos Mamaindê no simpósio organizado por Fernando Santos-Granero e Phillippe Erikson no 52º Congresso Internacional dos Americanistas e agradeço a eles, e também a Terence Turner, pelos comentários que fizeram sobre o meu artigo. Agradeço, ainda, à Tânia Lima, Marco Antônio Gonçalves e Els Lagrou com quem tive a oportunidade de conversar sobre a minha tese em diferentes ocasiões.

Com os colegas do Museu compartilhei idéias e experiências de campo. Oiara Bonilla, amiga desde os tempos de Mestrado, acompanhou todas as etapas deste trabalho e

foi interlocutora importante. Clara Flaksman e Marina Vanzolini estiveram sempre por perto, no Museu e fora dele. Anne-Marie Colpron, Elena Welper, Flávio Gordon, e Pedro Cesarino comentaram parte dos meus dados de campo nas reuniões do grupo de estudos que organizavam. Ana Paula e David Rodgers, Paulo Maia e Luciana França e Cristina Oswald completam a lista dos colegas com quem pude falar sobre o meu trabalho.

Durante o curso de Doutorado, obtive bolsa da CAPES com a qual pude dedicar-me exclusivamente aos cursos e à atividade de pesquisa. Para o trabalho de campo obtive financiamento do Auxílio-Pesquisa do PPGAS, sendo que, para as duas últimas viagens, contei também com recursos concedidos pelo Nuti/Pronex.

Dr. Gil, médico do CIMI, foi quem me apresentou os Mamaindê, mostrando-me fotos de uma viagem que acabara de fazer à aldeia deste grupo e oferecendo-me as primeiras informações sobre as condições em que se encontravam os grupos indígenas daquela região e as possibilidades de realização de uma pesquisa na área. Agradeço a ele por isso.

No caminho até à aldeia mamaindê contei com o apoio de Maria Lucia e Vicente Arruda que sempre me receberam tão bem em sua casa em Cuiabá. Em Vilhena, cidade mais próxima à aldeia, fiz grandes amigos: Nunzio, Roberta, Bruna, Vitor, Jaimir e Wagner. Ao Wagner também sou grata pelos descontos que me fez nas diárias do Hotel Comodoro, onde eu ficava hospedada sempre que ia à cidade.

Davi e Julie Eberhard, missionários do Summer Institut of Linguistics (SIL), sucederam Peter Kingston no estudo da língua mamaindê e me forneceram as cartilhas de alfabetização produzidas por eles, assim como o “Dicionário do Mato” e a “Gramática Pedagógica da Língua Mamaindê”, esta última elaborada por Kingston. Além disso, cederam-me gentilmente a casa deles na aldeia para que eu pudesse me hospedar durante

alguns períodos do meu trabalho de campo. Na aldeia, contei também com o apoio e a amizade da prof. Anailde, que trabalhou por algum tempo na escola do Posto Indígena Capitão Pedro.

Yvonne Maggie, minha tia e professora na graduação, foi quem me levou à antropologia. Agradeço a ela por isso e por toda a ajuda que me deu. Agradeço também à minha mãe, Jeanne Marie, com quem eu sempre pude contar, ao meu irmão Carlos, ao Domingos e ao meu tio Luiz Alphonsus. Sem a ajuda deles eu não teria conseguido terminar a tese. Juntos eles formaram uma equipe, formatando o texto, copiando imagens, fazendo todos os ajustes necessários. Minha irmã Luiza, Rita e meu padrasto Carlos Antônio estiveram sempre por perto.

Luiz Costa, amigo desde o Mestrado, esteve bem próximo nos últimos meses e contribuiu com um monte de comentários e sugestões que me ajudaram a formular melhor alguns pontos da tese, além de ter tornado este momento menos solitário.

Os Mamaindê, a quem dedico esta tese, foram sempre ótimos anfitriões e minha dívida com eles é imensa. Agradeço especialmente à Elisabete e Geraldo que cuidaram de mim todo o tempo. Sem a sua ajuda não teria sido possível realizar este trabalho. Joaquim, Margarida, Jaci e Lúcio me contaram tantas histórias. Davi e Paulo Nego me ajudaram a traduzi-las. Luciana, Matilde, Cida e Dominguinhas, cada uma a seu modo, foram grandes amigas e me ajudaram em muitos momentos, tornando o trabalho de campo mais prazeroso. Timóteo e Paulo Eduardo me levaram de Toyota à cidade quando eu precisei e, no caminho, me mostraram os locais onde os Mamaindê costumavam caçar, pescar e coletar, agora transformados em imensos pastos ou campos de soja. Os pequenos Raimundo e Maciel foram companhias constantes. Cilene e Rodésia, minhas “acompanhantes”, iam dormir na minha casa para que eu não ficasse sozinha.

INTRODUÇÃO

Quando estive, no final da década de 1930, com alguns bandos Nambiquara que acampavam nas proximidades das estações telegráficas construídas pela Comissão Rondon, nos estados de Mato Grosso e Rondônia, Lévi-Strauss presenciou o súbito desaparecimento de um xamã. O caso foi relatado por ele em sua monografia sobre a vida familiar e social dos Nambiquara (1948) que, alguns anos mais tarde, foi parcialmente publicada em *Tristes Trópicos* (1955)¹. Reporto-me aqui a este relato, pois, a meu ver, trata-se do primeiro registro indicando a importância conferida aos ornamentos corporais neste contexto etnográfico; tema que pretendo explorar nesta tese.

Lévi-Strauss ([1955]1996:289-290) nos conta que, certa noite, durante o período em que estive com os Nambiquara, um xamã demorou a retornar ao acampamento deixando seus parentes muito preocupados. Algum tempo depois, ele foi encontrado em um local próximo de onde o seu bando estava acampado. Completamente nu, o xamã contou ao grupo que havia sido levado para longe pelo trovão, que lhe roubara todos os seus ornamentos. Na manhã seguinte, ele voltou a usar seus enfeites sem que ninguém questionasse a sua versão para o fato ocorrido há tão pouco tempo.

As conclusões que Lévi-Strauss tira desse episódio são políticas: o xamã havia desaparecido para encontrar-se com um bando hostil e explicou sua atitude referindo-se aos seres sobrenaturais. Sem discordar da conotação política deste caso, gostaria de chamar a atenção para o fato do rapto do xamã pelo trovão ter sido descrito pelo próprio xamã como um roubo de seus ornamentos corporais. Apesar das diferenças observadas entre os

¹ O mesmo caso também foi mencionado em “O feiticeiro e sua Magia” (Lévi-Strauss, [1949] 1970).

diversos grupos Nambiquara, penso que a análise do modo como os Mamaindê concebem os enfeites corporais usados por eles pode ajudar a esclarecer este ponto. Esta tese é, portanto, uma tentativa de explicar o lugar que os enfeites corporais ocupam na cosmologia Nambiquara, o que permitirá entender melhor o caso relatado por Lévi-Strauss.

Comecei a perceber a importância que os Mamaindê conferiam aos seus ornamentos corporais depois de organizar os dados recolhidos durante as duas primeiras etapas do meu trabalho de campo. Naquela ocasião, me dei conta de que eu havia reunido muitas informações a respeito dos enfeites corporais dos Mamaindê, particularmente sobre o colar de contas pretas feitas do coco de tucum. Os Mamaindê não só haviam me falado muito sobre os seus enfeites como também passavam grande parte do tempo dedicando-se a confeccioná-los, especialmente as mulheres.

A princípio, pensei que o investimento dos Mamaindê na confecção de colares devia-se ao fato da venda de artesanato ter se tornado uma das principais formas de adquirir os produtos industrializados de que eles necessitavam. Mas a importância atribuída aos enfeites no discurso dos próprios Mamaindê remetia-me, principalmente, ao contexto do xamanismo; às descrições da doença e da cura, aos encontros com os espíritos na floresta. Além disso, boa parte dos colares produzidos pelas mulheres destinava-se a enfeitar as crianças pequenas que usavam quase sempre algumas voltas de colar ao redor do pescoço, dos pulsos ou cruzadas sobre o peito. Percebi, assim, que a produção de enfeites corporais não se explicava apenas pela importância que a venda do artesanato havia adquirido para a sobrevivência do grupo.

As belas imagens dos Nambiquara registradas por Lévi-Strauss (1994), muito antes de se insituir o comércio de artesanato nesta região, já mostravam as mulheres e os homens

dedicando-se a confeccionar os enfeites corporais (brincos de conchas e faixas de algodão), sentados sob a sombra produzida por folhas de palmeiras fincadas ao solo arenoso do planalto. A postura corporal dos Nambiquara, as técnicas utilizadas na confecção dos enfeites e os tipos de adornos registrados nas fotografias apontavam para uma continuidade em relação ao que eu havia visto quando estive com os Mamaindê quase setenta anos depois da passagem de Lévi-Strauss pelo território Nambiquara. Surpreendentemente as fotografias feitas por este autor ainda retratavam o cotidiano atual de uma aldeia Nambiquara.

Decidi, então, investigar melhor o lugar que os enfeites corporais pareciam ocupar na economia simbólica destes grupos. Tomando os enfeites corporais como objeto de estudo, percebi que eles eram fundamentais para a compreensão das relações sociais que os Mamaindê estabeleciam com o amplo espectro de humanidade característico das ontologias amazônicas. Mais ainda, percebi que, neste caso, os enfeites eram fundamentais para definir a noção mesma de humanidade. Vejamos, então, ainda que brevemente, como a literatura produzida sobre os povos ameríndios vem refletindo sobre a noção de pessoa e a ornamentação corporal.

Desde a década de 1970, os americanistas vêm enfatizando a centralidade do corpo para a definição de pessoas e grupos sociais na Amazônia. Em um artigo seminal sobre este tema, Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979:3) observaram que “a originalidade das sociedades tribais brasileiras (de um modo mais amplo, sulamericana) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência à corporalidade enquanto idioma simbólico focal”. Os autores argumentaram, assim, que a noção de pessoa e o lugar central que o corpo humano ocupa na visão que as sociedades ameríndias fazem

de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e da cosmologia destas sociedades.

A ênfase na centralidade da noção de pessoa e da corporalidade articula-se, ainda, à idéia amplamente demonstrada pelas etnografias amazônicas de que o corpo humano deve ser constantemente fabricado como tal, através de um conjunto de práticas que envolvem a alimentação, a decoração, a reclusão e uma série de outros mecanismos de manipulação do corpo e das substâncias corporais. Neste sentido, as modificações intencionalmente produzidas no corpo (pintura, perfuração, ornamentação) são concebidas como parte do processo fisiológico de constituição do corpo humano que não pode, portanto, ser separado de processos ditos culturais ou sociológicos. Como afirmou Viveiros de Castro (1979:40-41) “transformações do corpo e da posição social são uma e a mesma coisa”.

Boa parte dos trabalhos sobre a ornamentação corporal dos grupos do Brasil Central (Turner, 1969, 1979, 1995; Muller, 1976; Dorta, 1981; Seeger, 1974; Vidal, 1981, 1985) enfatizou que o uso de enfeites e pinturas corporais nestas sociedades é uma forma de fabricar o corpo e também de definir e diferenciar pessoas e grupos sociais. Os adornos corporais são, neste caso, concebidos como um tipo de linguagem simbólica que comunica e cria diferenças internas ao grupo. Dito de outro modo, a ornamentação e a pintura da superfície corporal constituem dispositivos visuais de classificação social; são emblemas de afiliação a categorias sociológicas (grupos cerimoniais, categorias de idade etc).

Embora, de um modo geral, os estudos dos ornamentos corporais dos grupos Jê/Bororo enfatizem que as intervenções sobre o corpo humano são uma forma fabricá-lo, devo notar que parte desses trabalhos parece manter uma distinção entre o corpo entendido como organismo biológico e o corpo entendido como *persona* social. Esta distinção é

particularmente evidente na visão dos adornos corporais como constituindo uma “pele social” que, imposta sobre o corpo biológico, o socializa (Turner, 1980)².

Esta visão do corpo, e conseqüentemente dos adornos corporais, presente nos estudos das sociedades do Brasil Central pode ser atribuída a uma espécie de consenso na literatura dos anos 1960/70 sobre a existência de um dualismo básico entre a esfera doméstica e a esfera público-cerimonial que caracterizaria estas sociedades. Tal dualismo estaria reproduzido no corpo humano que seria, assim, dividido em aspectos internos, ligados às substâncias como sangue e sêmen e à reprodução física, e aspectos externos, ligados aos papéis cerimoniais expressos pela ornamentação corporal.

Os agrupamentos sociais dos Nambiquara, ao contrário dos grupos Jê/Bororo, foram descritos por Lévi-Strauss como sendo uma das formas mais simples de organização social, o que o levou a concluir a sua etnografia afirmando: “Eu procurara uma sociedade reduzida à sua expressão mais simples. A dos Nambiquara o era, a tal ponto que nela só encontrei homens” (Lévi-Strauss, 1996:299). Pretendo argumentar que o estudo dos enfeites corporais dos Mamaindê revela, justamente, algo sobre a noção de humanidade para os Nambiquara, mais do que distinções relacionadas a estatutos sociais. Portanto, ao invés de serem descritos como emblemas de afiliação a categorias sociológicas, os enfeites corporais, neste caso, remetem a distinções ontológicas, especialmente àquela entre vivos e mortos.

Neste sentido, a descrição dos enfeites corporais dos Mamaindê se aproximaria de um conjunto de trabalhos sobre o que se convencionou chamar de “artes indígenas” (Guss,

² Posteriormente, Turner complexificou seu argumento. Cito este artigo em particular apenas para enfatizar um tipo de enfoque sobre os adornos corporais dos grupos Jê/Bororo característicos de parte dos estudos realizados nas décadas de 1960/70.

1990; Gallois, 1985; 1992; van Velten, 2003, Barcelos Neto, 2002). Conforme observou van Velthen (2003:51-52), estes trabalhos geralmente enfatizam que os objetos refletem concepções acerca da composição do universo e dos seres que o povoam, sobretudo dos que estão alijados da sociedade: mortos, inimigos, animais e seres sobrenaturais.

No texto de apresentação ao livro de van Velthem (op.cit), Gallois (2003:29) notou que a ênfase na relação entre arte e cosmologia, observada nos trabalhos mais recentes sobre arte indígena, pode ser entendida considerando-se que “o auge dos estudos de sociedades Jê-Bororo – focalizando ‘totalidades socioculturais’ e priorizando formas de organização social – precedeu o retorno do interesse no estudo da mitologia, do xamanismo e das cosmologias amazônicas, exemplificadas pelas pesquisas no final dos anos 70 e nos anos 80, entre grupos de língua Tupi, Caribe e, mais recentemente, Pano e muitos outros nas baixas terras da América do Sul”. O enfoque na cosmologia, conclui esta autora, tem revelado, assim, que as concepções e práticas da identidade e da alteridade não podem ser compreendidas apenas através da mútua referência entre arte e sistemas de classificação social.

A meu ver, o ponto a ser ressaltado aqui é que tal enfoque na cosmologia implica em colocar em primeiro plano o caráter anímico das cosmologias ameríndias amplamente descrito nas etnografias da região. Deste modo, toma-se como referência uma noção de humanidade ampliada, que inclui outros seres como os animais e os espíritos. Neste caso, o enfoque na noção de pessoa privilegia os processos de transformação, mais do que os de fabricação. Os dados que reuni a respeito dos enfeites corporais dos Mamaindê apontam justamente para esta direção. Como veremos, os Mamaindê estabelecem uma forte relação entre os enfeites corporais usados por eles e a noção de espírito, de modo que os enfeites

são concebidos como constituintes da pessoa precisamente porque estão relacionados à sua capacidade de transformação.

A relação entre os ornamentos corporais e as noções de “alma” ou “espírito” na Amazônia foi especialmente explicitada nos estudos que se voltaram para os sistemas de nomeação. Focalizando os sistemas onomásticos ameríndios e as teorias conexas sobre a alma, Viveiros de Castro (1986:383-390) observou que a análise desses sistemas pode revelar como cada sociedade articula as relações entre o interior e o exterior do *socius*, configurando diferentes tipologias sociais. Assim, ele sugeriu classificar os sistemas onomásticos desta região em um *continuum* delimitado por dois pólos paradigmáticos nos quais se situam, de um lado, os sistemas “canibais” ou “exonímicos” (tupinambá, tupi-guarani, txicão e yanomami) e, de outro, os sistemas “centrípedos” ou “dialéticos” (timbira, Kayapó, tukano). Nos sistemas “canibais” a onomástica teria uma função individualizadora e nos “dialéticos” nomes designariam, sobretudo, relações sociais, definindo grupos corporados com uma identidade coletiva.

Posteriormente, Fausto (2001:533-34) procurou aplicar a tipologia proposta por Viveiros de Castro (op.cit) na distinção entre regimes sociocosmológicos indígenas, que representariam modos distintos de reprodução social, classificados por ele como “centrífugos” e “centrípetos”. Em suas palavras, “ambos se voltam para a produção social de pessoas como mecanismo de reprodução generalizada da sociedade, mas de maneiras diversas. Nos primeiros a pessoa ideal é constituída pela transmissão e confirmação ritual de atributos sociais distintivos (emblemas, nomes, prerrogativas) que confirmam diferenças sociológicas. Nos segundos a pessoa ideal é constituída pela aquisição de potência no exterior da sociedade, na forma de nomes cantos, almas, vítimas cuja transmissão é limitada

e que constituem diferenças antes ontológicas do que sociológicas (e quando fornece elementos de distinção sociológica sua transmissibilidade é, mais uma vez, restrita)”.

Devo notar que, de um modo geral, este tipo de reflexão sobre os regimes sociocosmológicos ameríndios enfatizou a centralidade das relações de alteridade e seus desdobramentos, que resultam em diferentes mecanismos de produção de pessoas. No entanto, tal reflexão não se estendeu da mesma forma aos mecanismos de constituição dos objetos. A exceção parece ter sido os casos do Alto Xingu (Agostinho, 1974:41, Barcelos Neto, 2002) e do Alto Rio Negro (Chernela, 1993, Hugh-Jones, 1979, Reichel-Dolmatoff, 1971), onde os objetos mostraram um rendimento analítico maior, na medida em se inseriam em contextos caracterizados pela presença de sistemas mais amplos de trocas inter-grupais.

Entre os grupos tukano da região do alto rio Negro, certos artefatos culturais são considerados prerrogativas dos diferentes grupos que estão prescritas na mitologia. De acordo com os mitos Desana (Reichel-Dolmatoff, 1971:27; Kumu&Kenhíri, 1980), determinados artefatos culturais foram diferencialmente transmitidos a grupos distintos por uma entidade ancestral, a quem eles devem a sua própria origem. Assim, o ralador de mandioca, por exemplo, tornou-se uma especialidade dos Baniwa, e é adquirido pelos outros grupos por meio de trocas. Determinadas máscaras rituais são privilégio dos Kobewa, o curare, a sarabatana e cesto cargueiro são confeccionados pelos Makú. Neste caso, os artefatos produzem diferenças entre grupos distintos e remetem inevitavelmente à mitologia e a classificações cosmológicas mais abrangentes.

Hugh-Jones (2002:58-60) focalizou recentemente o papel dos nomes e da nomeação na constituição da pessoa entre os grupos tukano e enfatizou as relações estabelecidas por

estes grupos entre nomes e ornamentos corporais. Comparando-os aos Bororo e aos Kayapó do Brasil Central, este autor argumentou que, nos dois contextos etnográficos, há um forte elo entre nomes e ornamentos que formam a identidade e a riqueza de cada clã. No entanto, no caso dos grupos do Brasil Central, os nomes e ornamentos atuam como sinais diacríticos e visíveis de identidade grupal e são cerimonialmente transmitidos entre vivos. No caso tukano, os principais ornamentos dos diferentes grupos ou clãs são idênticos na forma e diferem na sua origem mítica. A distinção é, assim, projetada para os ancestrais.

A associação estabelecida entre os ornamentos e os ancestrais fica ainda mais evidente nos mitos de origem tukano que “descrevem os mortos chegando na terra como espíritos de ornamentos plumários, que assumem a forma humana ao viajar rio acima no interior da cobra-canoa ancestral” (Hugh-Jones, 2002:60). O rio para onde seguem as almas dos mortos é descrito, assim, como repleto de ornamentos corporais. Neste sentido, Hugh-Jones argumenta que, para os tukano, “tanto os nomes quanto os ornamentos circulam entre vivos e mortos. Os ornamentos vêm dos ancestrais como bens que são herdados no interior do grupo”.

Como veremos, os enfeites corporais dos Mamaindê, especialmente o colar de contas pretas, também são adquiridos dos espíritos dos mortos, através do xamã. Neste caso, o que se enfatiza é o fato dos enfeites possuírem a agência dos mortos, na medida em que eles são concebidos como tendo sido feitos por eles. Assim, os enfeites usados pelos Mamaindê podem ser vistos como materializações das relações estabelecidas com os mortos, ao invés de “símbolos” ou “representações” de relações. Pretendo argumentar, neste sentido, que os enfeites usados pelos Mamaindê são índices de agências estrangeiras e, ao serem transmitidos aos vivos pelo xamã, são concebidos como materializações da alteridade necessária para a constituição de pessoas humanas.

A descrição dos enfeites corporais dos Mamaindê permite, portanto, ampliar a análise dos mecanismos de constituição da pessoa nos sistemas sociocosmológicos ameríndios, incluindo uma reflexão acerca do estatuto dos objetos nestas cosmologias. O que a etnografia dos Mamaindê sugere é, justamente, a possibilidade de pensar os objetos como sendo constituídos por agências estrangeiras, assim como as pessoas. Como consequência desta concepção dos objetos, o modo como os Mamaindê descrevem a noção de espírito, associando-a aos enfeites corporais - particularmente ao colar de contas pretas - ganha uma materialidade que não costuma ser enfatizada nas descrições amazônicas acerca das noções de alma ou espírito. Geralmente, a alma é descrita como algo imaterial, intangível, sendo associada às teorias sobre o nome e a nomeação ou às noções de princípio vital, potência etc. Para os Mamaindê, ao contrário, o termo usado para designar o espírito pode ser traduzido, em determinados contextos, como “coisa”. Noto que, de certo modo, este também é o caso dos tukano que, conforme mencionei acima, concebem os enfeites como manifestações concretas/visíveis dos espíritos ancestrais.

Para os Wayana (Van Velthen, 2003), povo falante de uma língua Carib, certos artefatos também são descritos como manifestações visíveis de espíritos ancestrais - mais precisamente como partes de corpos de ancestrais míticos - e os padrões gráficos aplicados a tais objetos são considerados reproduções dos padrões encontrados na pele da anaconda primordial. Noto, no entanto, que no caso dos Mamaindê os enfeites não são apenas manifestações visíveis dos espíritos dos ancestrais; eles são materializações das relações estabelecidas com eles. Além disso, como pretendo demonstrar, estas relações são consideradas fundamentais para constituição da pessoa.

A idéia de que os objetos constituem a pessoa na medida em que “objetificam” as relações que a compõem foi particularmente desenvolvida no contexto etnográfico da

Melanésia (Gell, 1989; Strathern, 1988), no qual a noção de pessoa costuma ser apreendida a partir de uma economia do dom. Recentemente, os americanistas vêm propondo uma abordagem comparativa dessas duas regiões etnográficas (veja Gregor and Tuzin Orgs., 2001). Embora não tenha sido possível desenvolver aqui tal comparação, gostaria de terminar esta breve introdução sugerindo que a literatura produzida sobre os objetos na Melanésia pode colocar novas questões aos estudos sobre os objetos na Amazônia. Penso que o modo como os Mamaindê descrevem os objetos como constituintes da pessoa aponta para a possibilidade de uma aproximação entre essas duas regiões, justamente porque, neste caso, a análise da noção de pessoa implica necessariamente a análise do estatuto dos objetos, particularmente dos enfeites corporais.

A tese encontra-se dividida em quatro capítulos. O primeiro capítulo é basicamente uma revisão da literatura produzida sobre os grupos Nambiquara. Nesta parte apresentarei um breve histórico do contato dos Nambiquara com os diversos representantes da sociedade envolvente e oferecerei um panorama geral da situação atual desses grupos com destaque para os Mamaindê. Abordarei, ainda, os temas do nomadismo e da definição dos subgrupos que mobilizaram grande parte dos autores que estudaram diferentes grupos Nambiquara.

No segundo capítulo, “As coisas”, definirei o significado do termo *wasqin’du*, usado pelos Mamaindê para designar os enfeites corporais e, de um modo geral, todos os pertences de uma pessoa. Na primeira parte deste capítulo descreverei os enfeites corporais mais usados pelos Mamaindê, o modo como eles são feitos, os materiais utilizados na

fabricação e o contexto em que são produzidos. Abordarei, também, o comércio de artesanato, atividade na qual os Mamaindê estão engajados desde o final da década de 1960, quando começaram a produzir determinados artefatos exclusivamente para a venda. Na segunda parte, mostrarei como os enfeites corporais estão relacionados ao corpo e à noção de espírito, podendo ser descritos como componentes da pessoa. Veremos, também, que os Mamaindê concebem o uso dos enfeites como um modo de conectar a pessoa aos seus parentes evitando, assim, a possibilidade de transformação, geralmente descrita como uma troca de enfeites corporais com outros tipos de seres. Neste sentido, este capítulo pode ser considerado uma descrição do processo do parentesco, concebido aqui como um modo de evitar a transformação.

No terceiro capítulo, “As coisas do xamã”, voltarei minha atenção para as relações estabelecidas com os mortos. Mostrarei que o poder xamânico é descrito pelos Mamaindê como a posse de muitos enfeites adquiridos dos espíritos dos mortos e de outros xamãs. Em seguida irei me deter na descrição dos enfeites do xamã para, então, mostrar como, durante as sessões de cura, ele transmite aos doentes os enfeites trazidos pelos espíritos dos mortos que atuam como seus auxiliares. Veremos, assim, que os enfeites corporais usados pelos Mamaindê contêm a agência dos mortos e são, de certo modo, objetificações das relações estabelecidas com eles. Pretendo demonstrar, assim, que, neste contexto etnográfico, a relação estabelecida com os mortos é fundamental para definir a identidade dos vivos.

O quarto e último capítulo, “As coisas da menina”, consiste na descrição do ritual de puberdade feminina a partir da relação que se estabelece entre a menina púbere e os enfeites que ela usa na festa que encerra o período de reclusão. Nesta ocasião, tanto a menina como os seus enfeites são chamados de “*wasqin’du*” (coisa, enfeite). Pretendo

focalizar, ainda, a relação estabelecida com os convidados de outros grupos Nambiquara que deverão vir especialmente para dançar, cantar e retirar a menina da reclusão, encerrando o ritual. Aqueles que dançam com menina durante toda a noite recebem enfeites e comida como “pagamento” e são concebidos como “afins potenciais”, i.e, afins com os quais não se troca mulheres. Neste sentido, este capítulo é também uma reflexão sobre os estrangeiros e um modo de retomar os temas da troca e da afinidade, abordados nos capítulos anteriores, agora no contexto das relações inter-grupais.

A PESQUISA

Realizei meu trabalho de campo entre os anos de 2002 e 2005, divididos em períodos de 3 a 4 meses de duração cada um, somando um total de 13 meses de permanência no campo. Logo que cheguei à aldeia mamaindê, fiquei hospedada na casa onde ficava o rádio da Funai, já em desuso, pois havia sido substituído pelos aparelhos de telefone celular. Durante as outras etapas da pesquisa fiquei na casa do missionário do SIL, que não se encontrava na aldeia nos momentos em que eu estava no campo. Passei também pequenos períodos na casa de um casal mais velho – Elisabete e Geraldo - que vivia com alguns de seus filhos, genros e netos.

Elisabete é filha do antigo chefe, já falecido, de uma das três aldeias Mamaindê que foram descritas por Aspelin (1975) no final da década de 1960, época em que ele realizou sua pesquisa com os Mamaindê. Geraldo é descendente dos Sabanê, grupo originalmente localizado no extremo norte do território Nambiquara. Ele perdeu os pais ainda menino, mortos em uma epidemia de sarampo, e viveu até a juventude no Posto Indígena Pyreneus de Souza, quando decidiu partir para junto dos Mamaindê. Este casal me acolheu desde o início e era a minha principal referência na aldeia. Foi através do convívio com eles e com sua família que me inseri no cotidiano dos Mamaindê.

Minha relação com os Mamaindê foi sempre a melhor possível. A grande dificuldade que enfrentei durante o trabalho de campo deveu-se à presença de madeireiros e garimpeiros na Área Indígena e também à hostilidade do chefe do Posto da Funai que se mostrou contrário à minha presença na aldeia. Este foi o motivo pelo qual nunca consegui

permanecer por mais de 4 meses no campo. Aos poucos, fui aprendendo a contornar essas dificuldades, contando sempre com a ajuda dos Mamaindê de quem eu era mais próxima.

Durante todo esse tempo esforcei-me para aprender a língua Mamaindê, tarefa dificultada por se tratar de uma língua tonal e pela impossibilidade de permanecer no campo por períodos prolongados. Conteí com o auxílio da gramática elaborada por Peter Kingston, lingüista e missionário do SIL que viveu por muitos anos com os Mamaindê. A gramática elaborada por ele foi, em parte, atualizada por David Eberhard que o sucedeu no estudo desta língua. Os erros que eu possa ter cometido a esse respeito são, no entanto, de minha responsabilidade.

Atualmente, os Mamaindê são, em sua maioria, bilíngües, com exceção das crianças pequenas e dos velhos que quase não falam português. No final da década de 1960, quando se instalou em uma das aldeias Mamaindê, Kingston relatou que havia apenas um homem que sabia falar 3 ou 4 palavras em português, sendo o resto da população monolíngue. O uso da língua portuguesa pelos Mamaindê é, portanto, relativamente recente (cerca de 40 anos) se considerarmos que os primeiros registros de contatos dos grupos Nambiquara com os brancos datam do início do século XX. Embora os Mamaindê hoje sejam bilíngües, entre si eles preferem claramente falar em Mamaindê. Deste modo, quando se está na aldeia, é difícil escutar uma conversa em português.

Tive sempre a preocupação de coletar meus dados na língua Mamaindê e conteí com a ajuda de informantes bilíngües, especialmente para a tarefa de tradução dos mitos e das músicas. Embora, muitas vezes, eu soubesse identificar o tema das conversas cotidianas, meu domínio da língua ainda é restrito. Talvez um dia, depois de ter comido muito a comida dos Mamaindê, como eles mesmos me sugeriram, eu consiga falar como eles.

1. OS NAMBIQUARA

O termo Nambiquara é um termo de origem Tupi e pode ser glosado como “orelha furada”. Desde o início do século XX, este termo é usado para designar os diversos grupos que ocupavam a região que compreende o noroeste do estado do Mato Grosso e as adjacências do estado de Rondônia, entre os afluentes dos rios Juruena e Guaporé até as cabeceiras dos rios Ji-Paraná e Roosevelt. Este amplo território engloba três grandes áreas geográficas, lingüística e culturalmente distintas: a Chapada dos Paresis, o Vale do Guaporé e a região norte, entre o rio Iquê e os rios Cabixi e Piolho. De acordo com o mapa elaborado por Price (1981(b):24, 1985 (b): 311), em anexo, 28 grupos locais habitavam tradicionalmente esta região³.

Price (1972:84) estima que no início do século XX havia cerca de 5.000 Nambiquara⁴. Lévi-Strauss (1948:5) calculou que, nesta época, os Nambiquara somavam um total de 10.000 índios e, em 1938, data em que esteve com alguns bandos Nambiquara, a população estimada por ele era de 2.000 a 3.000 pessoas. O censo realizado por Price (1972:84), em 1969, mostrou que, 30 anos depois da passagem de Lévi-Strauss pelo território Nambiquara, esses grupos estavam reduzidos a 550 indivíduos.

Nas duas últimas décadas observou-se um crescimento populacional entre os grupos desta região. De acordo com o censo registrado pelo ISA, em 1999, a população Nambiquara era de 1.145 pessoas. No último censo realizado pela Funai, em 2002, os Nambiquara somavam cerca de 1.331 indivíduos. Apesar do recente crescimento populacional, muitos grupos foram extintos e outros foram reduzidos a poucos indivíduos.

³ Sugiro que o leitor acompanhe a descrição da localização dos grupos Nambiquara comparando o mapa dos grupos locais com o mapa do sistema hidrográfico da região.

⁴ Em Price and Cook (1969:692), estima-se entre 6.000 a 7.000 Nambiquara no início do século XX.

Este foi o caso de parte dos grupos Nambiquara do norte, cujos remanescentes juntaram-se a outros grupos mais numerosos, passando a compor um único grupo. Atualmente, alguns remanescentes dos grupos designados Da'wendê, D'awandê e Sabanê, por exemplo, vivem junto com os Mamaindê no Posto Indígena Capitão Pedro.

1.1 Território, classificação lingüística e localização dos grupos

Como observei acima, o território tradicionalmente ocupado pelos Nambiquara pode ser dividido em três áreas geográficas. Uma delas é formada pela Chapada dos Parecis que corresponde à parte oriental do território Nambiquara. Esta região consiste em um planalto que é cortado pelo rio Juruena e seus afluentes: os rios Juína, Formiga, Camararé, Camararézinho, Nambiquara, Doze de Outubro e Iquê. Segundo Price (1972:57-58) esta área é coberta por grandes extensões de savana. A floresta densa cobre apenas 5% da região. Os grupos que vivem neste local concebem todo o território ocupado pelos Nambiquara a partir da distinção entre áreas de savana (*halósú*) e áreas de floresta (*sá'wentsú*).

A região do Vale do Guaporé corresponde ao oeste do território Nambiquara, entre o limite do planalto acima mencionado e o rio Guaporé. Conforme a descrição de Price, 85% desta região é coberta por floresta. Na parte abaixo do planalto a floresta é mais densa e o solo mais fértil. A floresta diminui à oeste, na direção do rio Guaporé, área que é composta por várzeas e planícies inundáveis. Em direção ao rio Guaporé correm os rios Cabixi, Piolho, Galera e Sararé. Este último define o limite sul do território ocupado pelos Nambiquara. A região do rio Sararé é separada do restante do Vale do Guaporé pela chapada de São Francisco Xavier. O rio Guaporé desemboca no rio Madeira, a noroeste.

No norte da área Nambiquara as florestas cobrem a região ao longo dos rios Roosevelt e Ji-Paraná, assim como seus afluentes. Em todas as três regiões descritas, o clima é caracterizado por um período chuvoso entre setembro e março e um período seco no restante do ano.

Os grupos que ocupavam este extenso território falavam línguas da família lingüística Nambiquara. Trata-se de uma família lingüística isolada, sem qualquer relação comprovada com outras famílias lingüísticas da América do sul. Roquette-Pinto (1975:264-265) tentou demonstrar uma relação com as línguas Jê, mas seu trabalho é bastante questionável, pois seus dados são pouco precisos. Lévi-Strauss (1948(b)) sugeriu estabelecer uma relação entre as línguas Nambiquara e a língua Chibcha que, no entanto, ele mesmo desconsiderou posteriormente (Lévi-Strauss, 1996)⁵. De acordo com a classificação de Price (1972:64), a família lingüística Nambiquara pode ser dividida em três grandes grupos de línguas faladas em diferentes regiões do território Nambiquara. São elas: Sabanê, Nambiquara do norte e Nambiquara do sul.

A língua Sabanê, falada por grupos que habitavam o extremo norte do território Nambiquara, provavelmente ao norte do rio Iquê, na região entre os rios Tenente Marques e Juruena, apresenta grandes diferenças em relação às outras duas línguas. Lévi-Strauss (1948) chegou a questionar se se tratava realmente de uma língua Nambiquara. Em um estudo comparativo, Price (1985: 309) concluiu, a partir do alto número de cognatos observados entre o Sabanê e as outras duas línguas Nambiquara, que, apesar das diferenças, a língua Sabanê pertence à família lingüística Nambiquara. Os grupos falantes de Sabanê foram severamente afetados pelas epidemias decorrentes do contato e muitos deles foram

⁵ Eberhard (1995:1) mencionou as tentativas de classificação da família lingüística Nambiquara ao *philum* JÊ-Pano-Carib ou ao *stock* Macro-Tukano, embora, até o presente, a opinião mais aceita é a de que a família Nambiquara deve ser considerada uma família isolada.

extintos. Atualmente a maioria dos remanescentes desses grupos encontra-se na Terra Indígena Pyreneus de Souza e é genericamente classificada como Sabanê. Alguns deles vivem com os Mamaindê e algumas famílias migraram para a cidade de Vilhena (RO)⁶.

Os grupos falantes da língua Nambiquara do norte habitavam os vales do rio Roosevelt e do rio Tenente Marques e também a região mais a noroeste, que inclui a área banhada pelos rios Cabixi e Piolho. Eles são designados: Da'wandê, Da'wendê, Âlapmintê, Yâlâkuntê (Latundê), Yalakalorê, Mamaindê e Negarotê. Price (1972:66-67) afirma que todos os dialetos desta língua eram mutuamente compreensíveis, apesar das pequenas variações observadas entre os dialetos falados na região dos rios Tenente Marques e Roosevelt e aqueles falados na região do rio Cabixi, habitada tradicionalmente pelos Mamaindê. Price (1969:690) sugere que o dialeto falado pelos Negarotê, grupo localizado nas margens do rio Piolho, é intermediário em relação aos outros dois⁷.

A língua classificada como Nambiquara do sul é falada no restante do território Nambiquara, que pode ser dividido de acordo com três áreas dialetais: o vale do Juruena, a região formada pelos rios Galera e Guaporé e o vale do Sararé. Na região do vale do Juruena encontram-se os grupos que são referidos na bibliografia como “Nambiquara do cerrado” ou “Nambiquara do campo”. Eles se situam no nordeste da chapada dos Paresis e são designados: Halotésu, Kintaulhu, Sawentésu, Wakalitesu e Alakatesu. Price (1972:67) distinguiu quatro dialetos falados pelos grupos que habitam toda a extensão da chapada. O primeiro é falado pelos grupos situados no extremo norte da chapada dos Paresis, na região conhecida como Serra do Norte. Esses grupos eram conhecidos como Niyahlósú, Si'waisu

⁶ Price (1969,690) estima que no final da década de 1960, muitos grupos que falavam as línguas sabanê e Nambiquara do norte estavam vivendo em seringais da região e nas cidades de Pimenta Bueno, Barra do Bugre e nas proximidades de Porto Velho.

⁷ Peter Kingston, que estudou o dialeto falado pelos Mamaindê, afirmou que há um alto grau de inteligibilidade mútua entre os Mamaindê e os Negarotê. Atualmente, os Mamaindê afirmam que os Negarotê estão adotando o modo de falar dos Mamaindê.

e Lunkatesu e, atualmente, são conhecidos como Manduca. O segundo dialeto discriminado por Price é falado pelos grupos localizados na região banhada pelo rio Camararé, o terceiro pelos grupos que estão na região entre os rios Formiga e Juína e o quarto pelos grupos que estão situados na região entre os rios Juruena e Sapezal. Segundo este autor, apesar de falarem a mesma língua (Nambiquara do sul), os grupos localizados nessas três áreas dialetais têm dificuldades de entender uns aos outros, sendo que os grupos que se localizam no Vale do Guaporé parecem falar um dialeto intermediário entre os dialetos falados no vale do Juruena, ao leste, e no vale do Sararé, à sudoeste do território Nambiquara. Os grupos que habitam toda a região do Vale do Guaporé, abaixo do rio Piolho, são conhecidos como: Wasusu, Sararé, Alântesu, Waikisu, Hahãitesu e são chamados genericamente de 'Wãnairisu, termo que, de acordo com Fiorini (1997:1), faz referência a um tipo de corte de cabelo característico dos grupos desta região.

Segundo Price (1972:67), as diferentes línguas e dialetos Nambiquara tendem a estar relacionados aos três principais sistemas fluviais da região. Assim, os grupos que habitam diferentes sistemas fluviais apresentam maiores diferenças entre si do que os grupos localizados nos tributários de um mesmo sistema fluvial. Grandes áreas de savana ou de floresta separam os diferentes sistemas fluviais, mantendo os grupos mais distantes separados uns dos outros.

Embora Price tenha relacionado os grupos Nambiquara aos diferentes sistemas fluviais da região, devo enfatizar que eles não devem ser considerados grupos ribeirinhos. Os Nambiquara não tinham canoas antes de entrarem em contato com os brancos. A esse respeito, Price (1972:85) observou que alguns grupos Nambiquara já haviam aprendido a fazer canoas, na época em que ele realizou sua pesquisa, e as designavam pelo termo

kanósú (claramente uma adaptação do termo “canoa” em português), atestando tratar-se de uma aquisição recente.

Os Nambiquara costumam se estabelecer nas regiões próximas às cabeceiras dos rios e, conforme observou Price (1972:85), os próprios limites do território Nambiquara tendem a estar relacionados aos limites de navegabilidade dos rios que o cortam. Este autor sugere, assim, que a extensa área ocupada por esses grupos pode ter sido definida pelos obstáculos naturais que impediram a aproximação de índios ribeirinhos que usavam canoas, como os grupos Tupi.

Além das diferenças lingüísticas associadas aos três principais sistemas fluviais da região, Price (1972:67-68) notou diferenças em relação à cultura material dos grupos Nambiquara que ocupavam cada uma dessas áreas. Segundo ele, os grupos Nambiquara do norte fabricavam artefatos mais elaborados do que aqueles fabricados pelos outros grupos Nambiquara. Ele cita como exemplo os colares de pequenas contas pretas de tucum feito pelos grupos do norte e também pelos grupos do vale do Juruena, que se assemelhavam aos colares usados pelos Cinta-Larga (grupo Tupi localizado na fronteira norte do território Nambiquara). Os grupos do vale do Guaporé, ao contrário, eram os que apresentavam a cultura material mais simples de toda a região Nambiquara e, de acordo com Price, não sabiam fazer colares. O único adorno que usavam era feito de folhas de palmeira. Fiorini (1997) estudou os grupos da região do Vale do Guaporé e, diferentemente do que afirmou Price, mencionou o uso de colares de contas entre esses grupos. Resta saber se eles aprenderam recentemente a confeccionar este tipo de adorno, adquirindo-os de outros grupos Nambiquara. Price (1972:139-143) observou, ainda, diferenças em relação aos hábitos alimentares de cada grupo. Na região banhada pelo rio Juruena, a mandioca

constituía a base da alimentação, diferindo, assim, da alimentação dos grupos do Vale do Guaporé, cujo produto principal era o milho⁸.

Price (1972:74-83) realizou, também, uma extensa pesquisa histórica para reconstituir as fronteiras do território Nambiquara, distinguindo e localizando os grupos vizinhos a ele⁹. Limito-me aqui a resumir os dados deste autor. Devo dizer que a dificuldade de acesso à maior parte dos documentos citados por Price me fez optar por usar fontes de segunda mão e reservar a pesquisa documental para outra ocasião.

O sudoeste do território Nambiquara é, ainda hoje, ocupado pelos Paresi (grupo de língua Aruaque), a quem os grupos Nambiquara do sul denominam de *‘walaki’tesu*”. Ao norte dos Paresi, situam-se os Iranxe ou Myky (Münki) que, de acordo com Price, constituem um subgrupo que se separou dos Paresi. Esse grupo é chamado pelos Nambiquara do sul de *‘iláhsú*”. Em 1969, os Iranxe se resumiam a poucos indivíduos. Atualmente, somam cerca de 326 indivíduos, de acordo com os dados do ISA referentes ao ano de 2000.

Segundo Price (op.cit), o limite sul do território tradicionalmente ocupado pelos Nambiquara é difícil de ser determinado com precisão. Esta região é ocupada desde 1734 pelos brancos e nas proximidades deste local situa-se a cidade de Vila Bela, primeira capital da província de Mato Grosso. Sabe-se que os Nambiquara habitam o vale do Sararé desde o final do século XVIII. No entanto, Price questiona se eles passaram a viver neste local após o esgotamento das minas de ouro da região ou se estavam lá antes deste período. Ao sul desta região vivem os Bororo ocidentais, que tinham como vizinhos ocidentais os Kuruminaka e Kurukaneka, exterminados no século XIX. Assim, é possível supor que o

⁸ Para uma comparação entre a alimentação dos grupos Nambiquara da floresta e do cerrado veja Setz (1983).

⁹ Veja mapa em anexo (Price, 1972:75).

extremo sul da região ocupada pelos Nambiquara fazia fronteira com povos do grupo lingüístico Macro-Jê. A oeste do rio Guaporé, Price sugere que se falava Saraveka, língua que, segundo ele, era possivelmente Aruaque como a dos Paresi. Nesta mesma região viviam também grupos que falavam línguas Guarani (Guarayo e Paucerne) que, no entanto, foram extintos e a área habitada por eles foi ocupada por seringueiros. Ao que tudo indica, o trecho logo após a margem oeste do rio Guaporé, na fronteira com o território Nambiquara, não era habitado por nenhum grupo, pois se trata de um ambiente pantanoso.

A noroeste dos Nambiquara viviam os Kepkiriwat, falantes de uma língua Tupi. A literatura reunida por Price (1972:78-81) a respeito dos grupos que ocupavam esta região menciona os seguintes nomes para estes grupos: Kapisanã (Nimuendaju, *apud* Price, 1972:79), Canoé (Becker-Donner, *apud* Price, *idem*:80), Massacá (Becker-Donner, *apud* Price, *idem*), Mundé (Pickering, *apud* Price, *idem*) e Huari (Nordenkiold, *apud* Price). Price conclui que os Kapisanã são os mesmos que os Canoé, e que os Massacá e Mundé são os mesmos que os Huari. Os Nambiquara do Norte chamam os Massacá de ‘*máhálohnté*’. Nesta região também estavam localizados os grupos chamados de Salamain (Rondon, *apud* Price, *idem*), também referidos como Sanamaikã (Loukotka, *apud* Price, *idem*), Mondê (Hanke, *apud* Price, *idem*), Salamay (Becker-Donner, *apud* Price, *idem*). Possivelmente, trata-se do mesmo grupo referido por Lévi-Strauss como Mundé (Lévi-Strauss, *apud* Price, *idem*:81)¹⁰.

Ao norte do território Nambiquara, situavam-se os Cinta-Larga (grupo Tupi), a quem os Sabanê chamam de “*solomá*” e “*sólomàheri*”, distinguindo, assim, entre os que viviam próximos ao Rio Tenente Marques e aqueles situados mais ao leste. Ao nordeste, ao

¹⁰ Remeto o leitor ao Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju, 1981, Rio de Janeiro: IBGE/Fundação Nacional Pró-Memória, para a localização dos grupos citados por Price (1972).

longo do rio Juruena, vivem os Erigpaktsá (Rikbaktsa) ou Canoeiros, falantes de uma língua que pertence ao tronco Macro-Jê, a quem os Sabanê chamam de “*ka’ulih*”.

1.2 Habitações, aldeias e roças

Diferentes tipos de habitação foram encontrados nas aldeias localizadas em cada uma das três regiões que compõem o território Nambiquara. Entre os grupos do norte, as casas eram cônicas, na região do Guaporé as casas eram grandes e compridas e na região do Vale do Juruena eram pequenas e semi-esféricas (Price, 1972:139-143). Roquette-Pinto (1935:165) reproduziu, em desenho, a estrutura das casas que encontrou na aldeia dos índios da Serra do Norte e comparou-as àquelas encontradas na região do vale do Juruena e na região norte do território Nambiquara. Este autor descreveu também as habitações provisórias construídas pelos grupos Nambiquara durante a estação seca (maio a setembro).

Rondon (1922:32-33) descreveu a primeira aldeia Nambiquara que visitou, em 1907, na região do vale do Juruena. Segundo ele, a aldeia era composta por uma casa grande e outras duas menores, ambas com formato semi-esférico e cobertas de palha. Em uma das casas menores, ele encontrou flautas de taquara semelhantes a dos Paresi. De acordo com a sua descrição, a aldeia tinha o formato circular com o terreiro em frente às casas “irrepreensivelmente limpo”.

Roquette-Pinto esteve, em 1912, com os Nambiquara da Serra do Norte, região mais elevada ao norte da Chapada dos Paresis. Segundo ele, “as aldeias dos índios da Serra do Norte, em geral, são construídas no alto de pequenas colinas, longe dos cursos d’água. Algumas distam mais de um quilômetro do rio ou ribeirão mais próximo. (...) A aldeia é construída numa grande praça, de cinquenta metros de diâmetro; o chão limpo de mato, arrancado à mão, é entretido sempre assim pelo piso dos moradores (...) A marcha circular,

que faz o chão da aldeia no meio do cerrado, toma a feição de uma estrela, mercê dos trilhos que partem de sua circunferência” (Roquette-Pinto, 1975:164-165). Ele acrescenta que as aldeias Nambiquara têm, em geral, duas casas, uma em frente à outra, separadas pela praça central.

Price (1972:138) afirma que o termo usado para designar a aldeia em Nambiquara do sul é “*s’íyensu*” (/s’í-/ , casa; /-yen-/ , morfema para “face” que também pode designar um espaço aberto), atestando que a aldeia é concebida como um pátio rodeado de casas. Como observou Roquette-Pinto (op.cit), as aldeias Nambiquara são, geralmente, estabelecidas no cerrado, em uma área mais elevada. Price sugere que a escolha do cerrado como local de habitação preferencial pode ser explicada pelo fato de haver menos insetos e animais peçonhentos do que nas regiões de floresta.

Embora vivam em uma região de floresta, os Mamaindê estabelecem suas aldeias em áreas mais elevadas que possuem o solo arenoso e a vegetação típica do cerrado. O termo “*halodu*” (campo, cerrado ou espaço aberto), usado pelo s Mamaindê para designar a aldeia, indica que o campo ou cerrado é considerado o local apropriado para a localização de uma aldeia. Atualmente, os Mamaindê habitam em uma aldeia situada no alto de um planalto que é designada “*yu’kotndu*” (“pendurada na beira/boca” [da serra])¹¹. As roças são cultivadas na parte de baixo da serra, em uma área de floresta densa entre os rios Pardo e Cabixi, onde o solo é mais fértil.

De acordo com os dados de Price (1972:147), as roças devem ser, preferencialmente, abertas em um local próximo à aldeia. No entanto, ele afirma que também era comum haver roças situadas a duas ou três horas de caminhada da aldeia. Neste caso, a família responsável por ela costumava construir abrigos temporários, onde

¹¹ De acordo com um jovem Mamaindê /yu-/ , boca, beira; /-kot/, pendurar.

permanecia pelo período de plantio e, depois, no período da colheita, evitando, assim, ter que voltar para a aldeia todos os dias.

No pátio central da aldeia, situava-se a casa das flautas, local destinado a guardar estes instrumentos feitos de taquara, cuja visão é interdita às mulheres. Atualmente, as aldeias mamaindê e negarotê não possuem mais a casa das flautas. Aytai (1964:32) visitou uma aldeia Mamaindê na década de 1960 e descreveu detalhadamente as nove casas que a compunham. Entre elas, ele descreveu uma pequena casa de palha em formato semi-esférico, localizada no pátio central da aldeia, que ele chamou de “casa das almas” por supor que tal construção serviria a fins religiosos. É possível que se tratasse de uma casa das flautas. Na segunda visita que ele fez a mesma aldeia já não encontrou mais esta casa. Os Mamaindê dizem que deixaram de guardar as flautas na aldeia desde que o contato com os brancos se intensificou. Segundo eles, as flautas são atualmente confeccionadas e guardadas no mato, longe da vista das mulheres.

Price (1972:144-145) observou que a praça da aldeia é o centro da vida pública, onde os rituais são realizados e também onde os mortos são enterrados. Segundo ele, o principal critério que permite definir um local como sendo uma “aldeia” é o fato de lá haver mortos enterrados. Assim, ele afirma que os sítios de muitas aldeias antigas costumam ser lembrados pelos Nambiquara como locais em que residem os seus ancestrais. A esse respeito Price (1978:153) relata que, ao tentar reconstituir os locais onde se situavam aldeias antigas, percebeu que algumas aldeias mencionadas por seus informantes eram apenas locais em que uma pessoa havia sido enterrada. Os Nambiquara não estabeleciam nenhuma diferença entre estes locais e aqueles em que viveram muitas famílias; ambos

eram igualmente considerados “aldeias” (*s’ityensu*). É possível dizer, neste sentido, que as aldeias Nambiquara são, sobretudo, aldeias dos mortos¹².

Os Mamaindê contam que, antigamente, permaneciam muito tempo em acampamentos de roça. Esses locais também podiam ser considerados aldeias quando havia mortos enterrados lá. Quando uma pessoa morria longe da aldeia e não era possível levar o seu corpo para ser enterrado perto da casa de seus parentes, escolhia-se um acampamento de roça ou um lugar onde se poderia fazer uma nova roça. Deste modo, o local de enterro dos mortos poderia se tornar, futuramente, um novo local de residência.

De um modo geral, as aldeias são, segundo Price, os locais em que os grupos Nambiquara permanecem grande parte do ano. A localização de uma aldeia costumava mudar, em média, a cada 10 ou 12 anos. Na época do plantio e da colheita, as famílias podiam deslocar-se para acampamentos nas roças, mudando a composição residencial da aldeia, mas após este período retornavam para o mesmo local. Durante as expedições de caça, ou em viagens para visitar parentes distantes, os Nambiquara também costumavam permanecer em habitações temporárias. Lévi-Strauss esteve com os Nambiquara em acampamentos temporários ao longo da linha telegráfica construída pela Comissão Rondon, e afirmou que os Nambiquara eram semi-nômades, passando a maior parte do tempo em deslocamento e reunindo-se em aldeias maiores apenas no período chuvoso. Retomarei este ponto no item 1.4.

¹² Price (1978 (b):154) afirma a esse respeito que “as aldeias Nambiquara não são definidas pelas suas casas, mas pelas suas sepulturas”. Assim, se as casas são construções efêmeras, a aldeia permanece na memória dos Nambiquara através da recordação dos mortos enterrados lá. Este autor argumenta, portanto, que não se deve relacionar a aldeia Nambiquara apenas aos locais de construção de moradias.

1.3 Breve resumo da literatura

Muitos trabalhos foram publicados sobre os Nambiquara. Apresento, a seguir, um breve resumo a respeito das principais publicações, procurando deixar claro ao leitor as fontes a que não tive acesso. Isso vale especialmente para as fontes documentais a que me refiro, particularmente no item 1.4, quando apresento um histórico do contato dos Nambiquara com os diferentes representantes da sociedade envolvente. A dificuldade de acesso aos documentos históricos levou-me a optar por usar os dados reunidos por Price (1972), principal etnógrafo dos Nambiquara, e por Costa (2002) que realizou recentemente uma pesquisa histórica sobre os Nambiquara do cerrado.

Os primeiros dados etnográficos sobre os Nambiquara encontram-se reunidos nas publicações da Comissão Rondon (*apud* Price, 1972). Trata-se de relatos feitos por Rondon e pelos funcionários que trabalhavam para a Comissão de Linhas Telegráficas. Price (1972:41-42) menciona esses relatos e observa que a maior parte deles refere-se à cultura material e à localização geográfica dos diferentes grupos Nambiquara. Segundo ele, os relatos de Antonio Pyreneus de Souza (1920), engenheiro responsável pelo transporte de material para os Postos telegráficos, são os de maior interesse para os antropólogos, pois contém cuidadosas observações sobre a economia alimentar e a vida cotidiana dos Nambiquara. Price cita, ainda, os registros feitos por viajantes que estiveram na região habitada pelos Nambiquara, mas que não estavam diretamente relacionados à Comissão Rondon, como Roosevelt (*apud* Price, 1972:42) e Schmidt (*apud* Price, 1972).

Em 1912, Edgard Roquette-Pinto, então professor de antropologia do Museu Nacional do Rio de Janeiro, foi o primeiro etnólogo a visitar os Nambiquara na região da Serra do Norte. Ele já havia estudado o material enviado pela Comissão Rondon ao Museu Nacional, contendo vários objetos coletados entre os diversos grupos Nambiquara. No livro

“Rondônia”, publicado em 1917 nos “Arquivos do Museu Nacional”¹³, Roquette-Pinto descreve sua experiência com os Nambiquara e registra informações importantes sobre a cultura material desses grupos, mencionando os objetos que foram coletados por ele para ampliar a coleção do Museu Nacional¹⁴. Além disso, este autor também fez registros visuais (em película) de duas festas de guerra e registros sonoros das músicas dos Nambiquara, sendo que duas delas estão transcritas em seu livro.

O antropólogo Claude Lévi-Strauss esteve com os Nambiquara em 1938, tendo convivido com diferentes grupos que estavam em acampamentos temporários localizados nas proximidades dos Postos telegráficos construídos pela Comissão Rondon. Em 1948, Lévi-Strauss publicou uma etnografia dos Nambiquara intitulada “La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara”, que foi parcialmente publicada em “Tristes Trópicos” (1996 [1955]), além de vários artigos nos quais aborda, a partir do material etnográfico relativo aos Nambiquara, os temas do parentesco (1943, 1967 [1949]), da chefia (1944 (b), 1947), da nomeação (1946), da relação entre guerra e comércio nas sociedades indígenas da América do Sul (1976[1942]), dos sistemas dualistas de organização social (1944 (a)), da noção de arcaísmo na antropologia (1974[1952]) e do xamanismo (1974 [1949])¹⁵. Ele assina também o artigo sobre os Nambiquara no “Handbook of South American Indians” (1948(c)). Na expedição ao Brasil Central, Lévi-Strauss foi acompanhado pelo médico Jean Vellard, que publicou um artigo sobre a preparação do curare entre os Nambiquara (Vellard, 1939), e por Luiz de Castro Faria, que publicou um livro com suas notas de campo e os registros fotográficos que fez da expedição (Castro Faria, 2001).

¹³ O livro teve, em 2005, sua sétima edição pela Editora Fiocruz, Rio de Janeiro.

¹⁴ Veja, em anexo, as figuras que retratam parte dos objetos enviados por Roquette-Pinto ao Museu Nacional.

¹⁵ Veja Coelho de Souza e Fausto (2004) para a análise das discussões etnográficas e debates teóricos que a obra americanista de Levi-Strauss suscitou.

Em 1949, Kalervo Oberg (1953) esteve na missão jesuítica de Utiariti, onde realizou sua pesquisa com os Nambiquara do grupo que ele denominou “Waklitisu” (i.e., Wakalitesu), composto na época por 18 pessoas. Seu trabalho versa sobre a organização social, as práticas religiosas e ciclo de vida dos Nambiquara. Dez anos depois, Lajos Boglár visitou Utiariti e, assim como Oberg, não saiu da missão. Lá registrou as músicas vocal e instrumental dos Nambiquara, que foram analisadas por Halmos (Boglár and Halmos, 1962; Halmos, 1964, 1979). Em 1968, René Fuerst coletou artefatos entre os grupos Nambiquara do vale do Sararé, que foram enviados a museus na Europa.

O engenheiro Desidério Aytai realizou pesquisas na década de 1960 com os Nambiquara e publicou uma série de artigos (1964, 1965, 1966, 1967, 1968, 1972, 1977, 1978, 1981 (a), (b), (c), 1982 (a), (b)). Price (1988) escreveu um artigo intitulado “Desidério Aytai: o engenheiro como etnógrafo”, mencionando o trabalho deste autor que, embora não tivesse formação antropológica, registrou detalhadamente as músicas das flautas e aspectos da amarração do arco entre os grupos Nambiquara. Em agosto de 1963, ele visitou os Mamaindê. Entre junho e julho de 1964, esteve com os grupos do vale do Sararé. No período de junho a julho de 1966, voltou novamente aos Mamaindê e, em julho de 1967, esteve com os Nambiquara da aldeia Serra Azul (Halotésú) e com os grupos da região banhada pelo rio Galera (Wasusú).

Mas foi no final da década de 1960 que estudos envolvendo trabalhos de campo de longa duração começaram a ser feitos entre os grupos Nambiquara. O antropólogo Cecil Cook da Universidade de Harvard iniciou, em 1965, seu trabalho de campo entre os Nambiquara das aldeias de Serra Azul e Camararé (grupos do cerrado), mas, infelizmente, os resultados de sua pesquisa nunca foram publicados. Tenho conhecimento apenas de um

artigo que ele assina junto com David Price (1969), que oferece um panorama geral da situação dos Nambiquara neste período.

Price foi o antropólogo que mais tempo permaneceu em campo (14 meses), entre os anos de 1967 e 1970. Durante este período, ele pode percorrer quase todo o território Nambiquara e esteve em aldeias de diversos grupos. Este autor defendeu sua tese de doutorado, em 1972, na Universidade de Chicago e publicou inúmeros artigos que se encontram listados na bibliografia. Criou o “Projeto Nambiquara” para a Funai e, assim, retornou às aldeias Nambiquara entre os anos de 1974 e 1976. O Projeto Nambiquara visava estabelecer mecanismos de atuação do órgão indigenista nas aldeias que permitissem, sobretudo, reduzir a alta taxa de mortalidade dos Nambiquara, além de reunir informações para garantir a demarcação de novas áreas para esses grupos. Price também atuou como consultor do Banco Mundial, financiador do Projeto Polonoroeste, em 1980, e o resultado dessa experiência resultou em um livro (1989(a)).

Entre os anos de 1968 e 1971, Paul Aspelin realizou sua pesquisa de campo com os Mamaindê. Seu trabalho tinha um foco bastante específico, que incidia sobre o sistema produtivo da economia Mamaindê, e resultou em uma tese defendida na universidade de Cornell, em 1975, e em alguns artigos sobre a agricultura e o comércio de artefatos entre os Mamaindê (Aspelin, 1974, 1976, 1977, 1978, 1979 (a), 1979 (b)).

Dentre os trabalhos mais recentes sobre os Nambiquara, devo citar aqueles que também constituíram referências importantes para o meu trabalho, como a tese de doutorado de Alba Lucy Figueroa (1989), sobre antropologia aplicada à ação sanitária entre os Negarotê. A dissertação de mestrado de Marcelo Fiorini (1997), sobre a noção de pessoa e a nomeação entre os Wasusu, e os trabalhos de Anna Maria Ribeiro Costa (1991 (a), (b), 1992, 1998, 2002), sobre os grupos Nambiquara do cerrado. Há, ainda, dois artigos

importantes sobre a música Nambiquara: o artigo de Avery (1977) sobre a música vocal dos Mamaindê, e o artigo de Lesslauer (1999) sobre “Aspectos culturais e musicais da música dos Nambiquara”. Neste último artigo, o autor apresenta um bom resumo do que foi escrito sobre os Nambiquara até este período.

Devo mencionar, ainda, os trabalhos produzidos por missionários do Summer Institute of Linguistics sobre as línguas Nambiquara (Peter Kingston, 1971, 1972, 1991(a), (b); Bárbara e Menno Kroeker, 1972, 1976, 1982; Ivan Lowe, s.d e David Eberhard, 1995) e as publicações do padre jesuíta Adalberto de Hollanda Pereira (1974, 1983), que registrou vários mitos dos grupos Nambiquara do vale do Juruena.

1.4 Breve histórico do contato

Apresento aqui um breve histórico do contato dos grupos Nambiquara com os diferentes representantes da sociedade nacional. Como já ressaltei, irei me basear fundamentalmente no material reunido por Price (1972) e por Costa (2002).

Price realizou uma extensa pesquisa histórica sobre a ocupação da região tradicionalmente habitada pelos Nambiquara. Segundo ele, a ocupação intensiva do que corresponde ao atual estado de Mato Grosso, teve o seu início com a descoberta de ouro no rio Coxipó, em 1719, atraindo os portugueses para a região. Em 1737, é descoberto ouro na chapada de São Francisco Xavier, no extremo sul do território Nambiquara. No entanto, não há registros do encontro com índios neste período. Os primeiros registros da região ocupada pelos Nambiquara datam de 1770, quando é organizada uma expedição para construir uma estrada ligando o Forte Bragança à Vila Bela e também para procurar ouro nesta região.

Os documentos relativos a esta expedição (*apud* Price, 1972:4) mencionam a presença de índios, entre os quais figuram os “Cabixi”, localizados entre o alto curso do rio Cabixi, o rio Iquê e o baixo curso do Juruena. Segundo Price, é provável que se tratasse dos Sabanê, grupo que habitava o extremo norte do território Nambiquara. Nesta época, além do termo “Cabixi”, vários termos foram usados para designar os grupos hoje conhecidos como Nambiquara. Remeto o leitor ao trabalho de Price (1972:5) para maiores informações sobre esses termos, e ao trabalho mais recente de Costa (2002). Um subgrupo dos Paresi também era chamado de Cabixi neste mesmo período e, em alguns registros históricos, estabelece-se uma distinção entre os Cabixis “mansos” e “bravos”, designando os Paresi e os Nambiquara, respectivamente.

Em 1781, é feita a primeira tentativa de aldeamento dos índios conhecidos como Cabixi que viviam na região do Vale do Sararé. Documentos da época mencionam a presença de 56 índios classificados como Paresi e Cabixi (*apud* Price, 1972:8-9). No entanto, este pequeno aldeamento é abandonado em 1783. Price (1972:9-10) menciona também a existência de quilombos no território dos Cabixi, próximos ao rio Piolho¹⁶. Esta região é tradicionalmente ocupada pelo grupo Nambiquara atualmente conhecido como Negarotê. A população dos quilombos era, segundo Price, constituída de escravos negros, que fugiram das minas de ouro na Chapada de São Francisco Xavier, e também por índios e caborés (mestiços de negros com índios). Este autor reuniu vários documentos que relatam o envio de expedições para capturar e punir os escravos fugidos e destruir os quilombos da região. É bem documentada a expedição realizada em 1795, enviada pelo então Governador Geral de Mato Grosso João Albuquerque Pereira de Mello e Cárceres. Essa expedição deixa

¹⁶ Costa (2002:44) cita documentos que mencionam a existência de quilombos situados na região próxima aos rios Piolho, Galera, Sararé e Pindaituba.

a cidade de Vila Bela, desce pelo rio Guaporé, sobe os rios Cabixi e Pardo (área habitada tradicionalmente pelos Mamaindê) e segue, por terra, até o rio Piolho, onde foram capturados negros e índios, levados para a cidade de Vila Bela.

Price (1972:15) conclui, assim, que “os primeiros representantes da sociedade civilizada que os Nambiquara conheceram eram negros”, o que é comprovado pelos relatos que os próprios Nambiquara lhe fizeram. De acordo com um velho Kinthaulhu, seus antepassados mantinham relações belicosas com um povo que, segundo ele, tinha o cabelo crespo e vivia na mata¹⁷. Este informante indica, ainda, os sítios onde se encontram os restos da cerâmica produzida por este povo, atestando a existência de quilombos na região. Segundo Price (1972:16-17), o efeito do contato com os escravos também pode ser visto na agricultura dos Nambiquara. Produtos como banana e batata-doce foram adquiridos dos escravos e cultivados inicialmente pelos Mamaindê e pelos Negarotê, situados na região próxima aos quilombos, e depois passaram a ser cultivados pelos outros grupos Nambiquara.

No final do século XVIII, as minas da chapada de São Francisco Xavier estavam se esgotando e muitas cidades que surgiram nesta região foram abandonadas. Price (op.cit) encontrou registros de ataques empreendidos pelos Cabixi às cidades e povoados da região, neste período, nos quais relata-se que os índios assim denominados ameaçavam os trabalhadores que se dedicavam à extração da poaia, atividade que se iniciou nesta região em 1854. Os ataques dos índios à população de Vila Bela perduraram até o início do século XX, quando a expedição chefiada por Rondon entrou no território ocupado pelos Nambiquara.

¹⁷ Os documentos reunidos por Price (1972) mencionam o estado de guerra em que viviam os negros que habitavam os quilombos da região do rio Piolho e os índios “Cabixis” de quem eles roubavam as mulheres.

1.4.1 A Comissão Rondon

Em 1907, a Comissão Rondon inicia a primeira expedição à região do vale do Juruena para estabelecer o trajeto da linha telegráfica que ligaria o Mato Grosso ao Amazonas. De acordo com Price (1972:31), foi a partir da penetração da Comissão Rondon no interior do Mato Grosso que os índios até então referidos como “Cabixi” passaram a ser designados “Nambiquara”, termo pelo qual são conhecidos até hoje. Os guias Paresi que trabalhavam para a Comissão, pensavam que este termo tupi - usado originalmente para designar um grupo falante de língua Jê localizado na região entre o rio Arinos e o rio Sangue¹⁸ - significava “inimigo” e, assim, usaram-no, quando falavam português com os funcionários da Comissão, para se referir aos seus vizinhos ocidentais. Price comenta que se Rondon tivesse usado como guias os habitantes de Vila Bela, ao invés dos Paresi, provavelmente os grupos encontrados nesta região ainda seriam conhecidos como Cabixi.

Quando a Comissão Rondon entrou no território Nambiquara, esses índios já estavam em contato com seringueiros, com os quais mantinham guerras freqüentes. De acordo com Rondon (*apud* Price, 1972), nesta época os Nambiquara já usavam machados de ferro, adquiridos dos seringueiros. Rondon conclui, assim, que os ataques empreendidos pelos Nambiquara contra os funcionários dos Postos telegráficos eram resultado da provável associação que os índios faziam entre os trabalhadores da linha e os seringueiros que costumavam matá-los e roubar-lhes as mulheres.

Embora os Nambiquara já tivessem contatos esporádicos com os seringueiros e com os escravos que habitavam os quilombos da região, foi a partir do início do século XX, com a criação do SPI (Serviço de Proteção aos Índios), dirigido por Rondon, que foram estabelecidos contatos pacíficos com esses índios.

¹⁸ Este mesmo grupo ficou conhecido posteriormente como Beijo-de-Pau (Price, 1972:31).

A Comissão Rondon também pode ser vista como parte de um projeto de integração nacional. Não caberia, neste trabalho, aprofundar-me neste aspecto, mas devo citar, a esse respeito, o livro de Souza Lima (1995), para uma análise do poder tutelar e da relação entre o que este autor chama de “indianidade” e a formação do Estado no Brasil e o livro recente de Diacon (2006) sobre Rondon.

1.4.2 Os missionários

As linhas telegráficas também abriram caminho para a penetração de missionários no território Nambiquara. Price (1972:31-32) relata que, em 1924, um casal de missionários (Mr. e Mss. Tylees) da Inland South American Missionary, uma organização protestante com sede nos Estados Unidos, se estabeleceu próximo ao Posto Telegráfico de Juruena. Pouco tempo antes de sua chegada, seis empregados da linha telegráfica haviam sido mortos pelos Nambiquara, em uma possível vingança pela morte de um índio que fora atingido por tiros de espingarda disparados pelo inspetor do Posto. O casal deixou o Posto em 1927 e retornou com o filho pequeno em 1929, quando foi atacado pelos Wakalitesú após ter medicado um índio que acabou morrendo. Apenas a mulher sobreviveu ao ataque e retornou aos Estados Unidos, onde se dedicou a arrecadar fundos para dar continuidade à missão.

Em 1936, a mesma organização missionária se re-estabeleceu no Posto telegráfico de Campos Novos, onde permaneceu até 1948. Price (1972:34-35) também menciona a construção de um Posto ocupado por missionários no rio Pardo, em 1957, que foi transferido para a aldeia Camararé, no vale do Juruena, em 1961. Em 1950, o vale do Guaporé também já contava com a presença de um missionário que, no entanto, foi morto pelos Nambiquara pouco tempo depois de se estabelecer na região. Em 1963, a missão

entrou em contato com os índios que ocupavam as cabeceiras do rio Galera e, ainda na década de 1960, os missionários também entraram no vale do Sararé.

Nesta mesma época, missionários de outra organização, denominada Wycliffe Bible Translators, ou Summer Institut of Linguistics (SIL), começaram a atuar com os grupos Nambiquara. Menno Kroeker e Ivan Lowe instalaram-se na aldeia de Serra Azul, iniciando os estudos da língua Nambiquara do sul. David Meech e Peter Weisenberger, em 1962, começaram a trabalhar com os Mamaindê e foram sucedidos por Clifford Barnard e, em seguida, por Peter Kingston que deu início aos estudos da língua Mamaindê (Nambiquara do norte). Estes foram os primeiros estudos sistemáticos das línguas Nambiquara.

Desde 1930, missionários católicos já atuavam com os Nambiquara do vale do Juruena na Missão de Utiariti, onde mantinham uma escola destinada à alfabetização e à catequização dos índios da região (Paresi, Nambiquara, Iranxe). Ao mencionar a presença de missionários entre os grupos Nambiquara, Price (1972:36) faz a seguinte afirmação: “apesar da pesada evangelização, nunca conheci um Nambiquara cristão”.

Os Mamaindê, como vimos, não tiveram contato com missionários católicos, e sim com missionários protestantes do SIL que, desde a década de 1960, estão presentes na aldeia, embora de modo mais esporádico a partir da década de 1990. Contudo, nunca ouvi um Mamaindê se definir como “crente”. Eles conhecem a bíblia e parte dela foi traduzida pelos missionários para a língua Mamaindê. No entanto, só os vi usarem a versão traduzida da bíblia para enrolar cigarros. Em algumas situações, principalmente quando respondiam às minhas perguntas sobre os espíritos maléficos, usavam o termo “Satanás” para designá-los.

Alguns jovens são incentivados pelos missionários a deixar a aldeia para estudar na escola mantida pela missão situada na Chapada dos Guimarães, perto de Cuiabá (MT). Lá

eles são alfabetizados em português e fazem cursos para se tornar pastores e realizar cultos em suas próprias aldeias. No entanto, ao menos durante o período em que eu estive com os Mamaindê, nunca vi nenhum desses jovens realizar cultos ou falar da bíblia na aldeia. Quando eu os perguntava sobre a sua experiência na escola, muitos deles enfatizavam o que haviam aprendido a respeito do modo de vida dos brancos, de sua comida e, principalmente, os namoros com índios de outros grupos que também estavam na escola da missão. Deste modo, nunca presenciei esses jovens engajados em transmitir ensinamentos religiosos.

1.4.3 Políticas públicas, SPI e Funai

O governo federal também desenvolveu políticas públicas direcionadas à população indígena, cujo marco foi a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) pelo então tenente-coronel Rondon, em 1910¹⁹. Nos livros de Souza Lima (1995) e de Diacon (2006), encontra-se indicações e comentários a respeito da extensa bibliografia produzida sobre a atuação do SPI e as políticas do Estado brasileiro voltadas para os povos indígenas. Menciono aqui apenas os Postos Indígenas estabelecidos pelo SPI na região ocupada pelos Nambiquara.

Em 1919 foi criado um Posto Indígena em Pontes de Lacerda (MT) para atrair e pacificar os Nambiquara do vale do Sararé. Este Posto foi transferido, em 1921, para perto do rio Sararé, mas nunca conseguiu estabelecer contato com os Nambiquara dessa região. Em 1925 estabeleceu-se um Posto do SPI no córrego Urutau, perto do rio Juruena, que atraiu muitos índios. Com a diminuição da verba federal destinada ao SPI, o Posto foi, aos

¹⁹ Em 1967 é criada a Fundação Nacional do Índio (Funai), novo órgão indigenista do governo federal que substitui o SPI.

poucos, sendo abandonado. Em 1924, este Posto foi transferido para o córrego Espirro, na cabeceira do rio Doze de Outubro, próximo à cidade de Vilhena. O funcionário Afonso França foi nomeado chefe deste Posto, que passou a se chamar Posto Pyreneus de Souza. França produziu inúmeros relatórios (*apud* Price, 1972:38) sobre as suas atividades, nos quais se queixava da dificuldade de manter os Nambiquara aldeados por períodos prolongados. Segundo ele, os índios permaneciam no Posto apenas o tempo suficiente para adquirir os produtos desejados e depois retornavam às suas aldeias. Obtive relatos de um velho Sabanê, residente na aldeia mamaindê, contando que, além de submeter os índios ao trabalho forçado, este chefe de posto roubava as suas mulheres e não hesitou em matar dois índios que não obedeceram às suas ordens.

Na década de 1940, com a Segunda Guerra Mundial, intensifica-se a extração da borracha em toda a região amazônica e, de acordo com os documentos analisados por Price (1972:39), neste período o Posto Pyreneus de Souza tornou-se um posto de comercialização da seringa extraída com base na mão-de-obra indígena²⁰. Price (1972:39) afirma que a extração da seringa não afetou tanto a região do Vale do Guaporé abaixo do rio Piolho²¹.

No período que vai de 1940 a 1970 há registros de várias epidemias que atingiram os grupos Nambiquara²². Price (1972:40) analisa documentos desta época que mencionam devastadoras epidemias de sarampo e de malária na década de 1940, que afetaram os grupos localizados nas regiões norte e nordeste do território Nambiquara. A taxa de mortalidade nas aldeias que não mantinham contato com os Postos do SPI não pode ser

²⁰ Segundo Costa (2002:49), “no período entre 1943 e 1968, o chefe do Posto Indígena Pyreneus de Souza, Afonso França, empregou a mão-de-obra indígena na extração da borracha, através do convênio firmado entre o órgão indigenista oficial [SPI] e a Rubber Development Corporation”.

²¹ Para maiores informações sobre o impacto das atividades de extração de seringa neste período entre os Negarotê, na região do rio Piolho, e os Nambiquara do vale do Juruena, remeto o leitor aos trabalhos de Figueroa (1989) e de Costa (2002), respectivamente.

²² Para maiores informações sobre as epidemias que atingiram os Nambiquara veja Figueroa (1989).

estimada. De acordo com Price (1969:692), os grupos conhecidos como Wakalitesú e Alakatesú, situados no vale do Juruena, foram os mais afetados pelas epidemias decorrentes do contato, pois suas aldeias estavam na rota da linha telegráfica. Os grupos que habitavam o sudoeste do território Nambiquara, no Vale do Guaporé, não foram tão afetados pelas epidemias, pois não estabeleceram contatos freqüentes com os brancos, preferindo permanecer em locais mais afastados.

Na década de 1950, o governo federal incentivou os empreendimentos agro-pastoris na região habitada pelos Nambiquara, como parte de um projeto desenvolvimentista. Em 1956, a Gleba Continental ocupou o território entre os rios Camararé e Juína, mas o empreendimento não deu certo e a região foi abandonada em 1962. Neste período, inicia-se a construção da estrada que liga Cuiabá (MT) a Porto Velho (RO) (depois designada “BR 364”), cortando ao meio o território Nambiquara.

Em outubro de 1968, o presidente Costa e Silva cria a Reserva Nambiquara na região delimitada pelos rios Juína, Camararé. A região demarcada, habitada tradicionalmente por apenas 1/6 dos grupos Nambiquara, era composta em quase sua totalidade por um solo extremamente pobre e árido. O projeto do governo federal tinha como objetivo transferir todos os grupos Nambiquara para esta única reserva, liberando o restante da região a empreendimentos agro-pastoris. Logo após a demarcação da Reserva Nambiquara, a recém criada Funai iniciou a emissão de Certidões Negativas, atestando que não havia índios na área do Vale do Guaporé.

Costa (2002:51) afirma que, a partir da década de 1950, “a política levada a cabo pelo Departamento de Terras e Colonização do Estado de Mato Grosso veio a agravar ainda mais a situação dos Nambiquara. Tal política favoreceu a criação de escritórios particulares para a venda de terras ditas devolutas, independentemente de as mesmas serem habitadas

por populações indígenas. Assim, imensas glebas foram entregues a companhias particulares de colonização”. A autora cita um relatório do Departamento de Terras Minas e Colonização que mostra que, em 1955, as terras de Mato Grosso encontravam-se loteadas entre 22 companhias, cada uma delas recebendo, no mínimo, duzentos mil hectares.

De acordo com Price (1981(b):25), no final da década de 1960, as terras do Vale do Guaporé, região com o solo mais fértil de todo território Nambiquara, estavam sendo vendidas a empresas agro-pastoris que foram beneficiadas pelos recursos federais da SUDAN. Em 1973, em uma tentativa de minimizar os conflitos entre os fazendeiros e os Nambiquara, uma faixa de terra entre o rio Camararé e o rio Doze de outubro foi adicionada à Reserva Nambiquara. No entanto, pouco tempo depois, os próprios funcionários da Funai que participaram do processo de remarcação da Reserva passaram a negociar o retorno das terras adicionadas aos proprietários de terra da região²³.

Os grupos mais atingidos pela ocupação das empresas agro-pastoris foram os grupos do Vale do Guaporé que não tiveram suas terras demarcadas e sofreram inúmeras tentativas de transferência por parte da Funai para a Reserva Indígena Nambiquara e, depois, para uma área no sul do Vale do Guaporé²⁴. Todas as tentativas foram frustradas e esses grupos acabavam sempre retornando ao seu território original que, no entanto, já estava ocupado por fazendeiros que desmatavam grande parte da floresta para a criação de pastos²⁵.

²³ Para maiores informações sobre a ocupação do território Nambiquara neste período, veja Price (1989 (b)).

²⁴ Os grupos Hahaintesu e Wakisú foram transferidos para uma região entre os rios Galera, Sararé e Guaporé, habitada tradicionalmente pelos Katitaulhu e Wasusu.

²⁵ Costa (2002:55) relata que nesta época surgiram denúncias de que alguns fazendeiros empregavam desfolhantes químicos conhecidos como Agente Laranja – o mesmo usado na guerra do Vietnã – que eram lançados por pequenos aviões para acelerar o desmatamento da região que pretendiam transformar em pastos. Toda a região do Vale do Guaporé foi atingida por esses produtos químicos, incluindo as roças indígenas. Figueroa (1989) atribui o alto índice de má-formações congênitas nas crianças das aldeias do Vale do Guaporé ao uso deste produto cujo efeito nocivo à saúde humana é amplamente comprovado.

Price (1981(b):26) relata que a Funai passou, então, a adotar outra estratégia e contratou funcionários para delimitar pequenas “ilhas” de Reserva Indígena e nelas fixar os diferentes grupos locais que ocupavam a região do Vale do Guaporé. Em 1979, quatro dessas pequenas Reservas foram criadas, sendo que duas delas tiveram o seu tamanho original reduzido por causa das pressões exercidas pelos fazendeiros locais. Alguns grupos, no entanto, não tiveram sequer pequenas partes de seu território demarcadas²⁶. Posteriormente, entre os anos de 1980 e 1990, pequenas áreas de valor significativo para os Nambiquara foram demarcadas: a Área Indígena Lagoa dos Brincos, onde os Mamaindê e os Negarotê coletam as conchas destinadas à confecção dos brincos usados por eles, a Área Indígena Pequizal, criada com o objetivo de proteger o fruto do pequi, base da alimentação dos Alantesu (etnônimo traduzido como “povo do pequi”), e Área Indígena Taihãntesu, local onde os Wasusu situam as “cavernas sagradas”, morada das almas dos mortos.

Na década de 1980, fundos do Banco Mundial financiaram o Projeto Polonoeste que visava à construção de uma estrada ligando o município de Pontes de Lacerda à rodovia federal (BR 364) que liga Cuiabá a Porto Velho. A estrada cortava o Vale do Guaporé, passando pelo meio da região habitada por quatro grupos Nambiquara, que ainda não haviam tido as suas terras demarcadas, e pelas proximidades das pequenas áreas demarcadas para outros três grupos. Price atuou como consultor do Banco Mundial para elaborar medidas que diminuíssem o impacto da construção da estrada entre os Nambiquara. Sua experiência foi relatada em um livro denominado “Before the Bulldozer: The Nambiquara Indians and the World Bank”.

²⁶ Costa (2002:59) relata que, em 1980, o Tribunal Internacional Bertrand Rusel, na Holanda, denunciou a situação do Vale do Guaporé, onde 22 empresas agropecuárias ameaçavam extinguir os grupos Nambiquara e o Brasil foi condenado por genocídio contra os índios.

Com a abertura da estrada que cortou o Vale do Guaporé, imigrantes de diversas partes do Brasil entraram na região, onde estabeleceram fazendas. Neste período iniciou-se também a exploração de madeira no território Nambiquara. A região do vale do Sararé foi novamente ocupada por garimpeiros. Segundo Costa (2002:60), em 1992 o número de garimpeiros da Terra Indígena Sararé chegou a 8.000.

Atualmente, o extenso território que fora tradicionalmente ocupado por cerca de 30 grupos Nambiquara, alguns deles já extintos, está dividido em nove Áreas Indígenas não contínuas: Área Indígena Vale do Guaporé (242.593 hectares) - na qual trabalhei - Terra Indígena Pyreneus de Souza (28.212 hectares), Terra Indígena Nambikuara (1.011.961 hectares), Terra Indígena Lagoa dos Brincos (1.845 hectares), Terra Indígena Taihâtesu (5.362 hectares), Terra Indígena Pequizal (9.886 hectares), Terra Indígena Sararé (67.419 hectares), Terra Indígena Tirecatinga (130.575 hectares), Terra Indígena Tubarão-Latundê (116.613 hectares). Esta última localiza-se no estado de Rondônia e é habitada por índios Aikanã (Tupi-mondê) e por um grupo Nambiquara denominado Latundê²⁷.

1.5 A definição dos subgrupos

A definição dos grupos nambiquara impôs-se como um problema a todos aqueles que se debruçaram sobre o tema desde o início do século XX, quando foram estabelecidos contatos permanentes com esses índios. Além das diferenças lingüísticas e culturais, observou-se entre os diversos grupos genericamente classificados como Nambiquara a ausência de auto-designações que, somada a uma grande capacidade de dispersão durante a estação seca (junho a setembro), tornava particularmente difícil a tarefa de definir a composição e os limites de cada grupo.

²⁷ Fonte: Costa, 2002:60.

Roquette-Pinto (1975 [1917]) foi o primeiro etnólogo a tentar discriminar os diferentes subgrupos Nambiquara, elaborando uma lista com os nomes de cada grupo conhecido sem, no entanto, deixar claro quais os critérios utilizados na sua classificação. Apontando para a ambigüidade da classificação de Roquette-Pinto, Lévi-Strauss (1948:7) sugere classificar os subgrupos de acordo com uma base essencialmente lingüística e observa que “os bandos nômades dos Nambikwara são formações muito frágeis. Todos possuem um nome, derivado do sistema de parentesco ou da malícia de um grupo vizinho. Assim, os nomes surgem, desaparecem ou se transmitem com uma surpreendente facilidade”. De acordo com esse contexto, Lévi-Strauss conclui: “A única base para uma classificação dos bandos e dos grupos não poderia ser outra senão a lingüística. Este método continuará, em todo caso, o único válido, até que um estudo feito durante a estação chuvosa permita estabelecer a existência de unidades maiores e mais estáveis do que os bandos nômades da estação seca.” (Lévi-Strauss, idem: 8). Trata-se, portanto, de uma questão mais sociológica do que terminológica. O comentário de Lévi-Strauss demonstra que o problema está na natureza da organização social dos subgrupos e não na realização de um inventário “correto” dos nomes de cada um deles.

Price (1987:1) observou que, em geral, as etnografias produzidas sobre os Nambiquara os descreveram como um conjunto de vários agregados populacionais nomeados, localizados geograficamente em torno dos diferentes sistemas fluviais que cortavam o seu território. Em sua tese de doutorado, ele se referiu a tais agregados nomeados como “bandos”, definindo-os, assim, como “um grupo de pessoas que vivem em uma determinada região geográfica e que se distinguem de outros grupos de pessoas atribuindo nomes diferentes para os seus grupos” (Price, 1972:90-91). No entanto, ele mesmo ressaltou que não havia entre esses grupos nenhum termo genérico para o conceito

de “bando”, de modo que se tratava de um conceito ou abstração do antropólogo mais do que de uma categoria nativa.

Assim como Lévi-Strauss (op. cit) já observara, Price também notou que muitos nomes atribuídos aos bandos Nambiquara eram termos estrangeiros que se originaram no período pós-contato. Ele identificou, ainda, muitos termos de parentesco nas línguas Nambiquara do norte e Sabanê que foram registrados como etnônimos. Provavelmente, os Nambiquara responderam às perguntas feitas pelos brancos, que se preocupavam em descobrir a identidade grupal, mencionando termos de parentesco que foram, assim, tomados como se fossem nomes de grupos.

Os etnônimos registrados pelos missionários também foram, em alguns casos, resultados de mal entendidos. Price (1987:14) relata que os missionários da South American Mission, que se estabeleceram na década de 1940 em uma aldeia próxima ao rio Camararézinho, tiveram dificuldades em descobrir o nome do grupo com o qual trabalhavam. Depois de algum tempo, concluíram que o grupo chamava-se “Iritua”, provavelmente uma transcrição de “*iritùwá*” (em Nambiquara do sul) que, de acordo com Price (op.cit), pode ser traduzido como “you may name it”. O nome do grupo registrado pelos missionários revelava, assim, a resposta dos índios às suas insistentes perguntas, mais do que a noção de uma identidade grupal.

Na maioria dos casos, os etnônimos referem-se a determinadas características da região em que os grupos se localizam. Cito, como exemplo, os termos glosados por Price (1972:98): *sawentésú* (povo da floresta), *halotésú* (povo do cerrado). Outros termos referem-se aos hábitos alimentares dos grupos. Os *‘alâka’tesú* (povo do pequi) são

chamados assim porque o fruto do pequi constitui um dos principais componentes da sua alimentação²⁸.

Price (op.cit) também menciona certos termos usados para designar os grupos que se referem a determinadas características físicas atribuídas aos seus componentes. Cito como exemplo o termo *negarotê*, que pode ser traduzido como “cabeça com furúnculo/calombo”. É possível supor que os etnônimos deste tipo sejam oriundos dos nomes dos líderes ou de pessoas importantes nos grupos, pois, conforme demonstrou Fiorini (1997) para os grupos do Vale do Guaporé, os nomes pessoais referem-se a determinadas características corporais dos nomeados. Os nomes brasileiros também parecem ter sido usados como etnônimos. O termo “Manduca”, por exemplo, usado para designar os grupos da Serra do Norte era, segundo os informantes de Price, originalmente o nome brasileiro dado a um dos líderes deste grupo²⁹.

O termo Mamaindê também não é, como os outros etnônimos, uma auto-designação. Refere-se a uma espécie de abelha brava (*mamaikdu*) que come carne/sangue. Disseram-me que esta abelha costumava aparecer depois das guerras para comer a carne dos mortos. O nome “mamaindê” seria, assim, uma referência, por parte dos grupos do vale do rio Roosevelt, à belicosidade desse grupo. É interessante observar que o comportamento belicoso atribuído ao grupo seja descrito como o hábito alimentar de uma espécie de abelha. Neste sentido, o termo Mamaindê se aproxima daqueles que se referem aos hábitos alimentares dos grupos, embora, neste caso, haja uma acusação implícita de que o que se

²⁸ Conceber as diferenças entre os grupos em termos de diferenças de hábitos alimentares também foi o critério usado pelos Kintaulhu para nomear os Brancos. Segundo Price, os Kintaulhu chamaram os Brancos de *kajato* (feijão) alegando que eles consumiam feijão em todas as refeições.

²⁹ Nos registros etnográficos da Comissão Rondon esse grupo também é referido como “Nenê”.

come é gente³⁰. A associação entre as abelhas e a atividade guerreira também está relacionada à outra característica do comportamento deste inseto: a capacidade de atacar um alvo com precisão, atingindo-o com o seu ferrão. As músicas de guerra dos Mamaindê referem-se justamente a essa qualidade do comportamento de determinadas espécies de abelhas e de marimbondos. Neste caso, embora não seja uma auto-designação, o termo Mamaindê remete à atividade guerreira até mesmo para aqueles que são denominados desta forma.

Price (1987:12) observou que os Nambiquara tendem a particularizar as aldeias de um mesmo grupo - i.e, aldeias localizadas na mesma região, que mantêm entre si relações de parentesco através de casamentos recíprocos – atribuindo-lhes diferentes nomes. Já as aldeias de grupos situados em outras regiões, que apresentam maiores diferenças lingüísticas e culturais, são referidas por um único nome. Por exemplo: as pessoas que vivem nas proximidades do rio Leme são chamadas 'Yó'dunsú pelos seus vizinhos localizados no rio Trinta e Dois, a quem eles chamam de Kwalisádnésu. Ambos os grupos, os 'Yó'dunsú e os Kwalisádnésu, e também alguns de seus vizinhos ao norte, são chamados Hãhaintésú pelos que vivem no rio Galera. Todos aqueles que vivem no rio Galera e no restante do Vale do Guaporé são, por sua vez, chamados genericamente de Wanairisu pelos habitantes das aldeias do cerrado. Assim, diferentes nomes podem ser atribuídos a uma mesma aldeia ou grupo de aldeias de acordo com o grupo que os nomeou. Já o grupo conhecido atualmente como Mamaindê, situado na região do vale do rio Cabixi e seus afluentes, era chamado *mamainté* pelos grupos do vale do rio Roosevelt, *waîntesú*

³⁰ Até onde eu sei, os Mamaindê não comem os seus inimigos, mas enfatizam o risco fatal de comer o mel contaminado pelo seu sangue, i.e, o mel produzido por abelhas que comeram o sangue do inimigo morto na guerra.

pelos grupos próximos ao rio Juruena e seus afluentes, *itámolo* pelos Sabanê, embora não tenham, como vimos, um termo para designar seu próprio grupo.

A procura de nomes para designar os grupos Nambiquara parece atender mais às necessidades dos agentes de contato, como a Comissão Rondon, às instituições missionárias e governamentais (SPI/Funai) e aos antropólogos, do que a uma necessidade dos próprios grupos. Do ponto de vista de cada grupo, autoneamar-se é, ao contrário, uma tarefa extremamente difícil. Fiorini (1997) relata que seus informantes nomeavam os outros grupos Nambiquara que conheciam, mas não eram capazes de nomear os grupos a que pertenciam. Diziam-lhe que para saber realmente o nome de sua própria aldeia teriam que dar a ela o nome da aldeia dos espíritos (*t'sihāntesu*), indicando que o nome é algo que se dá a Outros. Noto que, neste caso, foi preciso recorrer ao ponto de vista dos espíritos para definir o próprio grupo.

Portanto, neste contexto etnográfico, os etnônimos são nomes de Outros, marcadores das diferenças entre grupos de regiões distintas mais do que reveladores de uma identidade grupal. Não há, assim, uma noção de identidade grupal previamente definida. Foi o que me explicou, certa vez, um velho Mamaindê. Ele me contou que só sabia que era um Mamaindê porque os Negarotê lhe disseram isso. Vale marcar que não se trata aqui de uma identidade contrastiva, pois um grupo não se define em oposição aos outros grupos, mas através do ponto de vista dos outros; neste caso, ser um Mamaindê não é não ser um Negarotê, mas algo que só se pode definir a partir do ponto de vista dos Negarotê. Daí resulta a dificuldade, freqüentemente relatada na bibliografia produzida sobre os grupos Nambiquara, de encontrar critérios pré-estabelecidos para definir o pertencimento ao grupo.

1.5.1 Os critérios de pertencimento aos subgrupos

Segundo Lévi-Strauss (1948:302) os critérios que definem uma pessoa como membro de um determinado grupo são maleáveis e, muitas vezes, atendem a interesses políticos, o que tornava impossível definir com precisão o grupo ao qual uma pessoa pertencia. Price (1972) afirmou a esse respeito que, na maioria dos casos, o local de nascimento é usado para definir o pertencimento ao grupo e que o critério da patrilinearidade também pode ser evocado, embora haja sempre uma grande margem para a manobra individual.

Price sugere que, embora os grupos Nambiquara não se reconheçam como unidades políticas, o pertencimento ao grupo pode ser definido pela aplicação do termo *anusu* (gente, de acordo com a língua Nambiquara do sul). Comparando os dados de Price (op.cit) e de Fiorini (1997) sobre os grupos Nambiquara do sul com os meus próprios dados sobre os Mamaindê (Nambiquara do norte), notei uma variação no uso deste termo. Os grupos do sul do Vale do Guaporé, estudados por Fiorini, classificam como *anusu* apenas os membros do mesmo grupo local. Já os grupos do cerrado, estudados por Price, também consideram “*anusu*” os membros de grupos aparentados (i.e, todos aqueles que mantêm entre si relações de aliança por casamento). Sob o termo *nagayandu* (gente), os Mamaindê classificam todos os membros do grupo local, mas, quando usado em oposição aos Brancos (*kayaugidu*), o termo pode incluir também todos os grupos Nambiquara e, em determinados contextos, outros grupos indígenas da região como os Paresi e os Cinta-Larga. Além disso, alguns animais podem ser ditos “gente” (*nagayandu*). Geralmente, afirmações desse tipo referem-se ao passado mítico, quando os animais eram gente, ou ao fato de os espíritos dos mortos se transformarem em animais.

A extensão do uso dos termos traduzidos com “gente” indica, assim, que os limites da humanidade dependem mais do contexto do que de um significado anterior ou intrínseco ao termo. Como mencionei acima, o mesmo pode ser dito dos etnônimos atribuídos aos grupos Nambiquara; longe de indicarem uma identidade grupal previamente definida, esses termos apontam para a impossibilidade de definir o próprio grupo sem recorrer ao ponto de vista dos outros. Podemos dizer então que, neste contexto etnográfico, os limites da humanidade e dos grupos sociais dependem fundamentalmente de uma relação.

Refletindo sobre os termos traduzidos como “gente”, “ser humano” que entram na composição dos etnônimos atribuídos aos grupos ameríndios, Viveiros de Castro (1996:125) observou que “as palavras ameríndias que se costumam traduzir por ‘ser humano’, e que entram na composição de tais designações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas como a condição social de pessoa, e, sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo ‘de verdade’, ‘realmente’, funcionam (pragmática quando não sintaticamente) menos como substantivos que como pronomes. Elas indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome. Longe de manifestarem um afunilamento semântico do nome comum ao próprio (tomando ‘gente’ para o nome da tribo), essas palavras mostram o oposto, indo do substantivo ao perspectivo (usando ‘gente’ como o pronome coletivo ‘a gente’). (...) Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (freqüentemente pejorativos) conferidos por outros povos, não sobre quem está na posição de sujeito. (...) Assim, as auto-referências de tipo ‘gente’ significam ‘pessoa’, não ‘membro da espécie humana’; e elas são pronomes pessoais registrando o ponto de vista de quem está falando, e não nomes próprios”. Os subgrupos Nambiquara são, neste sentido, ilustrações privilegiadas do fenômeno observado por Viveiros de Castro, indicando que o

problema da definição dos grupos sociais neste contexto etnográfico remete inevitavelmente a uma reflexão sobre a condição humana³¹.

1.6 Nomadismo

Lévi-Strauss enfatizou o caráter fluido e instável dos agrupamentos sociais dos Nambiquara, classificando-os como semi-nômades. Em suas palavras, tratava-se de “bandos errantes que nunca eram encontrados novamente com a mesma composição” (Lévi-Strauss, 1948:49). Por ter realizado seu trabalho de campo durante a estação seca, partilhando a convivência com os índios em acampamentos temporários, este autor não pôde observar unidades sociais maiores do que os bandos nômades. Ele mesmo ressaltou que uma pesquisa realizada na estação chuvosa poderia revelar unidades sociais mais estáveis e afirmou, na época, que esperava poder realizar tal empreendimento em outra ocasião (Lévi-Strauss, 1948:3).

A descrição dos Nambiquara feita por Lévi-Strauss baseou-se, fundamentalmente, na distinção entre dois modos de organização social que, segundo ele, alternavam-se de acordo com as duas estações do ano definidas pelos Nambiquara e fortemente marcadas nesta região: a estação seca (abril a setembro) e a estação chuvosa (outubro a março). Durante a estação chuvosa cada grupo fixava-se em uma pequena elevação próxima a um rio, onde construía casas cujo formato variava de acordo com a região em que os grupos estavam localizados. Nesta época, plantavam roças nas florestas de galeria, onde o solo é mais fértil, e delas obtinham os recursos alimentares suficientes para sustentar o grupo durante parte da vida sedentária. Na estação seca, os grupos abandonavam a aldeia ou o

³¹ Devo notar que a questão da definição dos grupos sociais é uma das marcas características de grande parte das etnografias produzidas sobre os povos ameríndios desde as décadas de 1960/70. Veja Overing (1976) e Seeger et alii (1979) a esse respeito.

local de residência temporária, dividindo-se em grupos menores sob a liderança de um chefe³². Assim, vagavam pela savana à procura de alimentos (pequenos animais, larvas, frutas silvestres e mel). Nas palavras de Lévi-Strauss (1948:14), coletavam “tudo o que poderia impedi-los de morrer de fome”. Neste período, os acampamentos consistiam em abrigos feitos com algumas folhas de palmeira fincadas no solo para que cada família pudesse se proteger do sol e das eventuais chuvas. A maior parte do tempo era dedicada à coleta, já que os produtos agrícolas, principalmente a mandioca, eram escassos nesta época.

Lévi-Strauss (1948:54) notou, ainda, que o casal constituía unidade econômica fundamental dos agrupamentos Nambiquara, caracterizados pela extrema fluidez no que se referia à sua composição. Deste modo, a dupla economia de subsistência - baseada na coleta, durante a seca, na caça e na agricultura, durante a estação chuvosa – também estava relacionada à divisão sexual do trabalho. Assim, a atividade feminina era a base da subsistência do grupo durante o período da seca, embora fosse considerada uma atividade menos importante pelos Nambiquara, e a atividade masculina, mais valorizada, garantia a subsistência durante a época das chuvas.

O dualismo econômico que regia a organização social Nambiquara também representava, segundo Lévi-Strauss (op.cit), duas formas de existência descritas pelos próprios Nambiquara, que expressavam, em relação a cada uma delas, diferentes tipos de sentimentos e lembranças. A vida sedentária, no período chuvoso, fundava-se sobre a dupla atividade masculina de construção das casas e das roças e representava a segurança. O período nômade, na estação seca, representava a aventura, tempo em que se enfatizava o inesperado e as descobertas.

³² Sobre a chefia entre os Nambiquara veja Lévi-Strauss (1944, 1947) e Price (1981 (a)). Veja também Coelho de Souza e Fausto (2004) para a influência e o desenvolvimento das idéias contidas nos artigos de Lévi-Strauss sobre a chefia na antropologia sulamericana.

Cerca de 30 anos depois do trabalho seminal de Lévi-Strauss (op.cit), Price procurou demonstrar, opondo-se à descrição feita por Lévi-Strauss, que os grupos Nambiquara apresentavam um padrão de organização social baseado na vida sedentária nas aldeias o que, segundo ele, era atestado pela antiguidade dos produtos cultivados em suas roças. Price (1972) sugeriu que a descrição feita por Lévi-Strauss havia sido fortemente influenciada pela situação do contato dos Nambiquara com os representantes da Comissão Rondon na época em que ele realizou sua pesquisa. Impulsionados pela busca dos produtos manufaturados oferecidos pelos funcionários dos postos da Linha Telegráfica, os Nambiquara teriam, segundo Price, aumentado consideravelmente sua mobilidade, fazendo com que Lévi-Strauss os classificasse erroneamente como nômades.

Em um artigo intitulado Nambiquara Geopolitical Organization, Price (1987) distinguiu dois tipos de ocupação territorial entre os grupos Nambiquara no período anterior ao contato que, em sua avaliação, representavam etapas distintas de um único ciclo. Ele calculou que os núcleos populacionais em algumas regiões eram constituídos por 2 ou 3 famílias extensas separadas por 5 ou 7 quilômetros de distância umas das outras. Deste modo, cada núcleo era composto por cerca de 30 pessoas, tomando como base a média de 10 pessoas por família. Em outras partes do território Nambiquara, os núcleos populacionais eram compostos por 2 ou 3 famílias extensas vivendo juntas. Neste caso, as famílias formavam um único grupo, de cerca de 30 pessoas, que se mantinha a uma distância de 15 a 20 quilômetros dos outros núcleos. Price concluiu que, apesar dos Nambiquara realizarem constantes visitas às aldeias vizinhas, cada núcleo populacional mantinha uma composição relativamente estável e se movia, em média, uma vez a cada 10 ou 20 anos. Deste modo, afirmou ser “um exagero considerar os Nambiquara como nômades”.

O “nomadismo Nambiquara” também foi questionado por Aspelin (1975) que, em 1968, realizou um trabalho de campo com os Mamaindê, focalizando os padrões de produção e comércio deste grupo. Com base em seus dados sobre o volume da produção agrícola dos Mamaindê, este autor demonstrou que as roças produziam uma quantidade de comida suficiente para sustentar o grupo durante a estação seca e, deste modo, colocou em xeque a afirmação de Lévi-Strauss de que os bandos Nambiquara se dispersavam durante este período em busca de comida. Os dados de Aspelin indicaram, assim, que a produção agrícola ocupava um papel mais importante na organização social dos grupos Nambiquara do que supôs Lévi-Strauss.

Aspelin demonstrou, ainda, que o período de mobilidade dos grupos segue subdivisões sazonais de acordo com as diferentes etapas dos trabalhos agrícolas (derrubada, queimada, plantio e coleta) e, portanto, diferentemente do que afirmou Lévi-Strauss, não corresponde à oposição dual entre as estações seca e chuvosa, embora esteja, relacionado a ela.

Em um artigo publicado em 1976, Aspelin dedica-se a refutar a caracterização dos Nambiquara como nômades, contrapondo os seus dados sobre a natureza e a sazonalidade da produção agrícola dos Mamaindê - e a sua relação com a mobilidade do grupo e a divisão sexual do trabalho - aos dados que Lévi-Strauss apresenta em sua etnografia. Ele conclui, assim, que os Mamaindê, e os Nambiquara em geral, não são sazonalmente nômades como supôs Lévi-Strauss, pois durante todo o ano a aldeia permanece ocupada por pelo menos 50% dos habitantes. Além disso, no que se refere à divisão sexual do trabalho, os dados de Aspelin mostraram exatamente o inverso do que afirmou Lévi-Strauss, indicando que os trabalhos feminino e masculino não estão, de modo algum, restritos a diferentes estações do ano.

Em resposta ao artigo de Aspelin (op.cit), Lévi-Strauss (1976) argumenta que a situação dos grupos Nambiquara mudou nos trinta anos que separam os dois trabalhos e que para explicar as discrepâncias entre os dados coletados por Aspelin e os seus próprios dados também se deve levar em conta as diferenças entre os grupos Nambiquara pesquisados por cada um deles.

Posteriormente, Price (1978 (b)) escreveu um artigo retomando o debate acerca do nomadismo e recusou a idéia de que as diferenças entre os dados de Lévi-Strauss e os de Aspelin pudessem ser atribuídas às diferenças entre os grupos Nambiquara. Segundo ele, no que se refere aos padrões de mobilidade e de produção agrícola, os grupos do cerrado, estudados por ele assemelhavam-se aos Mamaindê (grupo Nambiquara do norte) estudados por Aspelin. Price sugere, assim, que o trabalho de Lévi-Strauss sobre os Nambiquara deve ser tomado mais como um texto literário do que como um trabalho etnográfico.

No que se refere à ausência de habitações permanentes durante a estação seca, relatada por Lévi-Strauss, Price (op. cit) esclarece que as casas dos Nambiquara costumam ser reconstruídas em locais bem próximos à construção original sempre que têm a cobertura danificada ou quando morre algum de seus habitantes. É comum que as novas casas só sejam construídas no início da estação chuvosa. Durante a estação seca, não há necessidade de refazer a cobertura das casas e muitas famílias podem viver em habitações provisórias ou danificadas. Isso não indica que se trate de acampamentos temporários. Assim, segundo Price, ao supor que a precariedade das habitações dos Nambiquara durante a estação seca fosse um indicio da ausência de um padrão de vida sedentário, Lévi-Strauss os qualificou erroneamente como sendo nômades neste período.

Em resposta às críticas feitas por Price (op.cit) ao seu trabalho, Lévi-Strauss (1978) argumenta que os Nambiquara podem ser menos nômades do que ele supôs sem que isso

invalide a sua etnografia. Ele enfatiza que, apesar de ter qualificado os Nambiquara como nômades, jamais considerou a elementaridade da organização social e da cultura material Nambiquara como provas de um estágio arcaico de desenvolvimento, conforme ele deixou claro no artigo sobre “a noção de arcaísmo em etnologia” (Lévi-Strauss, [1952]1974).

Refletindo sobre os debates teóricos que a obra americanista de Lévi-Strauss suscitou, C. de Souza e Fausto (2004:91) retomaram a discussão sobre o nomadismo Nambiquara e chamaram a atenção para o fato de Aspelin (1976, 1978) e Price (1978 (b)) não terem citado o artigo de Lévi-Strauss sobre a noção de arcaísmo no qual ele critica o primitivismo a-histórico, tomando como base etnográfica, justamente, a sua experiência com os Nambiquara.

C. de Souza et alii observaram, assim, que os Nambiquara jamais foram vistos por Lévi-Strauss como representantes de um estágio arcaico da humanidade, nem como exemplares típicos de sociedades caçadoras-coletoras, mas como produto de uma história regressiva. Este ponto deveria ter sido levado em consideração pelos seus pares no debate sobre o nomadismo.

A questão a ser ressaltada neste debate é, conforme argumentaram C. de Souza et alii (op.cit), que, apesar de recusar o primitivismo a-histórico característico dos estudos de sua época, ao supor uma “história regressiva” para explicar a elementaridade da organização social Nambiquara, Lévi-Strauss estabeleceu uma associação entre mobilidade e privação, “reproduzindo uma representação da mobilidade indígena, enraizada desde o século XVI, para a qual caça e coleta são signos necessários de insegurança e escassez, enquanto a agricultura, de estabilidade e fartura” (idem:93).

A meu ver, Price e Aspelin mantêm a mesma associação entre mobilidade e privação e, deste modo, limitam-se a verificar até que ponto os Nambiquara possuem um

sistema agrícola que permita considerá-los mais ou menos sedentários. Penso que o debate em torno do nomadismo Nambiquara seria mais produtivo se fosse colocado em outros termos. Ou seja, valeria a pena analisar os padrões de mobilidade dos Nambiquara sem associar mobilidade e privação, nem tomar a caça e a coleta como signos de escassez.

1.7 Os Mamaindê

Como vimos, os Mamaindê localizam-se no extremo norte do Vale do Guaporé, em um planalto situado entre os rios Pardo e Cabixi. Assim como os Negarotê, seus vizinhos ao sul, são os únicos grupos do Vale do Guaporé que falam a língua Nambiquara do norte, aproximando-se, lingüística e culturalmente, dos grupos localizados no norte do território Nambiquara, na região entre os rios Roosevelt e Tenente Marques³³.

O rio Cabixi constituiu uma das principais vias de acesso ao território ocupado pelos Mamaindê. Em 1921, nas cabeceiras deste rio foi estabelecido o Porto Amarante, local em que os suprimentos destinados a abastecer os postos telegráficos eram descarregados. Deste ponto em diante seguiam, por terra, para a estação telegráfica de Vilhena, há alguns quilômetros de distância. A rota que ligava o porto ao posto de Vilhena atravessava pelo meio do território Mamaindê. No entanto, não se tem registros do estabelecimento de contatos permanentes com os Mamaindê neste período. Os Mamaindê contam, atualmente, que aqueles que visitavam o porto contraíam doenças e as espalhavam

³³ Price, (1978, apud Figueroa, 1984:112) sugere, em relatório apresentado à Funai, que o território original dos Mamaindê e dos Negarotê situava-se nas cabeceiras do rio Roosevelt, local habitado por outros grupos Nambiquara do norte. Esses grupos migraram para as proximidades dos rios Cabixi e Piolho provavelmente fugindo de pressões guerreiras dos Cinta-Larga. Não tive acesso a este relatório de Price (op.cit) e menciono aqui apenas o trecho citado por Figueroa. Devo dizer, a esse respeito, que não disponho de dados suficientes para confirmar as informações deste autor. Os Mamaindê mais velhos que entrevistei contam que o rio Cabixi é o território tradicional dos grupos Mamaindê. No entanto, remanescentes dos Da'wendê (grupo Nambiquara do norte) que vivem hoje com os Mamaindê, contam que são originários da região banhada pelo rio Roosevelt. Um velho Sabanê, residente na aldeia Mamaindê, mencionou alguns ataques a aldeias Sabanê situadas ao norte do rio Roosevelt que foram empreendidos pelos Cinta-Larga, a quem os Mamaindê se referem como Salempdu.

para os seus parentes que permaneciam nas aldeias. Lima (1981:13) menciona uma epidemia de sarampo que atingiu a região ocupada pelos Mamaindê, provavelmente através do Porto Amarante. Não há, contudo, como avaliar a extensão das mortes provocadas por essa epidemia.

Somente a partir de 1942 encontram-se registros de contatos mais freqüentes com os Mamaindê, que costumavam ir até o Posto Indígena do SPI (Pyreneus de Souza), localizado no noroeste do território habitado por eles, a procura de ferramentas e outros produtos industrializados³⁴. Aspelin (1975:23-24) cita os relatórios de Afonso França, chefe deste Posto, que mencionam epidemias de sarampo que atingiram os Mamaindê em 1941 e 1961. Em uma entrevista concedida a Aspelin, em 1971, Afonso França afirma que nunca esteve em uma aldeia Mamaindê e que o contato que teve com esses índios era estabelecido durante as visitas que eles faziam ao Posto. Segundo ele, naquela época, os Mamaindê eram o grupo Nambiquara mais temido e desconhecido pelos funcionários do Posto. (Aspelin, 1975:24).

Ao relatar os primeiros contatos que tiveram com os brancos, os Mamaindê se referem freqüentemente aos seringueiros que extraíam borracha na região do rio Cabixi nas décadas de 1940-50. Eles contam que os seringueiros saqueavam suas roças, roubavam e violavam as suas mulheres. Muitos homens Mamaindê morreram quando tentavam reagir ao ataque dos seringueiros, e algumas famílias se separaram, fugindo desses ataques, e nunca mais se reencontraram. Figueroa (1989:31-32) menciona relatos parecidos feitos pelos Negarotê, grupo vizinho aos Mamaindê. Os Negarotê contam que os seringueiros

³⁴ Lévi-Strauss (1948) esteve, em 1938, em contato com grupos Nambiquara do norte (b1), mas não se sabe ao certo a que grupos ele se refere. Aspelin (1976:7) afirma que, segundo informações pessoais obtidas do Prof. Castro Faria que acompanhou Lévi-Strauss na expedição ao Brasil central, foi estabelecido o contato com um grupo de Mamaindê na estação telegráfica de Vilhena.

atacavam as suas aldeias com espingardas e matavam muita gente. Esta autora observa, também, que, ainda hoje, nas músicas e nas falas rituais dos Negarotê os espíritos dos ancestrais se manifestam e, freqüentemente, fazem menção a esses episódios. Além disso, muitos Negarotê costumam comparar os seringueiros aos seres monstros que, de acordo com os relatos míticos, atacavam as pessoas que deixavam a aldeia para caçar.

Na década de 1960, o missionário do SIL Peter Kingston, acompanhado pela sua esposa, se estabeleceu em uma das três aldeias Mamaindê existentes neste período. De acordo com os dados de Aspelin (1975:26), em 1968, época em que iniciou sua pesquisa entre os Mamaindê, a população total deste grupo era de 52 indivíduos espalhados em três aldeias relativamente próximas umas das outras. Aspelin relata que o missionário do SIL prestava assistência médica ao grupo, além de iniciar o comércio de artesanato, levando os artefatos confeccionados pelos Mamaindê para vender na cidade de Cuiabá³⁵. Nesta época, os Mamaindê quase não tinham contato com a Funai e era, principalmente, através do missionário que tinham acesso aos medicamentos e aos produtos industrializados de que necessitavam.

Vimos que, após a criação da Reserva Nambiquara, em 1968, a Funai iniciou tentativas de transferir os grupos do Vale do Guaporé para esta área, situada na parte oriental do território Nambiquara em uma região extremamente árida. Assim, em 1973, os Mamaindê foram levados à Reserva e passaram a habitar a região que fazia fronteira com o leste da BR 364, no lado simetricamente oposto à região que em que eles estavam situados anteriormente. Deste modo, a Funai pretendia liberar a área ocupada pelos Mamaindê para as Companhias Colonizadoras que, desde o início da década de 1960, já estavam ocupando grande parte da região. A Colonizadora Padronal se estabeleceu no território Mamaindê em

³⁵ Veja capítulo 2 (item 2.1.6) para maiores informações sobre esse assunto.

1965 e vendeu inúmeros lotes de terra da Gleba Padronal para imigrantes de diversas regiões do país. Aspelin (1975:270) afirma que a Funai emitiu certidões negativas à Colonizadora Padronal, atestando que não havia índios nesta área. Em suas palavras: “Funai essentially made a decision at that time not to defend the indians’ land rights in this area”. (Aspelin, 1975:271).

Diferentemente dos outros grupos do Vale do Guaporé, que retornaram para o seu território original depois de terem sido transferidos para a Reserva Nambiquara, os Mamaindê permaneceram nesta área até a década de 1980. Aspelin sugere que a permanência dos Mamaindê na Reserva se deve ao fato de que eles foram levados a uma região em que as terras eram um pouco mais férteis. Além disso, eles permaneceram em um local próximo à fronteira original de seu território. Os Mamaindê contaram-me que, durante o período que permaneceram na Reserva Nambiquara, continuavam indo até o seu território tradicional, onde mantinham algumas roças escondidas do fazendeiro que se instalara naquele local.

No início da década 1980, liderados pelo chefe de uma das aldeias Mamaindê conhecido como Capitão Pedro, os Mamaindê organizaram-se para tentar recuperar as suas terras e expulsar o fazendeiro que se instalara na região. Nesta tarefa foram auxiliados por alguns funcionários da Funai da equipe formada por Price. Durante todo o período que ficaram longe de seu território original, os Mamaindê nunca deixaram de freqüentá-lo e de fazer investidas contra o fazendeiro que o ocupara, matando o gado que encontravam nos pastos da fazenda. Finalmente, em 28 de maio de 1985, o então presidente da república José Sarney assinou o decreto de homologação da Área Indígena Vale do Guaporé e os Mamaindê retornaram ao seu território, com a ajuda do exército que desocupou a área. O grupo, que antes estava dividido em três aldeias separadas, passou a viver em uma única

aldeia, onde foi construído um posto indígena da Funai que, posteriormente, foi denominado Posto Indígena Capitão Pedro.

Mesmo depois de homologada a Área Indígena do Vale do Guaporé, o fazendeiro que ocupou as terras dos Mamaindê fez inúmeras tentativas de expulsá-los do local, ameaçando-os de morte e fazendo vôos de avião sobre a aldeia para assustá-los. Os Mamaindê contam que, logo que se estabeleceram na aldeia junto ao Posto da Funai, fizeram uma grande festa, mataram todo o gado que havia sido deixado nos pastos e destruíram a pista de pouso da antiga fazenda.

No entanto, se, na década de 1980, os Mamaindê conseguiram retomar o seu território original, nesta mesma época iniciou-se a exploração ilegal de madeira em todo o território Nambiquara, especialmente na região do Vale do Guaporé, coberta por grandes áreas de floresta. Alguns Mamaindê fizeram acordos com madeireiros permitindo a extração da madeira em troca da construção de casas de madeira no estilo regional para substituir as suas casas tradicionais, carros, aparelhos eletrônicos e casas na cidade de Vilhena. Mas não eram todas as famílias que negociavam com os madeireiros. Os Mamaindê contam que o líder conhecido como Capitão Pedro tentava impedir a entrada de madeireiros nas proximidades da aldeia e, por esse motivo, acabou morrendo assassinado. Após a sua morte, a extração de madeira intensificou-se ainda mais e só diminuiu quando a maior parte da madeira nobre já havia sido retirada de suas terras. Contudo, ainda hoje, retira-se madeira ilegalmente nas proximidades da aldeia.

Atualmente, os Mamaindê somam cerca de 190 indivíduos, a maioria vivendo no Posto Indígena Capitão Pedro. Muitas famílias são compostas por indivíduos provenientes de outros grupos Nambiquara, notadamente os Sabanê, os Negarotê, os Da'wendê, os Da'wandê. Registrei ainda a presença de um homem Manduca e um homem Kinthaulhu,

casados com mulheres Mamaindê. Há pelo menos 10 anos, as casas tradicionais feitas de palha de buriti foram substituídas por casas de madeira cobertas com telhas de amianto no estilo das casas regionais. Apenas a casa de reclusão da menina púbere, um tipo de habitação temporária, continua sendo feita no estilo das moradias tradicionais.

Como já mencionei, desde a década de 1960, os Mamaindê não constroem mais a casa das flautas, destinadas a guardar esses instrumentos e mantê-los escondidos das mulheres. A aldeia também não possui mais o formato circular bem definido, como as aldeias descritas por Aytai (1964), na década de 1960, embora o espaço em frente às casas seja mantido sempre limpo, formando um pequeno terreiro.

Os Mamaindê costumam distinguir 4 pequenos núcleos populacionais nas imediações do Posto da Funai que, segundo alguns informantes, podem ser considerados aldeias distintas, embora outras pessoas refiram-se ao Posto como sendo uma única aldeia. Os dois primeiros núcleos são compostos por uma ou duas casas, cada um, e estão separados por poucos quilômetros de distância. Os outros dois núcleos são compostos por várias casas e são separados por poucos metros de distância um do outro. As casas que compõe esses dois núcleos estão dispostas de tal modo que, olhando de longe, é possível distinguir um grande círculo, mesmo que várias casas não estejam alinhadas umas ao lado das outras. O fato é que há um grande espaço central em que não há nenhuma construção. Neste espaço localiza-se um campo de futebol e o restante é coberto por uma vegetação rasteira com trilhas definidas por onde transitam as pessoas que vão de um núcleo ao outro. Próximo à casa de um dos xamãs, há um galpão abandonado que os Mamaindê chamam de “cemitério”, onde foram enterradas pelo menos 5 pessoas. Neste local, o chão é sempre limpo.

Quando iniciei minha pesquisa, não pude perceber essa divisão da aldeia em grupos residenciais que formavam núcleos ou “aldeias” distintas, como disseram alguns informantes. Imaginava estar diante de uma única aldeia composta por casas afastadas umas das outras por distâncias variadas. Foram os próprios Mamaindê que me chamaram a atenção para esta composição da aldeia. Pude verificar que a organização dos dois principais núcleos populacionais corresponde, em certa medida, à composição das duas aldeias mencionadas por Aspelin, em 1968, lideradas pelo Capitão Pedro e pelo Capitão Fifano, respectivamente. No entanto, ao longo desse período, vários casamentos ocorreram juntando os descendentes dos habitantes originais de cada uma dessas aldeias. Soube, recentemente, que a família de um dos filhos do Capitão Pedro mudou-se para uma área próxima ao rio Cabixi, local em que, segundo me disseram, havia uma antiga aldeia Mamaindê.

Atualmente, os Mamaindê vivem, em parte, dos produtos cultivados em suas roças (mandioca, milho, feijão-fava, banana, vários tipos de tubérculos, amendoim) e da caça. A região é cortada por pequenos córregos e, portanto, a pesca concentra-se mais na época da seca e limita-se a peixes pequenos (lambari, matrinxã entre outros). A atividade de coleta de larvas, insetos, ovos de mutum e frutos silvestres, realizada principalmente por mulheres e crianças, também é responsável por parte dos alimentos consumidos pelas famílias. Além disso, os Mamaindê passaram a criar galinhas recentemente.

Outra parte da alimentação cotidiana consiste em produtos adquiridos na cidade (sal, açúcar, arroz, feijão, óleo). Os Mamaindê usam, ainda, uma série de utensílios (faca, panelas de alumínio, espingarda, munição, anzol, roupas etc) que também devem ser constantemente comprados na cidade. Algumas famílias contam com o benefício da aposentadoria rural e utilizam esse dinheiro para comprar os produtos de que necessitam.

Outra forma de adquirir os produtos industrializados é através da venda de artesanato para a loja da Funai em Vilhena ou através do missionário do SIL que atua como intermediário, levando o artesanato para Cuiabá e trazendo de lá os produtos solicitados pelos Mamaindê. O trabalho temporário nas fazendas da região cada vez mais devastada para o plantio de soja³⁶, e a atividade de derrubada de palmeiras de pupunha e açai, para venda do palmito, também são formas encontradas pelos Mamaindê para adquirir dinheiro e comprar os produtos de que necessitam. Algumas famílias continuam fazendo acordos com madeireiros permitindo a extração de madeira da Área Indígena em troca de dinheiro.

Desde o final da década de 1990, a Funai vem incentivando a criação de gado na aldeia, como parte de um projeto de “desenvolvimento sustentável”. Da última vez que estive com os Mamaindê havia cerca de 50 cabeças de gado na aldeia. Muitas famílias se mostram incomodadas com a presença do gado que costuma invadir as suas casas, consumir a chicha preparada pelas mulheres e, curiosamente, comer as roupas colocadas para secar depois que são lavadas com sabão em pó. No entanto, devo notar que, apesar do incômodo, os Mamaindê recusavam-se a considerar a possibilidade de cercar o gado em uma área determinada, como lhes sugeri. Ao invés disso, diziam que preferiam mudar sua própria casa de lugar, indo viver em um local mais afastado do gado.

Os Mamaindê costumam ir com frequência às cidades de Vilhena (RO) e Comodoro (MT) para fazer compras, passear, ir ao hospital para consultas médicas e visitar os parentes doentes que ficam internados. Quando a caminhonete da aldeia não está quebrada, essas visitas à cidade são quase diárias. Caso contrário, esperam a carona do carro da FUNASA,

³⁶ Nos últimos 4 anos, o avanço da soja no estado de Mato Grosso é notável. Quando iniciei meu trabalho de campo, em 2002, a estreita estrada de terra que ligava a aldeia à rodovia federal (BR 364), em Mato Grosso, cortava uma grande região de floresta. Em 2005, esta área estava completamente desmatada para o plantio de soja ou para a criação de pastos.

que costuma ir à aldeia para levar ou buscar algum doente, ou do chefe de posto da Funai que passa alguns dias da semana na aldeia e, geralmente, volta para a cidade nos fins-de-semana. O missionário do SIL não vive atualmente na aldeia, mas mantém uma casa na qual costuma ficar durante as visitas periódicas que faz aos Mamaindê.

2. AS COISAS (WASAINÁ'Á)

Em “Tristes Trópicos”, Lévi-Strauss descreve o seu primeiro encontro com os índios Nambiquara, em 1938, nas margens do rio Papagaio, próximo ao posto telegráfico de Utiariti (MT). “Dois corpos nus”, diz ele, definindo a primeira visão desses índios. Em seguida, comparando-os aos Bororo, com os quais havia estado anteriormente, ele enfatiza a “inacreditável indigência” em que viviam os Nambiquara e a pobreza da sua cultura material. Segundo ele, “nem um sexo nem outro usam qualquer roupa, e seu tipo físico, tanto quanto a pobreza de sua cultura, diferencia-os das tribos vizinhas (...). A vestimenta das mulheres se resumia a um fio fininho de contas e conchas, amarrado em volta da cintura, e uns outros à guisa de colares ou de bandoleiras; nas orelhas, pingentes de nácar ou de penas, pulseiras talhadas na carapaça do tatu grande e, às vezes, faixinhas estreitas de algodão (tecido pelos homens) ou de palha, apertadas em volta dos bíceps e dos tornozelos. O traje masculino era ainda mais sumário, excetuando-se uma borla de palha presa às vezes na cintura, acima das partes sexuais” (Lévi-Strauss, 1996: 259-60).

Diante de tamanha simplicidade no que se refere à cultura material, Lévi-Strauss observa que todos os bens dos Nambiquara cabiam facilmente no cesto cargueiro usado pelas mulheres durante os deslocamentos da vida nômade. Esses utensílios rústicos, diz ele, “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 de resina, novelos de fibras vegetais, ossos, dentes e unhas de animais, pedaços de peles de bichos, penas, espinhos de ouriço-cacheiro, cascas de cocos e conchas fluviais, pedras, algodão e sementes.” (idem: 261)

A idéia de uma “cultura material” que se pode guardar dentro de um cesto e que é reduzida a pequenos pedaços de tudo aquilo que se coleta na floresta (fragmentos de animais e vegetais, mais do que objetos acabados) me parece interessante para começar a descrever os objetos e os enfeites corporais feitos pelos Mamaindê, aos quais eles se referem genericamente como *wasq̄in’du*, termo que traduzem como “coisa”, “material”. Esta foi uma das primeiras palavras que aprendi a identificar quando ouvia os Mamaindê falarem dos seus enfeites corporais e também dos objetos que gostariam que eu lhes desse ou que eles costumavam adquirir por meio de trocas.

Como o termo “coisa” em português, o termo *wasq̄in’du* é usado para se referir a algo sem especificá-lo. Trata-se de um termo genérico que pode designar todos os pertences de uma pessoa. Quando eu abria as minhas malas, logo que chegava na aldeia, as pessoas costumavam se aproximar curiosas para saber o que eu havia levado e me perguntavam: “*wa wasq̄in’du onganuhã?*” (“você está mexendo nas suas coisas?”) ou, então, comentavam: *wasq̄in’du dānudadena’wa* (“você vai dar coisas para mim”). Quando usado neste contexto, o termo também pode ser traduzido como “presente”, ou, como sugeriu um jovem Mamaindê, como “coisas para trocar”. Mas, o termo *wasq̄in’du* não se refere apenas aos objetos dos outros que podem ser adquiridos/trocados. Uma pessoa pode se referir aos seus próprios pertences como “*da wasq̄in’du*” (minhas coisas).

Quando perguntadas diretamente sobre o significado deste termo, algumas pessoas o definiram como “tudo aquilo que a gente faz ou usa”. Deste modo, é possível se referir ao conjunto de coisas feitas pelas pessoas como *nusa wekkinã’ã* (aquilo que nós fazemos)³⁷ ou

³⁷ Noto que o termo *wekkinã’ã* é derivado da raiz verbal /*wek-*/ = fazer. Uma tradução literal seria “os nossos feitos”. Esse é também o termo usado para designar os “filhos”, “crianças” (*da weikdu* = meu filho). /-*wek -*/ é também um classificador humano. Para perguntar “quem”, “qual” ou “o que” usa-se /*natog’-*/ seguido de um classificador apropriado que indica a forma do que se deseja saber. Por exemplo: *natog’ galodu* = “qual coisa plana” ou *natog’ wekdu* = “qual pessoa”, ou “quem”.

como *nusa wasq̄inã'ã* (as nossas coisas). Neste sentido, os Mamaindê também traduzem o termo *wasq̄in'du* como “artesanato”. Dentro do escopo de coisas que se pode designar como “coisa/artesanato” (arco, flecha, cestos, faixas para carregar crianças etc) os enfeites corporais parecem ser a “coisa” (*wasq̄in'du*) prototípica. Para se referir aos enfeites corporais usados pela menina no ritual de iniciação feminina, por exemplo, diz-se “*wekwaindu na wasq̄inã'ã*” (as coisas da menina). O mesmo termo também designa os enfeites usados pelo xamã (*waninso'gã na wasq̄inã'ã*, as coisas do xamã). Não foi por acaso que mencionei esses dois exemplos. Como veremos, o uso dos enfeites corporais é um traço definidor tanto da menina púbere, no contexto do ritual de iniciação, como do xamã; ambos devem ter seus corpos super-enfeitados. O próprio ato de enfeitar pode ser descrito como “*wasq̄in'dagu*”. Assim, para dizer que alguém está enfeitado diz-se: “*wasq̄in'latawa*” (ele está enfeitado).

Pretendo, em um primeiro momento, descrever alguns enfeites corporais usados pelos Mamaindê, o modo como eles são feitos, o material usado na sua fabricação, o contexto em que são produzidos. No entanto, devo ressaltar que não é minha intenção aqui fazer um inventário da cultura material desse povo. Para isso, remeto o leitor ao trabalho de Anna Maria Ribeiro Costa sobre a cultura material dos Nambiquara do cerrado (Costa, 1993). Apesar das diferenças observadas entre os grupos Nambiquara, a maioria dos objetos registrados por Costa também é usada e fabricada pelos Mamaindê³⁸. Em um segundo momento, mostrarei como os enfeites corporais, designados genericamente de

³⁸ Há registros da cultura material nambiquara desde o início do século XIX nos relatórios da Comissão Rondon (Rondon, 1910, 1922, 1946, 1947). Roquette-Pinto ([1917] 1975) também registrou informações e imagens do material que coletou entre os Nambiquara da Serra do Norte para a coleção do Museu Nacional do Rio de Janeiro. Lévi-Strauss (1948 (c)) dedicou parte do artigo publicado no *Handbook of South American Indians* à descrição da cultura material dos Nambiquara. Fuerst (1969, 1971) também descreveu os objetos coletados por ele entre os Nambiquara do Vale do Sararé.

wasain'du, estão relacionados ao corpo, podendo ser descritos como componentes da pessoa.

2.1 Os enfeites

Apesar das mudanças ocorridas nos quase 70 anos que se seguiram ao primeiro encontro de Lévi-Strauss com os Nambiquara, a descrição deste autor dos singelos enfeites corporais usados por eles naquele período menciona os mesmos enfeites usados pelos Mamaindê atualmente. A diferença é que, agora, os enfeites ficam ocultos por baixo das roupas. Algumas mulheres, principalmente as mais velhas, continuam usando um fio fininho de contas de tucum amarrado em volta da cintura que, no entanto, só se vê quando elas tiram seus vestidos para tomar banho. Na festa que encerra o ritual de puberdade feminina, este mesmo fio de contas de tucum é colocado na menina quando ela deixa a reclusão. Os colares de contas pretas continuam a servir de adorno aos homens, mulheres e, principalmente às crianças pequenas. Essas últimas costumam usá-los cruzados em volta do peito. No entanto, além dos colares de contas pretas feitas do coco de tucum, os Mamaindê usam hoje muitos colares de miçangas de plástico coloridas.

Os brincos triangulares de madrepérola, mencionados por Lévi-Strauss, ainda podem ser vistos enfeitando crianças e adultos e as pulseiras feitas com casco de tatu continuam sendo usadas por mulheres de todas as idades. Já as faixas de algodão ou de palha, amarradas em volta dos braços e dos tornozelos, são usadas apenas durante os rituais. O único a usar esse tipo de enfeite cotidianamente é o xamã, que costuma usar também uma faixa de algodão mais grossa ao redor da cabeça, que pode, às vezes, ser substituída por um único fio de algodão vermelho. Assim como as crianças pequenas, o xamã também usa sempre muitas voltas de colar de contas pretas.

Quem chega à aldeia Mamaindê hoje ainda pode ver as mulheres voltando das roças carregando os mesmos cestos cargueiros feitos de taquara rachada que aparecem em quase todas as fotografias dos Nambiquara tiradas por Lévi-Strauss. Mas, quando deixam a aldeia para ir às cidades de Vilhena (RO) e Comodoro (MT), as mulheres preferem levar seus pertences em mochilas ou malas que, no entanto, carregam como se fossem cestos; com a alça presa à testa.

Dentro dos cestos são carregados massa de mandioca envolvida em folhas de palmeira, sacos de açúcar, pequenas panelinhas de alumínio usadas para fazer chicha, facões e bastões de madeira talhada usados para desenterrar tubérculos (mandioca, batata, cará) ou para cavar buracos à procura de animais como ratos, tatu, jaboti. Neles também são transportados os produtos cultivados nas roças (banana, mandioca, milho, cará, batata, amendoim, feijão-fava etc) e, ainda, frutos silvestres, coquinhos de tucum e inajá e conchas recolhidas pelas mulheres durante as expedições de coleta, além da lenha usada para fazer fogo. As meninas costumam acompanhar as mães na roça levando versões reduzidas desses cestos feitas especialmente para elas.

Os cestos também são usados para guardar objetos dentro de casa. Eles servem para armazenar os produtos trazidos da roça ou então para guardar os coquinhos que são recolhidos pelas mulheres. Como descreveu Lévi-Strauss, blocos de cera ou de resina, novelos de fibras de tucum e de algodão, ossos de animais, conchas e sementes ainda são guardados dentro dos cestos dos Mamaindê e compõem o acervo de matérias-primas necessárias para a confecção dos colares, tarefa a que as mulheres dedicam boa parte do seu tempo. Vejamos, então, como são feitos os colares e outros enfeites corporais usados pelos Mamaindê.

2.1.1 O colar (*yalikdu*): as contas e a linha

O colar de contas pretas feitas do coco do tucum é um enfeite extremamente difundido entre os grupos Nambiquara. Price (1972:67-68) observou que este tipo de enfeite é confeccionado pelos grupos que habitam o norte do território Nambiquara e também a região banhada pelo rio Juruena e seus afluentes. Segundo este autor, os grupos situados no Vale do Guaporé, abaixo do rio Piolho, não confeccionam este tipo de colar e usam apenas adornos feitos com a fibra do buriti. Ele sugere, assim, que os colares de contas pretas confeccionados pelos Nambiquara são, provavelmente, resultado do contato com os Cinta-Larga (grupo Tupi localizado ao norte do território Nambiquara) que produzem colares de contas pretas de tucum semelhantes àqueles encontrados entre os Nambiquara. Entretanto, Fiorini (1997:9), que estudou os Wasusu, localizados no Vale do Guaporé, mencionou o uso do colar de contas pretas entre os grupos desta região e observou, ainda, que os colares são usados especialmente pelas crianças que os portam como bandoleiras ao redor do peito. Resta saber se os grupos do Vale do Guaporé adquiriram esses colares de outros grupos Nambiquara ou se passaram a confeccioná-los recentemente.

Price (1989:681) descreveu o uso do colar de contas pretas entre os grupos do cerrado. Segundo ele, esses colares constituem o principal ornamento dos Nambiquara que costumam usá-los ao redor do pescoço e também como pulseiras, amarrados nos pulsos, ou, ainda, como bandoleiras cruzadas sobre o peito. Eles são itens indispensáveis para a realização do ritual de puberdade feminina. Logo que a menina tem a sua primeira menstruação e é presa em uma maloquinha construída especialmente para esta ocasião, sua mãe e irmãs se reúnem e começam a fazer os colares de contas pretas que serão usados por ela na festa que encerra o ritual.

Costa (1993:94) também descreveu o colar de contas de tucum produzido pelos grupos Nambiquara do cerrado. Segundo ela, esse é o enfeite mais usado pelos Nambiquara. Em suas palavras, trata-se de “um enfeite de confecção feminina usado por ambos os sexos e constituído de várias voltas. Às vezes, possui pingente de penas de tucano fixado sob a amarração. Adorno muito difundido, tanto para uso próprio como para comercialização, é considerado uma peça de grande valor, levando-se em consideração o número de etapas durante a sua confecção e o grande esforço de trabalho despendido após a coleta da matéria-prima”.

Aspelin (175:353) mencionou o uso de colares de contas pretas entre os Mamaindê e observou que, geralmente, eles são compostos de 3 ou 4 voltas, usadas por indivíduos de todos os sexos e idades. Este autor também descreveu em detalhes a produção e a venda de artesanato, atividade a que os Mamaindê se dedicam intensamente desde o início da década de 1970 e da qual falarei mais adiante. Em sua dissertação sobre os Negarotê (grupo Nambiquara vizinho dos Mamaindê), Figueroa (1989:19) apresentou uma lista com os principais adornos corporais feitos por este grupo. Ela menciona os colares de contas de tucum, cujo tamanho pode variar (fina, média e grossa) e afirma que os Negarotê os portam pendurados no pescoço ou cruzados sobre o peito.

Os Mamaindê chamam as contas pretas feitas de pedaços do coco de tucum e também os colares feitos com essas contas de *yalikdu*. Embora o mesmo termo seja usado para se referir tanto às contas de tucum como ao colar, é possível distinguir um do outro usando sufixos que indicam forma. Por exemplo: quando se quer indicar especificamente as contas, diz-se “*yali’gã ganindu*”, onde */-ganin-/* = forma de bola. Para indicar especificamente o colar, pode-se dizer “*yali’gã thehdu*”, onde */-theh-/* = forma de cinto/linha/caminho. Tradicionalmente *yalikdu* se referia ao colar de contas pretas de

tucum. No entanto, o mesmo termo também passou a designar as miçangas coloridas de vidro ou de plástico adquiridas dos brancos.

Atualmente a fabricação dos colares é uma atividade feminina, embora os Mamaindê afirmem que os homens também podem confeccioná-los³⁹. As mulheres costumam sair acompanhadas por suas irmãs, ou apenas com seus maridos, para coletar o coco de tucum (*yalaugidu*) usado na confecção dos colares e também as fibras provenientes da folha desta palmeira (*yalaudu*) que são usadas para fazer os fios no qual são enfiadas as contas para formar o colar. Durante essas expedições de coleta, outros tipos de cocos, que podem ser chamados genericamente de *sa'daugidu* (coquinho), também são coletados.

De acordo com os dados de Aspelin (1975:231), a coleta da matéria-prima para a confecção dos colares, assim como o trabalho de fabricação das contas, envolve apenas a família nuclear (casal com filhos), seguindo, assim, o padrão tradicional de produção dos Mamaindê, baseado no trabalho conjunto do casal. Deste modo, a fabricação de adornos corporais é uma atividade que depende da vontade individual, mais do que de uma decisão coletiva que envolve um grupo maior de indivíduos fora do círculo da família nuclear.

Parte do material utilizado para a confecção dos colares, especificamente o coco do tucum, só está disponível durante a estação das chuvas (setembro - abril)⁴⁰. Além disso, muitas vezes, as palmeiras de tucum e de inajá, os buritizais e outras plantas usadas na confecção dos enfeites, só são encontradas em quantidade suficiente fora dos limites da Reserva. Deste modo, os Mamaindê são obrigados a pedir permissão aos fazendeiros locais

³⁹ Costa (1993) e Aspelin (1975) também afirmam que a confecção dos colares é uma atividade feminina. Figueroa (1989:59), ao contrário, define a confecção de colares, assim como de outros ornamentos, como uma atividade masculina, embora ela observe que, atualmente, homens e mulheres trabalhem conjuntamente nesta atividade.

⁴⁰ Aspelin (1975:194-196) menciona o caráter sazonal da produção de artefatos entre os Mamaindê. Costa (1993:41) afirma que, entre os grupos do cerrado, a coleta do tucum é feita entre os meses de janeiro e abril e setembro e outubro.

para entrar em suas terras e, em certos casos, são obrigados a pagar uma quantia em dinheiro por isso.

Os Mamaindê conhecem muito bem todo o território em torno da região da Reserva onde vivem, entre os rios Pardo e Cabixi. Muitos desses locais eram antigas aldeias ou roças e alguns velhos ainda se lembram dos mortos que foram enterrados lá. Atualmente grande parte da área ao redor da Reserva está sendo desmatada para o plantio de soja, como vimos no capítulo anterior, e os locais onde se encontravam as palmeiras de tucum (*yalaudu*) e de inajá (*galikidu* ou *mãnyuwaikidu*), os pés de buriti (*hendu*) e outras espécies de plantas utilizadas na confecção dos adornos se transformaram em grandes campos de soja.

Diante da dificuldade cada vez maior de encontrar o coco do tucum para fazer os colares de contas pretas (*yalikdu*), algumas mulheres costumavam me pedir miçangas de vidro pretas alegando que, caso não conseguissem fazer mais os colares de tucum, fariam colares de miçangas pretas para as suas filhas usarem no ritual de iniciação feminina; ocasião em que, como já mencionei, esse enfeite se torna indispensável⁴¹. No entanto, em todos os rituais que assisti, as meninas foram enfeitadas com muitas voltas de colar de contas pretas de tucum que usavam junto com vários colares de miçangas de vidro coloridas, mas jamais as vi substituir os colares de tucum por colares de miçangas pretas.

As miçangas de vidro coloridas são muito apreciadas pelos Mamaindê e pelos grupos Nambiquara de um modo geral, conforme observaram Price (1972:237, nota n.10), Figueroa (1989:21), Lévi-Strauss (1996) e Roquette-Pinto (1975:184). A esse respeito,

⁴¹ Roquette-Pinto (1975:184) registrou a preferência dos Nambiquara pelas miçangas de vidro de cor preta e afirmou: “É fato notável a predileção que têm pelas contas de cor negra; fazem-nas de coquinhos, para colares de muitas voltas, e quando deixamos à sua escolha um sortimento de vidrilho, começam preferindo as pretas. Acabam, porém, escolhendo todas... Insaciáveis”.

Aspelin (1975:177) comenta que, embora não sejam essenciais como as ferramentas de metal, as miçangas de vidro estão entre os itens mais valorizados e desejados pelos Mamaindê. Pude observar que os colares feitos com miçangas de vidro ou de plástico coloridas geralmente seguem o mesmo padrão dos colares feitos com contas de tucum. Quando são feitos para serem usados cruzados sobre o peito, os colares têm muitas voltas (mais de 10) e apenas uma cor. Já os colares menores, usados pendurados no pescoço, podem ter uma única cor ou, então, são compostos por uma combinação de duas cores intercaladas por um espaço regular, como fazem com os colares de contas de tucum ou de canutilhos de taquara intercalados com sementes ou com dentes de macaco⁴². Há também os colares de 2 a 4 voltas que são feitos misturando-se esses dois tipos de materiais, i.e, miçangas de vidro com contas de tucum ou canutilhos de taquara⁴³. Quando usados nos pulsos, os colares feitos de miçangas coloridas têm geralmente uma única cor.

No ritual de puberdade feminina os Mamaindê costumam usar, atualmente, colares de miçangas coloridas junto com colares de coco de tucum. Mas, quando se vêem nas fotos tiradas durante o ritual, reclamam muito que os colares de miçangas coloridas não são tão bonitos quanto aqueles feitos do coco de tucum. Um velho Mamaindê me explicou, em uma dessas ocasiões, que os colares de contas pretas de tucum são mais bonitos porque são como os colares usados pelos ancestrais. Quando os Mamaindê usam colares de miçangas coloridas durante o ritual, os espíritos dos ancestrais não gostam, pois não conhecem este tipo de colar e, assim, costumam a reconhecê-los como parentes. No entanto, algumas pessoas afirmam que os espíritos dos mortos que já usaram colares de miçangas gostam muito desses colares.

⁴² Em anexo, encontram-se os desenhos dos colares usados pelos Nambiquara.

⁴³ Nas fotos tiradas por Lévi-Strauss (1996) é possível ver os Nambiquara usando esse tipo de colar.

Mas voltemos agora ao colar de contas de tucum. Além das expedições de coleta, outra forma de obter a matéria-prima necessária para a confecção desse tipo de colar é através das trocas inter-grupais. Quando visitam parentes em outras aldeias, ou quando são convidados por outros grupos para participar do ritual de puberdade feminina, os Mamaindê adquirem coquinhos e sementes para fazer colares e também alimentos como cará, batatas, milho e outros produtos cultivados em suas roças. No contexto ritual, os anfitriões costumavam pagar aos convidados, especialmente aqueles que seguravam a menina durante a festa, com voltas de colar de contas pretas⁴⁴.

Atualmente, outro contexto privilegiado para as trocas inter-grupais são os encontros casuais na Casa do Índio de Vilhena (RO), onde os Nambiquara que vivem ao norte da Área Indígena do Vale do Guaporé, ao norte da Reserva Nambiquara e na Terra Indígena Pyreneus de Souza ficam internados para o tratamento de várias doenças (lechimaniose, tuberculose, pneumonia, desintéria, entre outras). Durante o tempo da internação, os doentes permanecem acompanhados por um parente (geralmente a mãe, no caso das crianças, ou o marido/esposa, no caso dos adultos) e recebem visitas de outros parentes que vão à cidade e aproveitam para levar comida (massa de mandioca, peixe e macaco moqueados), matérias-primas para a confecção de enfeites (coquinhos e sementes, conchas, resina, cera etc) e, muitas vezes, algumas voltas de colar prontas para vender na cidade. Já observei, certa vez, uma jovem Mamaindê voltar da Casa do Índio com 4 voltas de colar de contas pretas que ela havia comprado de um Kintaulhu. Como pagamento pelos colares, ela prometeu lhe dar um balaio cheio de cará da próxima vez que o encontrasse. Os colares adquiridos desta forma seriam, segundo ela, vendidos durante os Jogos Olímpicos Indígenas que aconteceriam em São Paulo alguns meses depois.

⁴⁴ Para a descrição deste ritual, veja capítulo 4.

Por ser um lugar onde circulam e convivem pessoas de diferentes grupos Nambiquara, a Casa do Índio tornou-se, assim, uma espécie de mercado em que se troca comida, coquinhos, sementes para a confecção de colares e, até mesmo, colares prontos. É lá também que os Mamaindê recebem notícias dos parentes distantes, ficam sabendo das ameaças de guerra feita por grupos hostis, das curas feitas por xamãs de outras aldeias, das festas da menina-moça para as quais não foram convidados, dos casos extra-conjugais e outras histórias de amores proibidos. Além disso, assistem à televisão e sempre voltam para a aldeia comentando as notícias do mundo (principalmente aquelas sobre guerras, enchentes, bombas) que viram no Jornal Nacional. Lá também são feitos casamentos: algumas enfermeiras da Funai que trabalham há muito tempo na região, conhecendo a história pessoal de muitos Nambiquara, promovem casamentos anunciando o novo casal na frente de todos. Muitas vezes, esses casamentos são, de fato, consumados. A descrição das relações estabelecidas na Casa do Índio certamente daria uma etnografia à parte. Menciono-as aqui apenas para mostrar um novo contexto no qual podem ocorrer as trocas intergrupais, especialmente aquelas voltadas para a produção/obtenção dos colares.

De acordo com os dados de Aspelin (1975), o trabalho de confecção dos enfeites corporais, incluindo a coleta do material utilizado, é feito individualmente ou por membros de uma mesma família. No caso dos colares, as mulheres costumam coletar coquinhos e sementes sozinhas ou acompanhadas por outras pessoas que vivem na mesma casa. Às vezes, elas se reúnem para fazer juntas as contas e os colares, mas geralmente este é um trabalho individual.

Durante o tempo que eu estive com os Mamaindê, não houve um dia em que eu caminhasse pela aldeia sem ver as mulheres sentadas dentro de casa, ou do lado de fora, na sombra projetada pela casa, fazendo colares para a venda, para o uso pessoal e também para

colocar nos seus filhos ou netos pequenos. Os Mamaindê dizem que as crianças devem ser sempre enfeitadas, ao menos com uma volta de colar. De fato, as miçangas que eu levava para a aldeia rapidamente se transformavam em colares ou pulseiras para as crianças pequenas. Os colares usados pelos homens geralmente são feitos pelas suas esposas. As mulheres mais velhas, principalmente as viúvas, costumam fazer também colares para colocar nos filhotes de macaco que criam como se fossem seus filhos.

Para fazer o colar de contas pretas de tucum as mulheres abrem o coco com uma faca, retiram sua parte interna e guardam apenas a casca. Depois, quebram a casca em pedaços pequenos que são apoiados sobre uma base de madeira feita especialmente para este fim⁴⁵. Com a ajuda de um arame grosso lixado na ponta no formato de uma agulha, elas furam o pedaço da casca do coco, fixando-o em cima do tronco. Depois, vão girando o arame que está fncado no coco com uma das mãos enquanto aparam as bordas do coco com um facão que é segurado na outra mão até formar uma conta arredondada. Assim, a conta já sai com um furo no centro por onde passará o fio do colar. Antigamente, os Mamaindê dizem que o instrumento usado para perfurar o coco era feito com um osso de macaco lixado na ponta. Nessa época, as mulheres socavam o coco no pilão para quebrar a casca. Os pedaços da casca eram mantidos sob o dedo indicador e as bordas eram cortadas com um machadinho de pedra que, depois, foi substituído pela faca. Dizem que esse modo de fazer as contas deixava as mulheres com o dedo sempre machucado.

Depois de cortadas e perfuradas, as contas são enfiadas em uma linha de nylon grossa (a mesma usada atualmente para a pesca). As mulheres costumam amarrar uma das

⁴⁵ Costa (1993:158) apresenta um desenho desta base de madeira utilizada para a confecção das contas de coco de tucum. Roquette-Pinto (1975:169) encontrou em uma aldeia Nambiquara na Serra do Norte um objeto de pedra que também era usado para partir pequenas nozes, provavelmente usadas na confecção de colares. Em suas palavras, era « uma pedra com algumas covinhas, onde cabia a polpa de um dedo. Ao lado havia quantidade prodigiosa de pequenas nozes de bacaba, partidas ou por partir ».

pontas no dedo do pé e segurar a outra ponta com uma das mãos de modo a manter a linha esticada. Com a outra mão, elas seguram uma lixa de papel com a qual vão lixando as contas até elas ficarem com as bordas lisas e do mesmo tamanho. As contas podem ser novamente lixadas com duas lascas de madeira para ganhar brilho. O acabamento geralmente é feito com a folha áspera de um arbusto que nasce no cerrado, conhecido regionalmente como “lixeira do campo” e chamado de *galohwekdu* pelos Mamaindê.

As contas prontas são, então, guardadas em cabaças ou em latinhas até juntar uma quantidade suficiente para fazer o colar. Os colares feitos desta forma podem ter de 2 a 10 voltas e são usados pendurados no pescoço ou como bandoleiras, cruzados sobre o peito. As contas são enfiadas em um fio feito com a fibra da palmeira de tucum que pode ser trançado por homens e mulheres. É interessante notar que a linha de nylon jamais é deixada nos colares, nem mesmo naqueles que são feitos exclusivamente para a venda. Só se usa esse tipo de linha durante a etapa de lixamento das contas, porque ela é mais resistente, depois ela é substituída pela linha de tucum. Muitas vezes, as contas são passadas diretamente da linha de nylon para a linha de tucum amarrando a ponta das duas linhas. Assim, evita-se o trabalho de ter que enfiar, uma por uma, as contas novamente na linha de tucum.

Os Mamaindê fazem também outro tipo de colar de contas de tucum que podem chegar a tamanhos minúsculos e que são colocadas em finas linhas de tucum. Geralmente esse tipo de colar é usado nos pulsos ou na cintura. Neste caso, conchas de madrepérola são penduradas na ponta do colar que é amarrado na cintura. A técnica para fazer esse tipo de colar é diferente: pega-se o coco do tucum do mato, um tipo de coco que é menor do que o coco do tucum do campo (*yalaudu*), e o deixa de molho por pouco tempo em um pote com água para que a casca fique mais mole. Esse coco é colocado inteiro sobre a base de

madeira usada para fazer colar, apoiado entre 3 ou 4 pregos que são fincados na superfície da base para que o coco não deslize. Usa-se, então, um arame com a ponta fendida, no formato de um compasso. Uma das pontas é fixada no coco e, com movimentos giratórios, a outra ponta vai cortando as contas no formato arredondado. Dependendo da distância entre as pontas do arame a conta sai com uma circunferência maior ou menor. Depois, as contas são colocadas em linhas de nylon para serem lixadas e, quando estão prontas, são transferidas para a linha de tucum. Com essa mesma técnica, os Mamaindê fazem também colares de outros materiais: casco de jaboti (que produz miçangas amareladas, transparentes quando olhadas contra a luz), casco de tatu e osso de crânio de macaco (que produzem miçangas brancas).

Os colares de contas pretas de tucum de vários tamanhos também podem ser misturados com miçangas de vidro coloridas, pingentes de penas de arara e de tucano, dentes de macaco ou de onça, conchas, contas feitas do coco da palmeira inajá (que são mais claras do que as contas de tucum), diversos tipos de sementes e canutilhos de taquara. A variedade das técnicas e do material utilizado permite, assim, obter diferentes tipos de colares. Além disso, embora os Mamaindê afirmem que o colar tradicional (aquele que é preferido pelos ancestrais) é o colar de contas pretas de tucum, eles estão constantemente copiando os colares de outros grupos indígenas, do mesmo modo que o xamã diz copiar os enfeites dos espíritos⁴⁶. Quando vão participar de eventos organizados pela Funai (comemoração do Dia do Índio ou Jogos Olímpicos Indígenas), por exemplo, os Mamaindê têm a oportunidade de encontrar grupos indígenas de outras regiões. Ao voltarem para a

⁴⁶ Retomarei este ponto no capítulo 3.

aldeia, procuram imitar os enfeites que viram⁴⁷. Atualmente, os Mamaindê estão fazendo grandes colares com contas de tucum e inajá no qual amarram pendentes de conchas e penas que, segundo me disseram, copiaram dos Xavante. Pude observar, certa vez, uma jovem Negarotê chegar na aldeia mamaindê com um colar de miçangas de vidro coloridas que ela havia comprado de um índio xinguano. Pouco tempo depois, várias mulheres Mamaindê usaram as miçangas que eu havia lhes dado para fazer o mesmo tipo de colar. Muitas crianças na aldeia ficaram usando esses colares e algumas mulheres chegaram a fazer versões ampliadas do colar para usar cruzado sobre o peito.

Figuroa (1989:19) registrou entre os Negarotê a fabricação de colares feitos de diversos materiais: canutilhos de taquara, sementes diversas, dentes de macaco, porco, paca e onça, antenas de coleópteros, ossos de crânio de macaco, carapaça de tatu e jabuti. Segundo ela, há uma enorme criatividade na fabricação dos adornos. Costa (1993:94) também descreveu detalhadamente os seguintes colares confeccionados pelos grupos Nambiquara do cerrado: colar de canutilhos de taquara, que pode ser intercalado com sementes diversas, colar de contas de tucum, colar de dentes de mamíferos (macaco-aranha e outros), colar de garras de onça, colar de sementes. Roquette-Pinto (1975:183, 185, 195, 197) descreveu os colares feitos pelos grupos Nambiquara da Serra do Norte. São eles: colar feito com sementes de uma sapotácea, colares de discos de nácar e de dentes de macaco, colar de conchas, colar com rostros de coleópteros.

⁴⁷ Roquette-Pinto (1975:219) já havia chamado a atenção para a prática observada entre os Nambiquara de copiar objetos e artefatos de outros grupos que, segundo ele, atestava um processo de «aculturação». Assim disse ele: “Algumas peças da nossa coleção têm especial valor porque documentam o processo de aculturação material daquele povo. São, de um lado, objetos em que se nota o aproveitamento do ferro, encontrado, por acaso, nos trilhos dos caçadores e seringueiros; por outro lado, são artefatos de imitação, nos quais se reconhece a mão inábil do primitivo, desejando copiar produtos de uma indústria mais adiantada, e de repetir formas de uma arte superior à sua, o que é visível nos diademas que procuram imitar grosseiramente. Esses diademas foram encontrados entre os Nambiquara, mas manifestadamente são produtos conquistados de outras tribos setentrionais, em que o trabalho das penas atingiu outro desenvolvimento».

Apesar da diversidade do material utilizado para a confecção das contas dos colares, a maioria deles é feita com a linha fiada a partir da fibra do tucum⁴⁸. Cito aqui a descrição de Costa (1993:94) do processo de fabricação dessa linha: “a fibra de tucum é fiada por ambos os sexos. Sentados, com as pernas esticadas, a coxa direita serve de base. As fibras de tucum, previamente preparadas e divididas em pequenos feixes, são enroladas com a mão direita espalmada até adquirirem o comprimento desejado e apropriado para determinado fim, quando novos feixes são emendados”. Deste modo, a linha pode atingir o tamanho desejado, à medida que ela vai sendo feita. Assim, é possível aumentar o comprimento de um colar, simplesmente emendando na ponta da linha um novo feixe de tucum que será enrolado formando uma nova linha, mais comprida.

Os Mamaindê dizem que este trabalho de torção da linha de tucum deve ser evitado por mulheres grávidas ou que acabaram de ter filhos e também por seus maridos, pois isso provocaria dor na criança que ficaria se contorcendo e chorando muito. Quando as mulheres grávidas não tomam este cuidado e continuam fazendo enfeites com linha de tucum, pedaços da linha usada nos enfeites são queimados, juntamente com espinhas de peixes e ossos de animais que elas consumiram durante a gravidez, e misturados com cinza até formar uma pasta preta. Essa pasta é considerada um remédio (*wainsidu*) e é passada na barriga das mulheres na hora do parto para que a criança não fique enrolada no cordão umbilical e possa nascer mais rápido. Deste modo, o remédio anula os efeitos negativos que

⁴⁸ Roquette-Pinto (1975:216) descreveu fios confeccionados a partir de materiais variados que eram usados para fazer alguns tipos de colares: fios de fiapos de substância córnea do tubo das penas, cordas enfeitadas com pêlos de *Pithecia satanás* (macaco coatá), colares de dentes de macaco feitos com segmentos de uma *cyperacea*. O autor inclui em sua descrição desenhos dos respectivos fios e colares, assim como o número de classificação de cada um desses objetos na Coleção do Museu Nacional.

seriam provocados pelo consumo de determinados alimentos e pela confecção da linha de tucum e dos enfeites de um modo geral⁴⁹.

Costa (1993:173) descreve um cordão feito de fibras de tucum que é usado pelos grupos Nambiquara do cerrado para facilitar o parto⁵⁰. Segundo ela, trata-se de um “cordão constituído de dois feixes de fibras de tucum, torcidas na perna, formando fiação em ‘Z’. De elaboração masculina, medindo em torno de 2m, tem a serventia de facilitar o parto difícil. Pode ser manuseado por ambos os sexos e possui diversos nós em toda a sua extensão. Os nós são 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 enodar totalmente o cordão, este é colocado esticado na barriga da parturiente, em sentido vertical. Esticando fortemente o cordão, os nós se desfazem. Esta operação se repete por várias vezes, até o nascimento da criança. Sua elaboração se dá no momento do trabalho de parto, sendo desprezado quando não mais necessitado. Pais com recém-nascidos não podem confeccioná-lo. Crêem que mais tarde serão impedidos de se levantarem e até mesmo de andar”⁵¹.

Não pude confirmar se esse tipo de cordão também era usado pelos Mamaindê. Nos dois partos que assisti pude observar apenas a fabricação do remédio, mencionado acima, feito com a linha de tucum que havia sido confeccionada pela mulher durante a gravidez. No entanto, é interessante notar que o cordão de parto usado pelos grupos do cerrado parece sintetizar uma relação entre o cordão umbilical e o fio de tucum que também é estabelecida pelos Mamaindê. Se, para os Nambiquara do cerrado, desfazer os nós do cordão de tucum é

⁴⁹ Price (1972:180) menciona o uso de um remédio feito com a folha de uma planta cuja semente cai sozinha. Ele deve ser passado na barriga da parturiente, para que a criança “caia” mais rápido.

⁵⁰ Veja também Aytai (1990).

⁵¹ Price (1972:180) também menciona o uso de um cordão com nós para facilitar o parto. Segundo ele, o cordão é feito pelo marido da mulher que está em trabalho de parto. A mulher deve puxar o cordão e desfazer os nós para que o bebê possa nascer mais facilmente.

uma forma de desenrolar a criança do cordão umbilical, facilitando o parto, para os Mamaindê, queimar o fio de tucum que foi enrolado/torcido pela mulher durante a gravidez é um modo de evitar que a criança fique enrolada no cordão umbilical⁵².

A relação entre o fio de tucum e o cordão umbilical também é claramente mencionada em um mito registrado por Costa (op.cit). De acordo com o mito, as mulheres não tinham vagina nem útero. A cotia pediu ajuda à coruja que, por sua vez, pediu à paca que roesse entre as pernas das mulheres para fazer a vagina. Dentro do orifício aberto pela paca, a coruja introduziu alguns miolos de cabaça e o cordão umbilical foi feito com fibras fiadas de tucum.

Os Mamaindê chamam a linha de tucum de *yalau'du* (tucum) ou, mais especificamente, de *yalau'thehdu* (onde *-theh-* = classificador que indica forma de linha/cinto). Como vimos, a linha de tucum é usada em todos os colares feitos pelos Mamaindê. Os feixes dessas fibras geralmente são guardados em pequenas cabaças ou em latas e as mulheres vão fiando a medida das suas necessidades. No entanto, homens e mulheres podem passar muito tempo trançando a linha e enrolando o fio até formar grandes novelos que procuram guardar escondidos para que outras pessoas não peguem. A linha usada nos arcos dos Mamaindê também é feita de tucum, como a linha dos colares, mas é bem mais grossa e produzida apenas pelos homens. Atualmente, os arcos são confeccionados exclusivamente para a venda. Costa (1993) e, sobretudo, Aytai (1965) oferecem uma boa descrição dos arcos fabricados pelos Nambiquara.

⁵² Muitos remédios utilizados pelos Mamaindê seguem este princípio de que o mesmo elemento que provoca a doença, ao ser queimado, pode anular o efeito maléfico por ele produzido. Assim, determinadas doenças provocadas pelo espírito do macaco-aranha, por exemplo, podem ser tratadas com um remédio feito do pêlo queimado deste macaco.

Uma das características da linha de tucum enfatizada pelos Mamaindê é o modo como as fibras absorvem a água, provocando um encurtamento da linha. Quando me viram usando um colar de contas pretas ao redor dos pulsos, algumas pessoas me avisaram que aquele colar “mordia” quando molhado, referindo-se à sensação causada pela contração da linha no pulso. Ao molhar o colar, a fibra se expande e o espaço entre as contas diminui de modo que ele fica mais rígido e apertado; os pêlos do braço ficam presos entre as minúsculas contas causando a sensação de uma mordida.

Este efeito produzido pela contração da fibra de tucum em contato com a água também é descrito em uma das muitas histórias que os Mamaindê gostam de contar sobre uma espécie de monstro canibal (*dayukdu*) que vivia no tempo mítico. Diz a história que, antigamente, o mundo estava repleto de seres monstruosos e canibais. Eles pareciam gente, mas eram grandes e peludos como o macaco-aranha e fediam muito. Habitavam em aldeias que ficavam dentro do tronco da árvore Angelim (*yalundu*) e andavam dando grandes saltos ou voando como morcegos. Quando os Mamaindê deixavam a aldeia para caçar, eram devorados por esses seres. Os seus parentes iam procurá-los e também eram devorados, até que um dia, sobraram apenas as crianças na aldeia. Sem saber o que havia acontecido com seus pais, as crianças começaram a receber a visita do *dayukdu*, a quem chamavam de avô (*sunidu*). Ele chegava todo dia no final da tarde com um balaio cheio de carne e dava para as crianças comerem. Depois, deitava-se perto do fogo e dormia sempre abraçado a uma criança pequena para se esquentar. Mas as crianças, desconfiadas, resolveram olhar melhor a carne trazida pelo *dayukdu* e descobriram dentro do balaio os pedaços dos corpos de seus pais. Fizeram, então, um plano para matar o monstro. Quando ele chegou na aldeia, esperaram ele dormir e amarraram seu corpo com muitas voltas de uma grossa linha de

tucum. Ele acordou, mas já estava todo amarrado. Em seguida, as crianças jogaram água em cima dele e a linha se contraiu, esmagando o monstro⁵³.

É interessante notar que a linha de tucum usada para fazer os colares não é concebida pelos Mamaindê como um objeto inerte ou estático, mas, ao contrário, como algo que pode ter um movimento próprio. Sabendo disso, os Mamaindê podem usar esse movimento a seu favor, como no caso descrito pelo mito. A idéia do movimento me parece importante para entender o modo como os colares são concebidos neste contexto etnográfico. Quando eu pedi para que os Mamaindê me descrevessem os enfeites usados pela menina no ritual de iniciação, muitos deles descreveram os colares em movimento, mencionando o barulho feito pelas contas de tucum balançando enquanto a menina dançava durante toda a noite, iluminada apenas pelo fogo da fogueira.

No contexto do xamanismo, como veremos, a noção de movimento atribuída aos enfeites corporais fica ainda mais evidente. Ao descrever os enfeites do xamã, os Mamaindê falam de cocares de penas de arara e de tucano que voam produzindo faíscas e levando o xamã ao céu, de espadas de madeira usadas para matar os espíritos maus que se transformam em raios e podem ser disparados em várias direções e de colares que são caminhos pelos quais os espíritos se locomovem. Os enfeites são, assim, descritos como algo que tem um movimento próprio ou como equipamentos que permitem o deslocamento do xamã. A idéia do xamanismo como uma forma de controle do movimento foi particularmente desenvolvida por Gallois (1996:40) em um artigo sobre o xamanismo

⁵³ Também registrei esta história com outro final: as crianças matavam o *dayukdu* fazendo-o deitar-se em cima de um buraco no qual haviam colocado toda a brasa da fogueira. Ao deitar-se naquele local, o monstro caía dentro do buraco e morria queimado. Essa outra versão se assemelha a um mito coletado por Figueroa (1989:240) entre os Negarotê, intitulado por ela “os dois meninos e o bicho que comeu seu pai”.

Waiãpi que, como veremos no próximo capítulo, tem algumas semelhanças com o xamanismo Mamaindê.

2.1.2 As faixas (*dalatdu*) e a linha de algodão (*kunlehdu*)

Além da linha feita da fibra do tucum, os Mamaindê também faziam linhas de algodão (*kunlehdu*) que eram, geralmente, tingidas com urucum e ganhavam um tom avermelhado. Atualmente esta linha não é mais fabricada, tendo sido substituída pelas linhas de algodão industrializadas de diversas cores compradas na cidade. Nas fotografias tiradas por Lévi-Strauss (1996) é possível ver as faixas feitas com linhas de algodão sendo usadas por homens, mulheres e crianças, amarradas nos braços na altura do bíceps e nas pernas um pouco abaixo do joelho e na altura do tornozelo. Este autor registrou também cenas que ele intitulou de “o acampamento Nambiquara em pleno trabalho: seleção das miçangas, fiação, tecelagem”. São imagens que mostram uma mulher sentada, com as pernas dobradas, fiando a linha feita com a fibra do algodão e, ao fundo, um homem sentado, na mesma posição, confeccionando faixas de algodão em um pequeno tear de madeira, atividade que, segundo Lévi-Strauss, é exclusivamente masculina.

Costa (1993) descreve o trabalho de fiação da linha de algodão como uma atividade feminina, enquanto a confecção das faixas no tear pode ser realizada por ambos os sexos. Além disso, esta autora descreve também os instrumentos utilizados na fiação e na tecelagem e os enfeites de algodão confeccionados pelos grupos Nambiquara do cerrado. Os enfeites de algodão usados pelos Mamaindê são os mesmos descritos por Costa. Apresentarei, então, a descrição desta autora juntamente com os meus dados sobre a fabricação e o uso desses enfeites pelos Mamaindê.

Aro tecido (*dalatdu*):

Os Mamaindê chamam a faixa de algodão usada ao redor da cabeça de *nag'adalatdu*. Conforme descreve Costa (1993:76), trata-se de uma “faixa de aproximadamente 3,5cm de largura, tecida 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”.

O xamã Mamaindê é o único a usar essa faixa cotidianamente. As outras pessoas costumam usá-la somente durante o ritual de iniciação feminina. Pude observar que, às vezes, o xamã substituí a essa faixa por uma única linha de algodão vermelha amarrada ao redor da cabeça. Disseram-me que o xamã coloca essa linha vermelha quando o seu aro tecido arrebenta, deste modo, ele jamais deixa de usar um enfeite de linha de algodão ao redor da cabeça. Devo retomar este ponto mais adiante, ao falar especificamente da linha de algodão.

Braçadeira tecida (*dalatdu ou nudalatdu*):

Costa (1993:76) descreve este enfeite da seguinte forma: “faixa estreita, de aproximadamente 1cm de largura, tecida em tear com fios de algodão industrializado, usado na altura do bíceps. Possui barbantes que permitem a regulagem do diâmetro para ser adaptado a qualquer braço. Confeccionada segundo a técnica de entretecido compacto, é

provida de franjas e pintura com urucum. Tem as funções de decoro e enrijecimento dos músculos do antebraço e é usada por ambos os sexos”⁵⁴.

Atualmente, os Mamaindê usam este enfeite apenas no contexto ritual, embora afirmem que, antigamente, a braçadeira era muito usada por todos, inclusive pelas crianças, para que seus braços crescessem fortes e saudáveis. Como o aro tecido, a braçadeira agora só é usada no dia a dia pelo xamã e, antigamente, era confeccionada principalmente pelos homens. Hoje essa atividade é realizada pelas mulheres. Figueroa (1989:59) também afirma que, entre os Negarotê, as braçadeiras tecidas eram confeccionadas pelos homens.

Jarreteira tecida (*dalatdu*):

Trata-se de uma “faixa estreita, aproximadamente 1cm, tecida em tear com fios de algodão industrializado, usada abaixo do joelho” (Costa, 1993:76). Assim como as braçadeiras, também é provida de franjas e pintura com urucum.

Os Mamaindê fazem também um outro tipo de jarreteira mais grossa, medindo aproximadamente 3 cm, que é usada na altura do tornozelo e chamada de *yudalatdu*. Esta faixa também possui franjas, só que mais curtas. Os Mamaindê dizem que ela é usada por homens e mulheres durante o ritual de puberdade feminina e faz parte dos enfeites usados pela menina púbere durante a festa, juntamente com as braçadeiras de algodão.

Tipóia tecida (*wedadqkidu*):

A tipóia tecida descrita por Costa difere da tipóia feita pelos Mamaindê no que se refere ao material utilizado na sua confecção. Os Mamaindê afirmam que fazem tipóias

⁵⁴ Roquette-Pinto (1975:179, fig. 29) registrou em desenho o mesmo ornamento confeccionado pelos grupos da Serra do Norte e observou que a técnica de entrelaçamento dos fios que são usados para amarrá-lo ao braço é a mesma usada pelos Pareci em seus braceletes de algodão.

com fios de algodão trançados no tear enquanto a tipóia usada pelos grupos do cerrado, descrita por Costa, é feita de fios de tucum. De acordo com Costa (1993:76), trata-se de “uma faixa tecida em tear, com 6 cm de largura, confeccionada com fios de tucum, provida de pintura de urucum. Empregada no transporte de crianças, passada no ombro a tira-colo ou na cabeça, quando maiores”.

Além da tipóia tecida, Costa (1993:71) também descreve a fabricação da tipóia trançada, confeccionada com tiras de embira, apresentando um trançado xadrez em diagonal. Esse tipo de tipóia era feito basicamente pelas mulheres e também era usado para transportar as crianças. Roquette-Pinto (1975:187) afirmou que o grupo denominado *Kôkôzú*⁵⁵ (localizado no rio Juína), provavelmente os Kitaulhu, fazia faixas de palha para carregar as crianças, diferenciando-se dos outros grupos Nambiquara que confeccionavam faixas de algodão.

Os Mamaindê dizem que, antigamente, também usavam esse tipo de tipóia feita da casca do cipó da embira, mas atualmente usam apenas tipóias de linha de algodão. A casca da embira ainda é utilizada para fazer a casa de reclusão da menina-moça que, segundo os Mamaindê, é uma réplica reduzida das suas casas antigas. As tiras feitas com a casca desse cipó serviam para amarrar as folhas de palmeira na estrutura da casa. A tira da embira também é usada para fazer a alça do cesto cargueiro usado pelos Mamaindê.

Nas fotografias que Lévi-Strauss (1996) tirou dos Nambiquara, é possível ver as tipóias usadas pelas mulheres que parecem ser feitas de fios de algodão tingidos de vermelho. A tipóia usada pelos Mamaindê atualmente é feita com linhas de algodão industrializado de duas a três cores que são combinadas de modo a compor uma faixa

⁵⁵ O termo «*kôkôzu*» é derivado de *ko'kon-* /, perigoso, na língua Nambiquara do sul (/kakat-/), em mamaindê, língua nambiquara do norte). Roquette-Pinto registrou erroneamente o termo como sendo o nome de um grupo.

listrada de diferentes cores intercaladas por intervalos regulares. A confecção da tipóia é um trabalho demorado e geralmente executado pelas mulheres. Os fios de algodão industrializado devem ser novamente enrolados, com a ajuda de um fuso, para ficarem mais grossos e resistentes e só depois são trançados no tear. Na ausência da tipóia, as mulheres costumam improvisar algo similar usando tiras de pano que são amarradas nas duas extremidades com um nó. No entanto, esse tipo de faixa de pano não suporta o peso das crianças maiores.

Hoje em dia, apenas poucas mulheres na aldeia, geralmente as mais velhas, ainda detém o conhecimento da técnica da tecelagem e é comum que as mulheres mais jovens, quando têm seus filhos, peçam às mais velhas que lhes façam as tipóias que serão usadas para carregar a criança. Quando o pedido é feito à mãe, à avó ou a uma irmã que mora na mesma casa, não é necessário o pagamento. Caso contrário, as mulheres podem pagar pela tipóia uma determinada quantia em dinheiro, ou, como é mais comum, dando em troca sacos de açúcar, latas de óleo e outros produtos adquiridos na cidade, ou, ainda, algumas voltas de colares que, geralmente, são vendidos à loja da Funai em Vilhena.

As mulheres Mamaindê dizem que costumam guardar as suas tipóias com cuidado. Deste modo, a mesma tipóia poderá ser usada novamente por suas irmãs ou por elas mesmas quando o intervalo entre uma gravidez e outra for curto. Costa observou que, entre os grupos Nambiquara do cerrado, a mãe é sempre vista com uma tipóia ou faixa de pano cruzada no peito, mesmo quando seu filho não está em seus braços. Segundo ela, a tipóia usada nos primeiros anos de vida da criança deve ser tratada com cuidado, não podendo ser retirada e deixada em qualquer lugar. “Somente durante o banho permite-se a sua retirada. Acredita-se que, perdendo a tipóia, muita tristeza assolará a família. Portanto, todo o cuidado é pouco para que a perda não ocorra. Diante disso, a faixa torna-se, praticamente,

parte do vestuário feminino, distinguindo uma mulher com filho pequeno de outra sem filhos ou com filhos maiores” (Costa, 1993:71).

Uma mulher Mamaindê me contou, certa vez, que se uma mãe perder a tipóia usada para carregar o seu filho, a criança poderá ficar doente e até morrer. Por esse motivo, as mulheres devem ter muito cuidado com a tipóia de seus filhos. Há, assim, uma forte identificação entre a criança e a tipóia, mais do que entre a mãe e a tipóia, como parece sugerir Costa, ao descrever este item como uma parte do vestuário feminino que diferencia mulheres com filhos pequenos daquelas com filhos maiores. É provável que a tristeza, mencionada por Costa, provocada pela perda da tipóia deva-se ao fato de os Nambiquara do cerrado também relacionarem a tipóia à criança. Quase inseparáveis durante os primeiros anos de vida, a criança e a tipóia parecem, assim, estar fortemente identificadas. Deste modo, embora seja portada pela mãe, o que acontece com a tipóia afeta principalmente a criança que é mantida junto dela.

A linha de algodão (*kunlehdu*):

Descrevi, até aqui, a confecção e o uso dos diversos tipos de faixas feitas com a linha do algodão. Gostaria de deter-me, agora, à linha de algodão propriamente dita, chamada de *kunlehdu* pelos Mamaindê ou apenas de *kundu* (algodão). Neste sentido, apresento algumas informações sobre a importância do algodão para outros grupos Nambiquara, contidas nos trabalhos de Figueroa (1989) sobre os Negarotê e do Padre Adalberto Pereira (1974, 1983) sobre os grupos Nambiquara do cerrado que habitam a região banhada pelos afluentes do rio Juruena.

Segundo Figueroa (1989:59), o algodão utilizado na confecção das faixas tecidas pelos Negarotê é cultivado nas roças. Deste modo, é possível estabelecer uma comparação

entre a linha de tucum e a linha algodão: enquanto a primeira é feita de fibras que são coletadas na floresta, a segunda é feita a partir de uma planta cultivada na roça. Os Mamaindê dizem, ainda, que os pés de algodão (*kundadu*) também podiam ser cultivados perto das casas, junto com os pés de urucum (*wa'duhdu*) e de cabaça.

De acordo com o padre jesuíta Adalberto Pereira (1983:87), o algodão e o fumo são considerados pelos grupos do vale do Juruena elementos importantes na descrição do destino póstumo das almas. Essas são as únicas plantas cultivadas na aldeia dos mortos que fica localizada em uma grande serra no território ocupado por esses grupos. Segundo Pereira, após a morte, a alma segue, conduzida pela alma de um parente morto há mais tempo, para a cabeceira de cima do rio Juruena. Lá ela bebe a água da lagoa e é entregue a *Dawazunusu*, que lhe dá um nome, um novo corpo e uma nova visão para que ela possa ver a beleza das coisas. Assim, a alma ganha uma alegria sem fim. É da alegria e da beleza das coisas que a alma se alimenta na cabeceira de cima e não precisa nem de água, nem de comida. Desse lugar, ela volta para a terra e vai viver definitivamente em um dos lugares próprios das almas perto da serra, onde não há doença, não se fica velho e somente se cultiva algodão e fumo. No lugar das almas há 4 pés de fumo que nunca morrem. Lá também nunca escurece, é só dia.

Além de ser um dos únicos cultivos dos espíritos dos mortos, já que estes não precisam mais se alimentar nem beber, o algodão também está presente em um mito contado pelos grupos do cerrado, no qual, de acordo com Pereira (1983:118), ele aparece como “o elemento com que o dono do trovão faz seu barulho no começo do tempo seco”. Infelizmente não possui maiores informações sobre esse mito. Pereira (1974:7) acrescenta, ainda, que o algodão também era usado pelos grupos do vale do Juruena para amarrar as mãos dos mortos.

Para os Mamaindê, após a morte, a alma deve seguir em direção ao leste (nascente), onde encontrará a aldeia dos mortos. No caso das crianças, a alma de um avô ou de uma avó (*sunidu/talohnidu*) virá buscá-la. No caso dos adultos, a alma deverá seguir por uma estrada estreita e, no caminho, não poderá aceitar a chicha oferecida pelo dono do trovão (*tahihiksidu*), sob pena de ser devorada por ele e não chegar jamais à aldeia dos mortos. Algumas pessoas afirmaram que essa chicha é, na verdade, um pote de sangue e que, por isso, o seu consumo é fatal. Quando a alma passa por *tahihiksidu* sem ser devorada, ele fica com raiva e grita, produzindo o barulho do trovão.

De acordo com Figueroa (1989:89), os Negarotê afirmam que a alma dos mortos pode seguir para duas aldeias, uma localizada no nascente e outra no poente. A alma do xamã sempre segue para a aldeia do poente. Os seres que lá habitam, chamados de *du'haimsinadu*, alimentam-se do sangue fresco dos animais e bebem chicha de urucum. Por isso, a aldeia do poente também é chamada de “urucum”. A cor avermelhada do céu no crepúsculo é atribuída ao sangue e à chicha de urucum consumidos na aldeia do poente.

Ao relatarem o destino póstumo das almas dos mortos, os Mamaindê não fizeram nenhuma referência ao pé de algodão ou de fumo cultivado na aldeia dos mortos, nem ao fato da alma dos mortos ganhar um nome e um novo corpo, após mergulhar na lagoa, como no relato dos grupos do cerrado registrado por Pereira (1983). No entanto, os Mamaindê também descrevem a morte como um processo de rejuvenescimento, embora não façam referência ao evento do banho nem à aquisição de um novo corpo⁵⁶. Segundo os Mamaindê, a alma do morto vira criança, cresce, tem filhos, mas quando fica velha, pode trocar de pele e, assim, volta a ser jovem. Por isso, durante as sessões de cura, o pajé pode se referir à

⁵⁶ Segundo Figueroa (1989:82) os Negarotê afirmam que, “mesmo no caso de um velho, quando ele morre, fica moço de novo: fica criança, cresce, fica homem, este tem filhos e, quando já está velho, troca de pele como as cobras e fica moço de novo”.

alma do doente, i.e, daquele que está em processo de morte, como “criança” (*weikdu*). As músicas de cura (*wāninsō'gā hainsidu*) também podem, assim, ser chamadas de “músicas de criança morrendo” (*weikkā'ādosadu*). Devo ressaltar que, embora as crianças sejam, de fato, o principal foco da cura xamânica, por serem consideradas mais vulneráveis ao ataque de espíritos malévolos, as “músicas de criança morrendo” também são cantadas para curar os adultos, que podem ser chamados de “crianças” pelo xamã, neste contexto específico.

Quando perguntei aos Mamaindê se o fumo era cultivado na aldeia dos mortos, eles me responderam contando um mito que resumo aqui: um homem, muito triste, deixa a aldeia logo após a morte da sua mulher. De repente, ele escuta um barulho no mato. Resolve olhar o que é e encontra uma sucuri, que lhe pede ajuda e lhe conta que uma anta pisou em cima dela, partindo-a ao meio. A sucuri pede ao homem que a leve para casa. Neste ponto, os Mamaindê costumam explicar que a casa da sucuri era, na verdade, um buraco que ficava sob um buritizal. O homem a leva para casa e, chegando lá, a sucuri pede às suas filhas que lhe tragam fumo e explica ao homem como recolocar no lugar os pedaços esmagados do seu corpo. Depois, ela pede ao homem que fume e sopra a fumaça sobre ela. Assim, a sucuri fica curada e dá ao homem um pouco do seu fumo. Antes que ele parta, ela o ensina a usar o seu fumo, fazendo uma demonstração: sopra a fumaça em cima de um besouro morto que, em seguida, sai andando. O homem fica feliz com o presente e volta para a aldeia. À noite, ele vai até a cova onde a sua mulher foi enterrada e, naquele local, enfia uma taquara através da qual ele assopra a fumaça do fumo que havia ganhado da sucuri no corpo da sua mulher. A mulher volta a viver. Ele a esconde dentro de casa para que ninguém a veja e, no dia seguinte, pede a todos que não entrem na sua casa e vai caçar. Mas as mulheres, curiosas, entram e encontram a sua esposa viva lá dentro. Elas resolvem dar um banho na mulher e a convencem a sair de casa. No caminho, um espírito mau

(*nadadu*) encontra a mulher e a devora. Ao voltar do mato, o homem depara-se com a sua mulher morta novamente, mas não tem mais o fumo para que ela possa voltar a viver. Muito triste, ele faz chicha de veneno para beber e morre.⁵⁷

Se o fumo está, para os Mamaindê, ligado ao tema da imortalidade, o algodão é, conforme me explicou um xamã Mamaindê, originado dos ossos do ancestral mítico *yamakdu*, que criou os produtos cultivados na roça a partir de pedaços do seu próprio corpo: a sua perna virou taioba, o pênis virou cará, o cérebro virou polvilho de mandioca, o piolho dos seus cabelos virou semente de tabaco, as mãos viraram o ramo da mandioca, os dentes viraram grãos de milho, o sangue virou urucum. O seu espírito virou o som das flautas que são tocadas durante as festas de *yamakdu* realizadas no início do tempo seco; época da derrubada de novas roças⁵⁸. Gostaria de mencionar aqui a descrição de Figueroa (1989:78) do ritual de *yamakdu*, também chamado de “festa do dono dos porcos”, tal como ele era feito pelos Negarotê. A descrição deste ritual baseia-se em um desenho feito por um Negarotê no qual a linha de algodão aparece como um elemento fundamental.

O desenho reproduz uma aldeia tradicional constituída por várias casas dispostas em círculos. No pátio central, fica a “casa das flautas”. Um fio de algodão é esticado e sustentado pelas árvores ou por paus fincados no chão. Ele liga a “casa das flautas”, no centro, às casas da aldeia que também são todas ligadas entre si por linhas. Depois, a linha segue para a roça, também sustentada por paus fincados pelo caminho, até chegar a uma outra maloquinha construída pelo dono da roça (geralmente o chefe de uma família extensa). Deste modo, a linha de algodão liga a aldeia à roça e é, segundo os Negarotê, “o

⁵⁷ Figueroa (1989:235) registrou o mesmo mito contado pelos Negarotê. Pereira (1993:43) registrou outra versão deste mito, contada pelos grupos Nambiquara do cerrado.

⁵⁸ O mito de origem da agricultura é difundido por todos os grupos Nambiquara. Pereira (1983), Price (1972, 1978 b) e Costa (1993) registraram o mito entre os grupos do cerrado. Figueroa (1989) registrou o mesmo mito entre os Negarotê, localizados no norte do Vale do Guaporé. Aspelin (1975) e Avery (1977) registraram este mito entre os Mamaindê, vizinhos dos Negarotê, situados no extremo norte do Vale do Guaporé.

caminho de *yamakdu*”. Através dele esses espíritos chegavam à aldeia para comer a comida que havia sido preparada pelas mulheres e deixada no pátio central especialmente para eles. Enquanto os espíritos estavam na aldeia, as mulheres deveriam permanecer trancadas dentro de suas casas, expostas ao aroma de resinas atiradas em pequenos fogos.

A linha de algodão também é um elemento fundamental nos rituais de cura xamânica, conforme veremos no capítulo 3. Por ora, gostaria de lembrar aqui que o xamã Mamaindê costuma usar uma faixa de algodão ao redor da cabeça que, como já mencionei, pode ser substituída por uma única linha de algodão vermelha. Além dessa linha, o xamã também manipula, durante as sessões de cura, outras linhas de algodão que ele retira da cabeça dos doentes e também um colar de contas pretas com um dente de onça. Figueroa (1989) também mencionou a existência de um colar de algodão fofo que é manipulado pelo xamã Negarotê durante as sessões de cura. Segundo ela, o colar de algodão, juntamente com o tabaco e as músicas, é um elemento de mediação entre o que ela chama de “diferentes estamentos ontológicos”, ou, dito de outro modo, entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Voltarei a este ponto.

Não pude confirmar se, assim como os grupos do cerrado descritos por Pereira (1974), os Mamaindê também amarravam as mãos dos mortos com linhas de algodão. Aliás, Pereira também não menciona os motivos de tal prática. Os Mamaindê afirmam que costumavam envolver os corpos dos seus parentes mortos com a casca de uma árvore (espécie não identificada) que dizem ter um cheiro forte ou com folhas de buriti. A esse respeito, Figueroa (1989:83) cita um relatório (Rick, H. et alli., 1981) sobre os grupos do Vale do Guaporé, no qual o autor afirma que, provavelmente entre os Hahaintesu, o corpo dos mortos era colocado “na entrecasca de uma árvore, com folhas nos costeados; urucu e

sementes aromáticas eram passados na casca e no corpo, do qual eram retirados todos seus enfeites que, como outros objetos pessoais, eram enterrados juntos”.

Segundo os Mamaindê, os corpos dos mortos que não são enterrados podem se transformar em espíritos maus (*nadadu*) ou em animais peçonhentos (cobras, lacraias). Por esse motivo, é importante enterrá-los corretamente. Lima (*apud* Figueroa, 1989:84) acrescenta ainda que, para os Mamaindê, as cobras surgiram das tripas dos corpos não enterrados e as lacraias surgiram dos dedos dos pés.

É interessante notar que, assim como as partes do corpo, os enfeites corporais também podem se transformar em lacraias. De acordo com uma das versões do mito mamaindê que descreve a origem da noite, as faixas de algodão usadas por um pajé se transformaram em lacraias no momento em que a noite se espalhou sobre a terra⁵⁹. Este é, aliás, um dos motivos pelos quais, durante o período da reclusão, os Mamaindê dizem que a menina púbere não deve usar enfeites: no escuro, eles podem se transformar em cobras ou em lacrais. Retomarei este ponto no próximo capítulo.

2.1.3 Os enfeites de buriti (*yalahdu*)

Os Mamaindê dizem que o buriti (*hendu*) tem “dono”. Geralmente, o espírito chamado de “dono do buriti” (*hendu na wagindu*) é descrito como uma sucuri muito grande (*dehadadu*) ou como o “povo da sucuri”⁶⁰. Só o xamã é capaz de enxergá-lo. Trata-se de um ser que parece gente e tem o corpo repleto de enfeites de buriti⁶¹.

⁵⁹ Transcrevi uma versão deste mito no capítulo 3 e coloquei as outras versões em anexo.

⁶⁰ De acordo com Figueroa (1989:237), os Negarotê também afirmam que a sucuri (chamada de *dehidadu*) é o “dono” do buriti. Esta autora registra dois mitos nos quais aparece o “dono do buriti”. Em um deles, a sucuri entra na casa de reclusão da menina-moça, que é feita da folha do buriti, e a leva para a lagoa, transformando-a em sucuri. No outro, o dono do buriti persegue homens que derrubaram 10 pés de buriti, mas eles conseguem escapar. Costa (1993:164) menciona um mito contado pelos grupos Nambiquara cerrado, que descreve a origem do buritizal, mas não faz referência à sucuri e sim à jibóia. De acordo com o mito, ao

Alguns enfeites feitos com as fibras do buriti, como o pingente dorsal e a tanga que serão descritos a seguir, são usados exclusivamente pelos homens durante o ritual de puberdade feminina, mas, sobretudo, durante as festas de guerra. Por esse motivo, os Mamaindê afirmam que apenas os homens podem fazer esse tipo de enfeite e uma série de cuidados devem ser observados durante a confecção e a coleta desse material⁶².

A retirada do broto do buriti tem que ser feita em silêncio. Não é permitido brincar, falar alto ou rir durante esse trabalho para não alertar o dono do buriti que poderá castigar aqueles que retiraram o buriti, atingindo-os com suas flechas e provocando doenças. O broto do buriti deve ser, então, colocado dentro de um balaio previamente forrado com folhas para que ele não fique preto em contato com o ar. Quando os brotos escurecem, os Mamaindê dizem que muitos homens morrerão durante a guerra.

Enquanto preparam as fibras do buriti, os homens devem colocar uma panela com chicha ao seu lado para que o dono do buriti possa beber junto com eles e, assim, não os castigue. As mulheres e as crianças devem evitar mexer nesses enfeites no momento de sua confecção.

Atualmente, as mulheres Mamaindê também passaram a fazer enfeites de buriti, mas não sem conseqüências. Em setembro de 2004, muitas mulheres se reuniram para fazer os enfeites de buriti que seriam usados durante uma demonstração do ritual de puberdade feminina que os Mamaindê fariam para os funcionários da Funai. Depois de passar o dia

tentarem capturar uma jibóia vermelha que estava próxima da aldeia, os homens queimaram o brejo onde ela se escondia. Tudo se queimou, somente o buritizal ficou incólume às labaredas. A jibóia conseguiu escapar, mas, no local da captura, formou-se uma várzea rodeada de palmeiras de buriti.

⁶¹ Pereira (1983 :47) descreve um tipo de espírito maléfico (*atasu*) mencionado pelos Nambiquara do cerrado que dança usando um cocar de buriti.

⁶² Price (1989:682) afirma que, para os Nambiquara, as fibras de buriti são “spirit handiwork”, e que o pingente e a tanga de buriti, pintados com urucum, são as vestimentas preferidas dos homens durante o ritual de puberdade feminina, embora a confecção desses e de outros enfeites usados durante o ritual seja uma responsabilidade das mulheres.

desfiando os brotos de buriti junto com outras mulheres, uma jovem Mamaindê sentiu-se mal e desmaiou. No dia seguinte, todos na aldeia comentavam o ocorrido. Explicaram-me que a jovem havia desmaiado porque as mulheres não respeitaram os cuidados necessários para a confecção dos enfeites de buriti. Elas riram muito, não fizeram chicha para o dono do buriti e não ficaram em silêncio. O dono do buriti, com raiva, castigou uma delas, fazendo-a desmaiar. À noite, o xamã cantou para curá-la e retirou muitas fibras de buriti de dentro do seu corpo e também alguns espinhos que eram, segundo ele, flechas atiradas pelo dono do buriti. Além disso, o xamã sugeriu também que as mulheres preparassem bastante comida para oferecer aos espíritos dos mortos, juntamente com todos os enfeites que elas haviam feito para a festa. Deste modo, os mortos ficariam felizes e protegeriam os vivos do ataque de espíritos malévolos.

No dia seguinte, antes de anoitecer, as mulheres colocaram panelas com chicha de mandioca e de cará, pratos com beiju, peixe moqueado, feijão-fava e carne de porco socada com farinha no terreiro em frente à casa do xamã. Ao lado da comida, depositaram todos os enfeites que elas tinham: cocar de penas de tucano, colares de vários tipos e, principalmente, os enfeites de buriti que haviam feito na véspera⁶³. O xamã cantou acompanhado pelas mulheres e, ao final, fez um discurso dirigido aos espíritos dos mortos, oferecendo-lhes a comida e os enfeites e pedindo-lhes ajuda e proteção.

Os Mamaindê dizem que quando levam muitos brotos de buriti para a aldeia, o dono do buriti os acompanha para ver o que eles estão fazendo. Por isso, sempre que a confecção dos enfeites adquire uma dimensão coletiva, como no caso das mulheres que se reuniram para fazer enfeites para a festa, esta atividade torna-se perigosa porque envolve grandes quantidades de buriti, chamando, assim, a atenção do seu dono. Antigamente, contam os

⁶³ Veja foto em anexo.

Mamaindê, os xamãs sempre avistavam a chegada do dono do buriti na aldeia e avisavam a todos. As mulheres rapidamente escondiam-se dentro de casa com as crianças e o xamã oferecia chicha e comida para ele, convencendo-o a não lhes fazer nenhum mal. Uma velha me explicou que esse espírito é tão perigoso que, quando chega na aldeia, mata quem estiver na sua frente, até mesmo os cachorros e as galinhas.

Entre os Mamaindê, o buriti é, ainda, usado na construção da casa de reclusão da menina, onde ela deverá permanecer até a festa que encerra o ritual de iniciação. Segundo Figueroa (1989:75), o buriti também é usado pelos Negarotê para construir a maloquinha de reclusão da menina e uma outra semelhante usada para a iniciação xamânica, além de servir de matéria-prima para a confecção de vários adereços usados pelo xamã (braçadeiras e perneiras) e pelos espíritos dos mortos. De acordo com seus informantes, os espíritos dos mortos recentes usam muitos enfeites feitos com a folha do buriti e com elas também constroem as suas casas na aldeia dos mortos, localizada no nascente. Esta autora acrescenta, ainda, que as folhas de buriti são elementos constantes nas descrições que os Negarotê fazem do enterro dos mortos⁶⁴. Ela menciona também o uso de enfeites de fibras de buriti pelos grupos Nambiquara do cerrado e pelos Wasusu (grupo do Vale do Guaporé). Costa (1993) descreveu os enfeites de buriti usados pelos grupos Nambiquara do cerrado. Seguirei a sua descrição, acrescentando as informações que obtive dos Mamaindê a respeito desses enfeites.

⁶⁴ Price (1972:223) afirma que os grupos do cerrado envolviam o corpo do morto com folhas, preferencialmente de buriti, antes de fechar a cova.

Aro de folíolos:

De acordo com Costa (1993:86), trata-se de um “ornato circular para a cabeça constituído de cordões em folíolo do olho da palmeira de buriti. Feixes da mesma matéria-prima são fixados na orla do cordel, com arremate em franja e tingidos com tinta à base de urucum. Pode ser visto cingindo a cabeça de mocinhas durante a festividade de iniciação à puberdade feminina. Entretanto, às vezes, não sendo muito comum, adorna cabeças de rapazes, no mesmo evento. Não há obrigatoriedade do uso na composição da indumentária completa do ritual de dança”. Os Mamaindê afirmam que costumam usar esse tipo de enfeite quando não possuem o cocar de penas de tucano. Nos rituais que assisti não observei o uso deste enfeite.

Fita frontal de folíolos:

Os Mamaindê usam também uma fita feita da folha de buriti trançada. Segundo Costa (1993:89), esta fita amarrada ao redor da cabeça mede cerca de 5cm de largura. Ela é trançada de modo a formar um xadrez em diagonal e é feita do folíolo do olho da palmeira de buriti. Pintada com tintura de urucum, é utilizada por ambos os sexos durante o ritual de puberdade feminina. Fora do contexto ritual, observei apenas o xamã Mamaindê usar esse tipo de adorno.

Costa (1993:194) classificou os outros enfeites feitos com a fibra do buriti como “indumentária ritual de dança”. Os Mamaindê dizem que, antigamente, esses enfeites também eram usados no cotidiano, embora enfatizem que o seu uso era indispensável no contexto do ritual de puberdade feminina e, principalmente, no ritual que antecedia os ataques guerreiros empreendidos contra os grupos inimigos. Vejamos então quais são esses enfeites.

Braçadeiras de fibras:

Composta por um “tufo de fibras de buriti, preso a um cordel da mesma matéria-prima ou algodão industrializado, usado na altura do bíceps. As extremidades das fibras são tingidas com urucum. Peça que compõe o vestuário masculino de dança, acompanha tanga, braçadeira e pingente dorsal, da mesma matéria-prima. Tem as funções de decoro e enrijecimento dos músculos de antebraço” (Costa, 1993:194). O xamã Mamaindê costuma usar esse enfeite cotidianamente, preso a sua braçadeira de algodão tecido.

Jarreteiras de fibras:

Trata-se de uma “faixa estreita, feita de fibras de buriti, usada abaixo do joelho. As fibras de buriti não recebem trançado algum. Apenas são enroladas e amarradas, recebendo pintura de urucum logo depois de ajustadas. Peça que compõe o vestuário masculino de dança, acompanha a tanga, braçadeira e pingente dorsal da mesma matéria-prima. Tem as funções de decoro e enrijecimento dos músculos da perna”. Observei o uso desta faixa entre os Mamaindê durante um ritual que eles intitularam “festa de guerra”, realizado após uma expedição organizada para soltar um Mamaindê que havia sido preso na cidade de Vilhena (RO) por comprar munição sem porte de arma. A faixa de buriti foi usada pelos homens e confeccionada por eles mesmos um pouco antes do ritual no qual cantaram músicas de guerra enfileirados, segurando bastões de madeira e apontando flechas na direção da cidade de Vilhena. Falarei deste ritual no capítulo 3.

Pingente dorsal de fibras:

Costa (1993:194) descreve este enfeite da seguinte forma: “insígnia distintiva do sexo masculino, feita de fibras de buriti, formando franjas de aproximadamente 70 cm de

comprimento, tingidas com tinta de urucum. É composta de duas partes, uma sobreposta à outra, sendo que a superior é menor do que a inferior. As fibras são presas a um cordel da mesma matéria-prima, que rodeia o pescoço, cobrindo as costas. Peça que compõe o vestuário ritual de dança, acompanhando a tanga, braçadeira e jarreteira da mesma fibra. Anteriormente à confecção, as fibras de buriti são fervidas até amolecerem. Em seguida, depois de esfriadas, são lavadas no rio e amassadas com as mãos para serem estendidas no chão e secadas ao sol. Quando completamente secas, estão prontas para a confecção da vestimenta. Ao final, uma tintura à base de urucum é usada para coloração”⁶⁵.

Os Mamaindê afirmam que esse enfeite era usado pelos homens, especialmente durante os rituais que antecedia a guerra. Durante a coleta, o broto do buriti deveria ser coberto por folhas dentro do balaio para que ele não ficasse preto no trajeto até a aldeia. Quando isso acontecia, aquele que recolheu o buriti escurecido poderia morrer na guerra.

Tanga de fibras:

Este ornamento é, segundo Costa (1993:168), uma “insígnia distintiva do sexo masculino, feita de um pingente de fibras de buriti, tingidas com urucum. As fibras de buriti têm as funções de adornar, vestir e proteger a região pubiana. São presas por um cordel de tucum, que rodeia os quadris. Em tempo anterior, antes do contato com a sociedade brasileira, esta indumentária era empregada habitualmente no cotidiano da aldeia, trajada desde a adolescência. Hoje, porém, é apenas usada pelos mais idosos e por jovens adultos somente por ocasião da festa de iniciação à puberdade feminina”⁶⁶.

⁶⁵ Roquette-Pinto (1975:184) mencionou o uso deste ornamento, ao qual ele se referiu como « manto de fibras de palmeira », entre os homens de todos os grupos Nambiquara localizados na Serra do Norte e no vale do Juruena.

⁶⁶ Lévi-Strauss (1948) também descreveu este ornamento.

Atualmente, as mulheres Mamaindê fazem também um tipo de saia para uso feminino que se assemelha à tanga usada pelos homens. Trata-se de uma invenção recente que, segundo me explicaram, foi copiada de um outro grupo indígena com os quais os Mamaindê se encontraram durante as comemorações dos 500 anos de descobrimento do Brasil em Porto Seguro (BA). Esta saia é usada pelas mulheres durante o ritual de iniciação feminina, mas nunca pela menina púbere. Algumas mulheres me explicaram que adotaram a saia porque não gostavam de ficar só de calcinha durante os rituais.

De acordo com Costa (1993:168) “as mulheres nada vestiam antes do contato com a sociedade brasileira. Adornavam-se com colares, braçadeiras, pulseiras, cinto e uma camada de tinta de urucum cobria seus corpos (...) Ainda hoje este hábito persiste, só que os vestidos de chita com estampas coloridas, confeccionados por elas mesmas, são postos por cima da pintura corporal”. As mulheres Mamaindê também costumam passar urucum no corpo, especialmente antes de ir para o mato. Dizem que o urucum é como um remédio que protege a pessoa do ataque de espíritos malévolos. Por isso, também é comum ver as mães passando urucum nos seus filhos pequenos, antes de levá-los para a roça.

Colar de cordões:

Costa (1993:76) descreve, ainda, um colar de cordões confeccionado com fibras de buriti torcidas. Este colar não contém contas, sendo composto apenas por várias voltas de fibras de buriti. Ele pode ser usado por ambos os sexos e tem as extremidades amarradas e tingidas com urucum. Os Mamaindê dizem que não usam mais esse tipo de colar. Algumas pessoas afirmaram que esse colar era mais usado pelos grupos do cerrado e também pelos grupos do sul do Vale do Guaporé (Wanairisu). Como vimos, Price (1972) afirmou que os

grupos do sul do Vale do Guaporé, diferentemente dos grupos situados em outras regiões, usavam apenas enfeites feitos com buriti.

2.1.4 Os adornos plumários

Aro emplumado:

Segundo Roquette-Pinto (1975:192), “a plumária confeccionada pelos Nambiquara reduz-se a poucas manifestações”. Ele coletou diademas de penas de tucano produzidas pelos índios da Serra do Norte para a coleção do Museu Nacional. Trata-se, segundo ele, de “produtos adventícios, conquistados a tribos setentrionais, em que o trabalho de penas atingiu outro desenvolvimento” (Roquette-Pinto, 1975:220).

Os aros emplumados confeccionados pelos Mamaindê são diferentes daqueles coletados por Roquette-Pinto e apresentam acabamento mais elaborado. Este tipo de ornamento, feito de penas de tucano vermelhas e amarelas, é usado principalmente pela menina púbere durante a festa que encerra o ritual de iniciação feminina e chamado de *yalãnhaindu* ou de *yalãngalodu* pelos Mamaindê. O primeiro termo pode ser traduzido também como “música de tucano”. No capítulo 4 falarei especificamente deste ritual, focalizando a relação estabelecida entre a menina e os enfeites usados por ela. Devo adiantar que muitas músicas cantadas durante este ritual são chamadas de “música de tucano” (*yalãnhaindu* ou *yalãnhainsidu*) e fazem referência ao cocar de penas de tucano usado pela menina púbere.

Costa (1993:82) descreveu o cocar de penas de tucano, chamado de *yalankalosu* pelos Nambiquara do cerrado, da seguinte maneira: “ornato personalizado para a cabeça, com suporte trançado embricado, ornamentado de penas vermelhas e amarelas de tucano. Utilizado pela menina-moça durante sua cerimônia de iniciação à puberdade feminina. De

fabrico masculino, durante a festividade, no momento em que a menina-moça retorna à casa de reclusão, esta peça adorna a cabeça de um dos padrinhos, jovens acompanhantes de dança. Quando novamente a menina sai para dançar, o aro volta a sua cabeça”.

Observei, entre os Mamaindê, que este cocar pode conter, ainda, pingentes feitos de coco de tucum e de inajá com penas de tucano ou conchas de madrepérola que são amarrados ao aro com uma linha de tucum ou de algodão vermelha. O cocar é usado de modo que o pingente fique virado para a parte de traz, chegando à altura dos quadris.

Price (1989:684) afirmou que o cocar de penas de tucano usado durante o ritual de puberdade feminina é o enfeite mais valorizado e espiritualizado dos Nambiquara (“the Nambiquara’s most valued and most spiritually charged possession”). Em sua tese de doutorado (1972:203) ele observa ainda que, durante o ritual, o cocar é transferido da cabeça de um xamã, ou de um dos homens que seguram a menina durante a dança, para a cabeça da menina. No entanto, quando é usado pelos homens o cocar é colocado invertido, com as penas curvadas para cima, diferindo, assim, do modo como as mulheres usam o cocar, com as penas curvadas para baixo.

De acordo com Costa (1993:54-60), o cocar de tucano usado pela menina é colocado em sua cabeça pelos seus “primos-irmãos”, no momento em que eles a retiram da reclusão. No entanto, segundo esta autora, o cocar deve ser feito especialmente para a menina pelo seu “tio”⁶⁷. Deste modo, trata-se de um adorno que diferencia a menina púbere dos demais participantes da festa.

Os Mamaindê dizem que a confecção do cocar de penas de tucano é uma atividade masculina. No entanto, atualmente, as mulheres também fazem esse tipo de cocar. Nos três

⁶⁷ Infelizmente Costa não especifica o que ela está chamando de “tio”. Suponho que seja o irmão do pai ou da mãe, de acordo com o nosso sistema de parentesco. Não é possível saber, assim, se se trata de um “sogro” (MB) ou de um “pai” (FB), de acordo com o sistema de parentesco dos Nambiquara.

rituais que assisti, os cocares usados pela menina foram feitos, respectivamente, pelo seu pai, pela sua mãe, e pelo irmão do seu pai, também chamado de “pai”. Algumas pessoas afirmaram que o xamã da aldeia, ou os homens mais velhos que sabem as músicas cantadas nos rituais, é que costumam fazer o cocar usado pela menina durante a festa. De fato, o xamã Mamaindê é, atualmente, um dos únicos homens da aldeia que eu pude observar fabricando o cocar de penas de tucano. Frequentemente ele saía sozinho para caçar tucanos para obter as penas usadas no cocar. Quando não dispunha de penas de tucano, ele fazia um cocar similar, usando penas de arara ou de periquito. Embora seja usado, sobretudo, pela menina púbere durante a festa que encerra o ritual de iniciação, os Mamaindê afirmam que os homens também podem usar este tipo de cocar durante a festa, de modo que ele não é um enfeite exclusivamente feminino.

Um xamã Mamaindê me explicou a origem do cocar de penas de tucano. Segundo ele, um xamã muito antigo estava na beira de um rio muito sinuoso e viu o povo da água (*nahongayandu*) usando um cocar feito de penas de tucano vermelhas e amarelas. Sempre que ele se aproximava para tentar vê-los melhor, eles desapareciam nas curvas do rio. Mesmo assim o xamã conseguiu copiar o cocar usado por eles e ensinou aos Mamaindê como fazê-lo.

Obtive também outra explicação para a origem deste enfeite. Quando perguntadas diretamente sobre o assunto, algumas pessoas me disseram que o cocar de penas de tucano era usado pelos espíritos *yamakdu*, ancestral mítico que deu origem às plantas cultivadas. O xamã Mamaindê aprendeu a fazer o cocar usado atualmente vendo o cocar usado por esse povo. Os espíritos *yamakdu*, considerados “donos da roça” e, às vezes, também “donos dos porcos”, visitam regularmente a aldeia na festa das flautas, cuja visão é interdita às mulheres.

Pude observar, certa vez, uma mulher fazer o cocar de penas de tucano que seria usado por sua filha na festa que encerra o ritual de iniciação feminina. Ela comentou que, se alguém roubasse aquele cocar, a sua filha morreria imediatamente. Alguns dias depois, uma jovem Negarotê que estava de passagem pela aldeia mamaindê me disse algo parecido. Segundo ela, o cocar de penas de tucano é um enfeite muito valioso e deve ser guardado com cuidado para que o seu dono não fique doente.

Capacete plumário:

Costa (1993:168) descreveu também um outro tipo de cocar usado exclusivamente pelo xamã. Segundo ela, este cocar é “formado de aro duplo circular, um sobreposto ao outro, de palha, com trançado embricado idêntico ao empregado no ritual de puberdade feminina. O aro é revestido de penas tanto na orla interna como na externa. A orla circular externa possui feiras de tucano-de-bico-preto, alaranjadas, encastoadas em cordel-base de fio de algodão atada entre os aros. Na orla circular interna, em posição ereta, há penas de arara azul. Em número de 12 penas retrizes, sem cortes, as duas centrais são longas e as demais, médias, são decrescentes. A amarração de penas é feita com nó simples. Aos adultos do sexo masculino está designada a confecção, sendo geralmente o próprio pajé quem o fabrica. Seu porte, além de adornar, diferencia socialmente o usuário, refletindo sua posição dentro do grupo. Atualmente o pajé não possui tal ornamento”.

Logo que iniciei meu trabalho de campo, pude observar, durante uma sessão de cura, o xamã Mamaindê usar um cocar muito parecido com o que foi descrito por Costa. Explicaram-me que este tipo de cocar usado pelo xamã é como um foguete: produz faíscas e o faz voar, levando-o até o céu para que ele possa falar com o espírito dono do gavião real (*kokadadu*). Contudo, nas outras sessões de cura em que estive presente o xamã usou

apenas a faixa de algodão tecido ou uma linha de algodão vermelha ao redor da cabeça. Como veremos no capítulo 3, a mulher do xamã costuma atuar como sua auxiliar nas sessões de cura e, durante algum tempo, eu a vi usar um colar de miçangas azuis ao redor da cabeça que, segundo os Mamaindê, assim como o cocar e as faixas de algodão, também era considerado parte dos enfeites do xamã.

2.1.5 Os brincos de madrepérola (*nãindu*)

As conchas usadas para a confecção dos brincos são produzidas por um tipo de molusco encontrado em algumas lagoas que ficam no noroeste do território tradicionalmente ocupado pelos grupos Nambiquara, especialmente na região habitada pelos Negarotê, próxima ao rio Piolho, e pelos Mamaindê, entre os rios Pardo e Cabixi. Os grupos do cerrado adquiriam esses brincos por meio de trocas, pois não dispunham em seu território da matéria-prima necessária para a sua confecção. De acordo com Costa (1993:86), os Kithaulu mantinham relações amistosas com os grupos Nambiquara do norte e, deste modo, adquiriam os brincos de madrepérola⁶⁸.

A área de lagoas, nas quais são encontrados os moluscos que produzem as conchas usadas na confecção dos brincos, ficou fora da Área Indígena Vale do Guaporé. Como vimos no capítulo anterior, entre os anos de 1980 e 1990 várias pequenas áreas de valor significativo para os Nambiquara foram demarcadas, entre elas a Terra Indígena Lagoa dos Brincos, próxima à região ocupada pelos Mamaindê e Negarotê. Esta área foi considerada “sagrada” para esses grupos, embora não exista nenhuma aldeia neste local. Costa (1993:86) observou que, atualmente, os pelecípodes encontrados nessas lagoas estão em

⁶⁸ Price (1972) afirma que os Kithaulu (grupo do cerrado) eram inimigos tradicionais dos Mamaindê e aliados dos Negarotê, com quem mantinham relações de trocas comerciais. Os Mamaindê, por sua vez, eram inimigos dos Negarotê.

vias de extinção, em consequência da extração de grandes quantidades de conchas para a confecção dos brincos destinados à comercialização com os brancos.

Os brincos de madrepérola têm um formato triangular com as bordas arredondadas. Geralmente são feitos pelas mulheres, mas os homens também podem realizar esta atividade. A concha é lixada sobre uma pedra com a superfície plana até a retirada da sua camada externa que tem uma coloração marrom escuro. Este é um trabalho que exige cuidado para que a concha não se quebre ao ser friccionada sobre a pedra. Depois de lixada, a concha adquire a cor de uma pérola e um formato triangular. As conchas que passaram por esse processo são, então, guardadas em latinhas ou em cabaças para serem perfuradas em um dos seus vértices com o mesmo instrumento de arame usado para perfurar as contas de tucum. Nesse orifício é introduzida uma linha de tucum ou de algodão que servirá para prender o brinco no lóbulo da orelha.

Os Mamaindê chamam as conchas de madrepérola usadas para fazer os brincos, assim como os próprios brincos, de *nãindu*. A coleta das conchas geralmente é feita por famílias separadas que saem em expedições até as lagoas, *sako'gayadu*, localizadas próximas ao rio Pardo. A caminhada leva um dia inteiro e, por isso, muitas vezes, as famílias dormem no local e só retornam à aldeia no dia seguinte.

Os Mamaindê dizem que as conchas encontradas na lagoa têm dono (*wagindu*). Trata-se de um espírito que é descrito como um jacaré muito grande (*kayadadu*) que vive na lagoa onde são encontradas as conchas. Ele também pode ser chamado de *nãindu wagindu* (dono dos brincos). A lagoa é a sua casa, os jacarés, os peixes e um tipo de pássaro amarelo que vive perto desta lagoa são a sua criação (*na mãindu*). Um jovem Mamaindê me disse que os animais que vivem na lagoa são as galinhas do dono dos brincos. Ele acrescentou, ainda, que as conchas são as “coisas/enfeites” (*wasain'du*) desse

espírito, que as guarda consigo assim como nós guardamos as nossas coisas (*nusa wasain'du*) dentro de casa. Portanto, para o jacaré dono dos brincos (*kayadadu*), as conchas, os jacarés, os peixes e os pássaros que vivem na lagoa podem ser ditos a “sua criação” (*na mãindu*), ou “suas coisas” (*na wasain'du*). Neste sentido, a coleta das conchas na lagoa é uma atividade que supõe o estabelecimento de uma relação social: os Mamaindê dizem que o dono dos brincos esconde as conchas no fundo da lagoa quando não é devidamente retribuído. Deste modo, antes de entrarem na lagoa para pegar as conchas, é preciso oferecer presentes (*wasain'du*) ao “dono” dos brincos: colares, miçangas, cocos de tucum, penas de tucano e comidas. Em troca, ele oferece muitas conchas para os Mamaindê levarem.

Pude acompanhar um grupo de irmãs em uma dessas expedições para apanhar conchas na lagoa. Ao chegarem no local, elas colocaram sobre um pano os seus colares, os vestidos que estavam usando, dois facões, uma panelinha com chicha de caju do campo, que fizeram naquele momento, uma cabaça com penas de tucano e um saco de açúcar que levaram para a caminhada. Explicaram ao dono dos brincos para o que servia cada um daqueles objetos e pediram para que ele afastasse os jacarés daquele local. Em seguida, entraram na lagoa para recolher as conchas. Revolvendo o fundo lodoso da lagoa, elas retiraram as conchas, abriam-nas e jogaram fora o molusco que fica dentro delas para que novas conchas pudessem se formar. Após recolherem muitas conchas, elas se vestiram e colocaram novamente os seus colares.

Embora qualquer pessoa possa fazer oferendas ao dono dos brincos, apenas o xamã é capaz de enxergá-lo. Assim, o grande jacaré dono dos brincos se revela, aos olhos do xamã, como uma pessoa que tem o corpo todo enfeitado com conchas. No entanto, o xamã esclarece que os enfeites do dono dos brincos são feitos com as conchas inteiras, diferindo

daqueles usados pelos Mamaindê, nos quais as conchas são lixadas e adquirem um formato triangular.

Um jovem Mamaindê me contou que, quando era pequeno, acompanhou um grupo de pessoas até a lagoa para pegar conchas. Feliciano, um xamã já falecido, foi junto. Chegando lá, ele viu o xamã chamar o dono dos brincos e deixar muitas coisas (*wasq̄in'du*) para ele. Algum tempo depois, apareceu um jacaré muito grande e o xamã ficou conversando com ele enquanto os outros ficaram olhando em silêncio. Só o xamã entendia o que o jacaré falava. Quando o jacaré foi embora, o xamã avisou a todos que eles poderiam entrar na lagoa para pegar as conchas sem correr perigo. Nesse dia, eles pegaram tantas conchas que deu para encher vários balaios.

Lima (*apud* Figueroa, 1989:81) também descreveu a coleta de conchas de madrepérola pelos Mamaindê realizada em 1981. Segundo ela, “a coleta se faz por parte de uma família de cada vez. A excursão à lagoa leva 5 dias e são levados vários presentes: colares, penas de tucano, braçadeiras de algodão, chicha de mel, carne de alguma ave caçada no caminho. As mães sopram e banham as crianças para que durmam tranqüilas e não chorem ou façam barulho. Deixam os pertences numa pedra para o espírito da concha e da lagoa. Nus, entram na água, abrem e devolvem o molusco ao seu nicho (assim criará nova concha). É importante que o ritual se desenvolva em completo silêncio”.

Figueroa (1989:239) também descreveu a coleta de conchas, tal como ela era feita pelos Negarotê. De acordo com seu informante, os Negarotê chamam o espírito considerado “dono” da lagoa, dos jacarés e das conchas de “*Saguku'agndu*”⁶⁹. Antes de pegar as conchas, eles devem levar presentes para esse espírito e falar: “*saguku'agndu*

⁶⁹ Noto que o termo *sako'gaydu* é usado pelos Mamaindê para se referir à lagoa onde são encontradas as conchas usadas para fazer os brincos.

aiqetu'kugndu 'danur enui 'yaikndu, ai'kaetu, waxdusu, yinãnxweitu 'danurenui' (“*Sagukaugndu*, eu tenho presente para você: pena de mutum, algodão, cera, urucu e pena de tucano”) ⁷⁰. Então, ele leva os jacarés embora para os Negarotê poderem tirar as conchas, sem matar os moluscos, que são devolvidos à água, dando origem a novas conchas.

Em 2004, as mulheres Mamaindê estavam fazendo um novo tipo de colar com pendentes de conchas inteiras fixados nas contas de tucum, imitando os colares que, segundo me disseram, haviam visto os Xavante usarem durante os Jogos Olímpicos Indígenas realizado em Bertioga (SP) naquele mesmo ano. Elas pretendiam vender os novos colares no Rio de Janeiro, durante um evento comemorativo do dia do Índio que seria organizado pela Funai no ano seguinte. Como os colares que haviam levado para Bertioga foram vendidos por um preço muito superior ao que conseguiam adquirir vendendo artesanato para a loja da Funai em Vilhena (RO), as mulheres se apressaram para fazer o maior número possível de colares antes da data provável da suposta viagem. Isso provocou um aumento considerável no número de expedições à lagoa dos brincos para a coleta das conchas usadas na confecção do novo tipo de colar. Foi nessa ocasião que eu presenciei um acontecimento bastante ilustrativo da relação que os Mamaindê estabelecem com o dono dos brincos.

À noite, algumas pessoas se reuniram na casa do xamã para cantar. A sua mulher havia preparado bastante chicha, beiju e bolinhos de carne de cateto assada socada com farinha. Não havia ninguém doente, estavam todos cantando apenas para chamar os espíritos dos mortos para virem comer junto com eles. Na casa ao lado, aqueles que não

⁷⁰ Esta é uma tradução livre feita pelo informante da autora. É possível fazer uma tradução mais literal da frase que ficaria assim: “*Sagunkuagndu*, eu vou te dar mutum (*ai'kidu*), algodão (*kundu*), eu vou te dar urucum (*wa'duhtu*), cera de abelha (*yain'du*), mutum (*ai'kidu*) pena de tucano (*yalãweitu*)” (*Sagunkuagndu ai'kidu, kundu dãnu'nadena'wi. wa'duhtu, yain'du, ai'kidu, yalãweitu dãnu'nadena'wi*).

quiseram cantar com o xamã se reuniram para escutar forró e beber cachaça. Já era de madrugada quando um jovem muito bêbado entrou na casa do xamã, onde estavam os seus pais, e começou a cantar sozinho uma música desconhecida que consistia em repetir várias vezes a palavra *nãindu* (brinco). Todos pararam de cantar e ficaram escutando a nova música. Algumas mulheres chegaram a acompanhar o jovem cantando junto com ele. Depois de cantar, ele contou a todos que havia aprendido aquela música com o dono dos brincos. Ele o encontrou perto da lagoa onde havia ido pescar no dia anterior. O dono dos brincos lhe disse que estava com raiva dos Mamaindê porque eles estavam pegando muitas conchas e, ao invés de usá-las, faziam apenas enfeites para vender. Por isso, além de esconder as conchas, o dono dos brincos estava pensando em roubar uma criança dos Mamaindê como pagamento (*na yohdu*) pelas conchas que já haviam sido retiradas da lagoa. Para que isso não acontecesse, as mulheres deveriam levar presentes para ele antes de pegar novas conchas. Na manhã seguinte, observei uma mulher, acompanhada pelo seu marido e suas duas filhas mais velhas, sair da aldeia carregando um balaio com coquinhos de tucum usados para fazer colar, comida e muitos colares já prontos. Ela estava indo à lagoa oferecer os presentes ao dono dos brincos.

Como já mencionei, o dono dos brincos é descrito pelos Mamaindê, e também pelos Negarotê, como um jacaré muito grande. Neste sentido, devo reproduzir aqui um mito mamaindê que conta a origem humana do jacaré. Figueroa (1989:237) registrou uma versão desse mito entre os Negarotê. De acordo com o mito contado pelos Mamaindê, antigamente não havia muitos bichos no mato. Um homem saía todo dia para caçar para o seu sogro, mas, como não encontrava nada, parava perto de um córrego e cortava pedaços do seu próprio corpo. Ele assoprava a fumaça do seu cigarro nas feridas e ficava curado. Depois, ele embrulhava os pedaços de sua carne em folhas de pacova e os levava para o sogro. Um

dia, sua sogra observou que a carne que ele trazia não tinha osso. O sogro, desconfiado, resolveu segui-lo no mato e o viu cortando pedaços da sua própria carne. Ficou com muita raiva e xingou o genro que, surpreendido, jogou no rio os pedaços da sua carne que se transformaram em peixes. Os pedaços maiores viraram peixes grandes e os menores peixes pequenos. Em seguida, ele se jogou no rio e virou um jacaré. É por isso que, ainda hoje, o jacaré não tem língua e tem as pernas e os braços finos.

Os Mamaindê dizem que não comem a carne do jacaré porque ele tem “dono”. Para consumir a carne ou os ovos do jacaré é preciso escondê-los por uns 3 dias para despistar o dono do jacaré (*kayandadu*). Explicaram-me que esse espírito irá até a aldeia para procurar os seus “filhos” (*na weikdu*). Se ele encontrar carne ou ovo de jacaré na aldeia, ele irá castigar os Mamaindê levando os filhos deles como pagamento. Apenas o xamã é capaz de enxergar o dono do jacaré. Disseram-me que, quando o xamã avista este espírito na aldeia, ele tenta convencê-lo a ir embora, alegando que os Mamaindê não pegaram seus filhos e sugerindo que a onça deve tê-los comido.

Segundo Lima (*apud* Figueroa, 1989:68), “para os Mamaindê, o uso dos brincos de concha fornecidos pelo ‘dono da lagoa’, traz alegria, saúde e beleza. As crianças usam brincos para crescerem fortes; as meninas para rapidamente se transformarem em moças e mães; os meninos para serem bons caçadores, coletores, pescadores e cultivadores; os adultos, homens e mulheres, para conservarem e aprimorarem as suas qualidades; os velhos para não adoecerem e serem sábios”. Se, como vimos, a confecção dos brincos de madrepérola implica o estabelecimento de relações de troca com o espírito considerado “dono” dos brincos, é interessante notar que o uso dos brincos pelos Mamaindê também está relacionado a certas capacidades que podem ser, neste sentido, concebidas como atributos corporais.

2.1.6 Artesanato

No final da década de 1960 e início da década de 1970, os Mamaindê começaram a produzir determinados artefatos exclusivamente para a venda. Assim, passaram a fazer, em maiores quantidades, principalmente colares, arcos e flechas, que não eram mais destinados apenas ao uso pessoal.

Aspelin (1975) estudou detalhadamente a produção de artefatos para a venda entre os Mamaindê, durante os anos de 1968 a 1971. Segundo ele, até esta data os Mamaindê adquiriam os produtos industrializados de que necessitavam (ferramentas de metal, pano, sal e açúcar etc) das seguintes formas: trabalhando na extração do látex nos seringais da região; trabalhando nas fazendas vizinhas; através de instituições governamentais, como a base do exército em Vilhena (RO), ou, posteriormente, os postos do SPI/Funai e através dos missionários do SIL (Summer Institute of Linguistics) que viviam em suas aldeias.

Na década de 1930, antes da abertura da rodovia federal (BR 364) que liga Cuiabá (MT) a Porto Velho (RO), os Mamaindê adquiriam os produtos industrializados através de trocas com os outros grupos Nambiquara que estavam em contato permanente com os seringueiros que extraíam látex nas bacias dos rios Pardo e Cabixi. Com a intensificação desta atividade, motivada pela valorização da borracha no mercado externo, os seringueiros chegaram à área ocupada pelos Mamaindê nas cabeceiras desses rios. Os Mamaindê passaram, então, a adquirir ferramentas e outros produtos diretamente dos seringueiros em troca do trabalho nos seringais.

Na década de 1960, os missionários do SIL que atuavam nas aldeias da região (não apenas com os Nambiquara, mas também com outros grupos indígenas do Mato Grosso) começaram a levar colares, arcos e flechas para serem vendidos a turistas em Cuiabá. Com o dinheiro da venda desses artefatos, eles compravam os produtos industrializados

solicitados pelos índios e os levavam para as aldeias. Atuavam, assim, como intermediários na venda do artesanato e na aquisição dos produtos industrializados, criando um mercado para a venda de artesanato indígena na cidade de Cuiabá e também na Chapada dos Guimarães (principal ponto turístico da região). Pouco tempo depois, a venda de artesanato indígena passou a ser controlada pela Funai, que abriu, em 1968, uma loja em Cuiabá. Em 1972, a Funai institucionalizou o comércio de artesanato indígena com a criação da “Artíndia”, uma divisão do Departamento Geral do Patrimônio Indígena da Funai, que comercializa artesanato indígena em lojas distribuídas em algumas cidades do país⁷¹.

No caso dos Mamaindê, o missionário Peter Kingston, juntamente com o antropólogo Cecil Cook Jr., da Universidade de Harvard, e o administrador regional de Funai em Vilhena Helio Buker, iniciaram, em 1969, um projeto de venda de artesanato para turistas em Cuiabá. O antropólogo Paul Aspelin, que iniciara seu trabalho de campo com os Mamaindê na mesma época, também atuou como intermediário na venda de artesanato, transportando os artefatos produzidos pelos Mamaindê para Cuiabá e trazendo de lá os produtos que eles solicitavam. Além disso, cabia aos intermediários estabelecer o preço de venda do artesanato indígena, já que os próprios índios não sabiam avaliar em termos monetários o valor daquilo que produziam. No fim do ano de 1970, estabeleceu-se uma parceria com a sede da Funai no Rio de Janeiro para vender artesanato para os turistas internacionais que visitavam esta cidade.

Durante este período, a venda de artesanato tornou-se o principal meio de aquisição dos bens industrializados e os Mamaindê passaram a dedicar-se intensamente a essa atividade, abandonando quase que completamente o trabalho que faziam nas fazendas da

⁷¹ Para maiores informações sobre a Artíndia, incluindo as vantagens e desvantagens desse tipo de comércio para os Nambiquara ver o artigo de Price (1977) intitulado “Comércio y aculturación entre los Nambiquara” e, ainda, Aspelin (1977).

Gleba Padronal⁷². De acordo com os dados de Aspelin (1975:203-204), entre 1969 e 1971, a produção de colares, flechas e arcos tomava 88% do total do tempo de trabalho gasto na produção de artefatos. O tempo gasto por ano para a produção de colares para a venda era de 4.326 horas, o que significava 10,9 vezes mais tempo do que o tempo gasto por ano com a produção de colares para uso doméstico. No caso da produção de arco e flecha gastava-se por ano 1.658,3 horas, ou 9,3 vezes mais do que o tempo gasto anualmente com a produção de arco e flecha para uso doméstico. Em geral, o comércio de artefatos gerou um aumento de aproximadamente 10 vezes na produção desses dois itens tradicionais mais importantes para a venda. Segundo Aspelin, os colares, arcos e flechas foram os produtos mais fabricados para o comércio porque os Mamaindê podiam expandir a sua produção mais facilmente. Além disso, eles eram também os objetos mais pedidos pelas lojas da Funai, por serem os mais solicitados pelos turistas.

Aspelin (1975:191) apresenta, ainda, uma tabela com todos os itens que os Mamaindê produziram para a venda nas lojas da Funai no ano de 1971, entre os meses de julho e agosto (estação seca) e os meses de setembro a outubro e de março a maio (estação chuvosa). Os produtos mencionados são: arco, flecha, colares (de contas pretas e de sementes), faixas para a cabeça, anéis de coco de tucum, pulseiras de casco de tatu, brincos, narigueiras, pendente de dente de onça, enfeites de fibra de buriti, potes de cerâmica, flautas, cestos para a pesca e cestos cargueiros. Observa-se, de acordo com essa tabela, que durante a estação seca havia um ligeiro aumento na produção de artefatos de um modo geral e, especificamente, na produção de colares e de arcos e flechas.

⁷² Vimos no capítulo anterior que os Mamaindê trabalharam nas fazendas da Gleba Padronal, uma “companhia colonizadora” que se estabeleceu na região e loteou parte do território tradicionalmente ocupado por eles, vendendo suas terras a colonos vindos de diversas regiões do país.

Os artefatos produzidos para a venda eram armazenados durante o período que o missionário ou o antropólogo estavam ausentes. Deste modo, Aspelin relata que os Mamaindê costumavam perguntar a ele quanto tempo ele ficaria na aldeia e quanto tempo demoraria a retornar. Assim poderiam calcular a quantidade de artesanato que iriam armazenar até a próxima venda. Essa foi também uma das primeiras perguntas que os Mamaindê me fizeram logo que iniciei meu trabalho de campo. Deste modo, eles sugeriam que eu ocupasse o lugar de intermediária na venda de artesanato que estava vago devido à ausência do missionário do SIL que vivia na aldeia. Na verdade, o interesse dos Mamaindê não era em substituir o missionário por mim na atividade de venda do artesanato, mas, ao contrário, aumentar a rede de intermediários. Assim, eles ficariam menos tempo sem ter alguém que levasse para a cidade os colares feitos por eles e trouxesse para a aldeia os produtos que eles desejavam.

Embora, atualmente, os Mamaindê deixem a aldeia quase que diariamente para ir às cidades de Vilhena (RO) ou de Comodoro (MT), levando sempre que possível algumas voltas de colares para vender, é interessante notar que os brancos que estão presentes na aldeia (missionários, antropólogos, chefe de posto da Funai, agentes de saúde, professores) são imediatamente colocados na posição de intermediários na venda de artesanato ou de potenciais compradores. Além disso, os mais velhos continuam calculando o preço das mercadorias adquiridas na cidade em voltas de colar: um fardo de açúcar são 6 voltas de colar de contas pretas, um facão são 10 voltas, dois metros de tecido são 6 voltas etc. Os mais jovens, acostumados a ir para a cidade, calculam o valor das mercadorias em dinheiro. As mulheres, no entanto, mesmo sabendo calcular em Reais o valor dos produtos comprados na cidade, freqüentemente comentam o número de voltas de colar que precisariam fazer para pagar determinado produto.

De acordo com Aspelin, a produção de artefato para venda segue o padrão de produção tradicional dos Mamaindê, podendo ser considerada, assim, uma extensão do processo produtivo tradicional e não uma alteração neste processo. Este autor define o padrão tradicional de produção dos Mamaindê como sendo baseado na vontade individual, mais do que na divisão coletiva de tarefas ou na sujeição a um líder. Deste modo, a motivação para a produção se dá no âmbito da família nuclear ou da unidade residencial (que geralmente corresponde à família nuclear, mas pode, em alguns casos, corresponder a uma família extensa, com sogros e genros agregados) a que se destina a produção de um indivíduo. Não há, assim, especialização de trabalho (exceto o xamanismo), posse privada de matérias-primas ou de conhecimento entre os Mamaindê.

De acordo com os dados de Aspelin, o processo de produção de artefatos para uso pessoal, de um modo geral, apresenta as seguintes características que foram mantidas no processo de produção de artesanato para a venda:

- 1- A decisão de produzir é individual.
- 2- O material necessário para a confecção do objeto é coletado individualmente.
- 3- O trabalho de produção é individual, i.e, não há uma divisão do trabalho envolvendo diferentes pessoas responsáveis por diferentes tarefas. Quando a tarefa requer um trabalho adicional, este trabalho, geralmente, é requerido a um co-residente (membro da família nuclear) ou a outros parentes, preferencialmente primos cruzados da mesma geração (i.e, cunhados).
- 4- Os trabalhos coletivos são, na maioria das vezes, temporários.
- 5- A produção da maior parte dos itens utilizados pelos Mamaindê ocorre dentro dos limites da aldeia, onde o produtor está próximo das suas ferramentas de trabalho e pode solicitar ajuda a um parente quando necessário.

Aspelin argumenta, assim, que os Mamaindê escolheram a produção de artefatos para a venda como a principal via para adquirir os produtos industrializados de que necessitam atualmente porque esta atividade não altera o padrão de produção tradicional do grupo. O mesmo não ocorre com o trabalho nas fazendas da região que exige que os homens deixem a aldeia por períodos prolongados e se sujeitem à autoridade de um patrão. Este autor mostra, ainda, que a venda de artesanato gerava uma renda maior para cada família do que o trabalho nas fazendas da região. Ele calculou o valor ganho por pessoa, por hora de trabalho, fazendo artesanato (Cr\$ 1,32) e comparou com o valor ganho, por hora de trabalho, por um trabalhador que recebe um salário mínimo (Cr\$ 1,07) e concluiu que, em relação ao tempo gasto com o trabalho, os Mamaindê ganhavam mais com a venda de artesanato do que os trabalhadores da região que ganhavam um salário mínimo.

Durante o tempo em que atuou como intermediário na venda de artesanato, Aspelin registrou também o valor adquirido com a venda dos artefatos fabricados pelos Mamaindê. Entre os meses de março e maio de 1971, ele movimentou um total de Cr\$ 2.218,50, o que, de acordo com seus cálculos, daria cerca de US\$ 443,70. No período entre julho e agosto do mesmo ano, ele movimentou Cr\$ 1.995,55 (US\$ 388,24) e entre setembro e outubro, arrecadou Cr\$ 1.482,01 (US\$ 278,57) ⁷³.

Price (1977) também escreveu sobre o comércio de artesanato entre os grupos Nambiquara. No entanto, ao invés de focalizar o processo produtivo, como fez Aspelin, este autor focalizou o processo de circulação dos artefatos. Deste modo, Price qualificou a atividade de venda de artesanato como um novo sistema de trocas que, segundo ele, passou a coexistir com o sistema de trocas tradicional desses grupos. Mas, enquanto este último regia as relações inter-grupais baseado no princípio da reciprocidade demorada, o novo

⁷³ O autor fez a conversão de cruzeiros (moeda corrente no Brasil em 1968) para dólares americanos.

sistema de trocas, introduzido por missionários e antropólogos, passou a reger as relações com os brancos baseado na noção de reciprocidade imediata.

No sistema de trocas tradicional, de acordo com a descrição de Price, os bens moviam-se em uma direção num período e na direção oposta algum tempo depois. Não havia nenhum acordo prévio sobre a natureza do produto que seria considerado de igual valor para a retribuição. Assim, quando um visitante chegava em uma aldeia, ele podia solicitar aquilo que desejava e o seu pedido não poderia ser negado, pois, conforme observou Lévi-Strauss (1948), um dos valores centrais da moralidade Nambiquara é ser generoso. Em outra ocasião, durante uma visita recíproca, aquele que deu os seus bens poderia pedir outra coisa em troca. Segundo Price, este tipo de troca inter-grupal, além de permitir o acesso a bens escassos em determinadas regiões - como no caso dos brincos de madrepérola, por exemplo, que só são encontrados no norte do território nambiquara - visava, sobretudo, manter os laços sociais entre os diferentes subgrupos, mesmo que as relações entre eles fossem, na maior parte das vezes, marcadas pela tensão e pela inimizade latentes. Lévi-Strauss presenciou o encontro de dois bandos Nambiquara que, segundo ele, foi inicialmente marcado por um clima de extrema tensão e hostilidade, mas terminou em uma grande troca de mercadorias. A partir da descrição desse encontro, ele desenvolveu o argumento de “Guerra e Comércio entre os Índios da América do Sul”⁷⁴, no qual sugere que a guerra pode ser vista como uma modalidade da troca. Por ora, vejamos como Price descreveu o sistema de trocas tradicional dos Nambiquara e as mudanças impostas pelo novo sistema de trocas que se estabeleceu com a venda de artesanato.

Price (1977) distinguiu 7 categorias de propriedade no sistema econômico tradicional dos Nambiquara que podem ser definidas pelo uso do morfema “*wak’ensu*” (o

⁷⁴ Lévi-Strauss (1976 [1942]).

dono de)⁷⁵. Essas categorias são: a caça, a terra, a roça, a casa, o artesanato, as mulheres púberes e os animais domésticos. O “dono” da caça é um personagem mítico que possuía todos os animais guardados em uma caverna. O líder da aldeia pode ser caracterizado como o “dono” da terra, embora a terra seja considerada um bem coletivo. O chefe de uma família extensa pode ser caracterizado como o “dono” da roça ou como o “dono” da casa, na qual vive junto com a família extensa. A categoria “artesanato” (*yenkisú*) inclui, segundo Price, “todos os bens móveis feitos pela ação humana”. Tais coisas são possuídas individualmente e quem as possui é dito o seu “dono”. Ele acrescenta, ainda, que, uma vez que as mulheres púberes são feitas pela ação humana, elas também podem ser consideradas “artesanato” (*yenkisú*). O pai da menina é, portanto, considerado o seu “dono”. Em um dos cantos rituais, cantados durante a festa que marca o fim da reclusão, o pai da menina pode se referir a ela como “meu artesanato”, comparando-a aos colares que ela usa. Assim diz a música traduzida por Price: “minha menina, artesanato; contas pretas, artesanato; sou dono de contas pretas; tenho artesanato” (1977:125, tradução minha). Os animais domésticos, assim como a menina púbere e o artesanato, também são, de acordo com Price, considerados propriedade individual do seu “dono”.

Após definir o que ele chama de “categorias de propriedade”, Price afirma que as regras de distribuição de tais itens difere nas trocas realizadas entre indivíduos que vivem na mesma aldeia e entre indivíduos de grupos distintos. Dentro da aldeia, os objetos, as mulheres e os animais de estimação podem ser trocados sem que haja a necessidade de reciprocidade: a caça deve ser compartilhada com todos; os produtos da roça, embora pertençam a uma família, depois de processados (i.e, transformados em chicha ou beiju) não podem ser negados a quem os pedir e são dados sem exigir recompensa; os bens

⁷⁵Os termos citados por Price correspondem à língua Nambiquara do sul.

utilitários também podem ser emprestados entre os membros da mesma aldeia, exceto adornos e animais domésticos aos quais, segundo Price, se atribui um “valor sentimental”. No caso das mulheres, os casamentos realizados entre pessoas da mesma aldeia não exigem reciprocidade imediata, já que a mulher não deixa a aldeia de origem. Nos casamentos inter-grupais, ao contrário, há a necessidade de reciprocidade imediata e o casamento não se realiza antes que um outro casamento seja arranjado para substituir a pessoa que deixou a aldeia para morar com o cônjuge.

De acordo com Price, os Nambiquara estabelecem uma diferença entre a troca de bens e a troca de mulheres. No primeiro caso, a troca não permite negociação, tudo o que é solicitado deve ser dado e, no contexto das trocas inter-grupais, espera-se a retribuição num futuro próximo. No segundo caso, a negociação é inevitável quando se trata de casamentos inter-grupais. Gostaria de chamar a atenção para o fato de que, de acordo com a descrição de Price, objetos não podem substituir pessoas. No entanto, ele argumenta que, no contexto do casamento, concebido aqui como troca de mulheres, as mulheres são trocadas como se fossem objetos e chamadas de “artesanato”, pois são fabricadas pelos seus pais que, na condição de seus “donos”, negociam o casamento.

Price argumenta então que, com o novo sistema de trocas instaurado com a venda de artesanato, os objetos passaram a ter que ser trocados como se troca pessoas. Esse é, segundo ele, o ponto de tensão entre os dois sistemas. Tendo em vista o sistema de trocas tradicional, os Nambiquara negociavam com os brancos sem estabelecer acordos prévios ou equivalência de valores entre os produtos trocados, aceitando, assim, o valor que lhes era oferecido sem regatear. Agiam, portanto, do mesmo modo que agiam nas trocas inter-grupais, com base na reciprocidade demorada. Para eles, só era possível regatear ou manipular o sistema de trocas a seu favor quando se tratava da troca de mulheres que, como

vimos, neste contexto específico, eram tratadas como se fossem objetos/artesanato. Para negociar a venda de artesanato com os brancos no novo contexto de trocas, era preciso aprender a trocar os artefatos como se fossem mulheres, i.e, negociando e manipulando a troca de acordo com o princípio da reciprocidade imediata. De acordo com o argumento de Price, a dificuldade que os Nambiquara tinham em agir desta forma no novo sistema de trocas devia-se ao fato de que, para eles, somente as pessoas podiam ser negociadas como objetos, mas não o contrário.

A meu ver, há uma série de mal entendidos nessas formulações que tentarei esclarecer ao longo deste capítulo. Pretendo argumentar que, neste contexto etnográfico, as pessoas não são tomadas como objetos, como parece sugerir Price, mas, ao contrário, que os objetos são concebidos como pessoas ou como componentes da pessoa. Este ponto fica mais claro quando focalizamos o modo como, para os Mamaindê, os objetos, particularmente os enfeites corporais, estão relacionados ao corpo.

2.2 Os enfeites invisíveis

Os Mamaindê dizem que, além dos enfeites visíveis, possuem também enfeites internos, que só o xamã é capaz de enxergar e de tornar visíveis durante as sessões de cura. Assim como os enfeites visíveis, eles também são chamados genericamente de *wasain'du* (coisa, material), termo que, como vimos, pode designar todos os pertences de uma pessoa.

Soube da existência de enfeites invisíveis quando vi o xamã curar uma mulher idosa que sentia fortes dores no corpo. Era noite e eu já me preparava para dormir quando duas meninas de cerca de 16 anos vieram me chamar para escutar o xamã cantar na casa da avó delas que estava doente há vários dias. Quando chegamos lá, encontramos a mulher deitada no chão. A casa estava iluminada apenas pelo fogo de uma resina que queimava próxima a

um jirau onde havia bolos de massa de mandioca secando. O xamã estava sentado, ao lado da mulher, com os joelhos dobrados e as pernas cruzadas para trás. Ele usava uma linha de algodão vermelha ao redor da cabeça, faixas de algodão tecido nos braços e nas pernas e muitos colares de contas pretas. Em volta da mulher estavam o seu marido com seus filhos e netos que moravam na mesma casa que ela. Aos poucos foram chegando outras pessoas que moravam por perto, trazendo consigo seus cobertores que foram usados para forrar o chão para que as crianças pequenas pudessem se deitar e dormir. A mulher do xamã chegou e sentou-se ao seu lado. A filha mais velha da mulher adoentada trouxe uma panela com chicha de mandioca e uma garrafa térmica com café e colocou ao lado do xamã.

O xamã começou a cantar, acompanhado pela sua esposa que cantava em um tom bem mais agudo. Em seguida, todos começaram a cantar junto com o xamã. Passado algum tempo, uma das filhas da mulher que estava doente ofereceu café a todos os presentes. A essa altura, algumas pessoas já haviam adormecido junto com as crianças pequenas, deitadas sobre os cobertores no chão; outras conversavam animadamente, aparentemente alheias ao que estava acontecendo.

O xamã começou, então, a sugar a barriga da mulher que continuava deitada no chão. Em seguida cuspiu algumas miçangas de vidro coloridas, entregando-as à sua esposa que tratou de mostrar as miçangas às outras mulheres. As miçangas foram colocadas em um prato ao lado da mulher adoentada. O xamã repetiu o mesmo gesto por várias vezes. Além da barriga, também sugou e retirou miçangas coloridas dos joelhos e das pernas da mulher que permaneceu o tempo todo em silêncio, de olhos fechados. Em seguida, bebeu a chicha de mandioca que estava em uma panela ao seu lado. Algumas pessoas se levantaram e beberam também. Todos continuaram cantando durante a noite, com algumas interrupções para beber chicha.

Aos poucos, algumas pessoas que estavam presentes começaram a ir embora; outras dormiram ali mesmo no chão. Apenas os mais velhos continuaram cantando durante a noite inteira. Quando um deles ficava cansado, deitava-se, ou parava de cantar, e outro assumia o seu lugar, acompanhando o xamã. O xamã e a sua mulher, no entanto, permaneceram cantando durante todo o tempo, interrompendo o canto apenas para tomar mais chicha. Já estava quase amanhecendo quando todos pararam de cantar e, só então, eu fui saber o que havia acontecido. Explicaram-me que a mulher estava doente porque os colares que ela tinha dentro do seu corpo haviam se rompido. Segundo o xamã, isso aconteceu porque ela havia guardado os seus colares em casa da maneira errada. Ele acrescentou, ainda, que ela deveria passar a guardá-los esticados e não dobrados. Observei que o xamã se referia aos enfeites dela como *wa wasain'du* (as suas coisas) e também como *wa yalikdu* (os seus colares/miçangas).

Pude perceber, assim, que os enfeites corporais usados pelos Mamaindê também podem estar dentro de seus corpos, tornando-se visíveis durante as sessões de cura. Além disso, o que acontece com os enfeites corporais de uma pessoa, sejam eles internos ou externos, a atinge da mesma forma, provocando doenças que podem levá-la à morte. Neste sentido, os enfeites internos não são concebidos como fundamentalmente distintos dos enfeites visíveis; o que os torna visíveis ou invisíveis não é uma característica intrínseca a eles, mas a capacidade visual do observador. Segundo os Mamaindê, aos olhos do xamã, um ser que, como veremos, é capaz de adotar múltiplos pontos de vista, o corpo se revela sempre como um corpo enfeitado⁷⁶. Nesse sentido, tudo se passa como se os enfeites não

⁷⁶ De acordo com Fiorini (1997:28), entre os Wanairisu, o xamã pode ser chamado de *yewitesu* (“aquele que vê depois da pessoa”), que é o nome de um ancestral mítico. Este termo também pode, segundo ele, ser usado no sentido de “sábio”. Em nota, o autor afirma, ainda, que uma tradução literal do termo seria: “aquele que vê bem” (*ye-wi-te-su*, ver-bem-aquele).

apenas encobrissem o corpo, mas como se o corpo também pudesse encobrir os enfeites. Vejamos, então, como os Mamaindê concebem o corpo e de que modo os enfeites estão relacionados a ele.

Na língua Mamaindê o termo usado para designar o corpo (*nagayandu*) é o mesmo usado para designar gente, ser humano. No primeiro caso, o termo é sempre precedido por um pronome possessivo e sucedido por um sufixo nominalizador (*da nagayantadu*, meu corpo). Neste sentido, não é possível falar de um corpo genérico, um corpo é sempre o corpo de alguém. Quando usado para designar gente/ ser humano, há um deslizamento no uso deste termo. Ora ele pode designar apenas aqueles que vivem juntos no mesmo grupo local em oposição aos outros grupos Nambiquara, ora pode incluir todos os Nambiquara em oposição aos outros povos indígenas da região e aos Brancos (*kayaugidu*)⁷⁷. Em determinados contextos, certos animais, plantas, e objetos também podem ser ditos *nagayandu*, gente. Geralmente, afirmações desse tipo referem-se ao passado mítico, quando os animais e os objetos fabricados pelas pessoas eram gente, ou ao fato de o espírito dos mortos poder se transformar em animais. Voltarei a este ponto.

Os Mamaindê não têm um discurso muito elaborado sobre o tema da concepção, da formação do corpo e das substâncias corporais (sangue/sêmen). Quando perguntados sobre o assunto, dizem apenas que a criança é formada pelo sêmen do pai e que, portanto, todos os homens que tiveram relações sexuais com a mãe da criança são considerados seus “pais” (*minidu*). No entanto, a paternidade múltipla raramente é admitida pelas mulheres casadas,

⁷⁷ Mencionei no capítulo 1 a extensão do uso do termo « *anusu* » (gente, ser humano, em Nambiquara do sul) conforme registraram Price (1972) e Fiorini (1997) para os grupos Nambiquara do cerrado e do vale do Guaporé, respectivamente.

mesmo que elas tenham tido casos extra-conjugais que foram do conhecimento de todos⁷⁸. Mas, quando as mulheres solteiras ficam grávidas, geralmente diz-se que seus filhos têm muitos pais. É comum ouvir as mulheres da aldeia enumerando, em um tom jocoso, os possíveis pais dos filhos de mães solteiras. Essa lista pode ser tão grande que, muitas vezes, quando perguntadas sobre o assunto, as mulheres costumam dizer que os filhos de mãe solteira são “filhos da comunidade”.

O sistema de parentesco nambiquara é classificado como “dravidiano” e, portanto, prescreve o casamento com os primos cruzados bilaterais que são, assim, referidos pelos termos *de’du* (mulher, esposa) e *wedaidu* (marido). No caso das mães solteiras a que me referi acima, tanto os homens da mesma aldeia, que são classificados por elas como “*wedaidu*”, como também os estrangeiros (homens de outros grupos Nambiquara e até os brancos como os funcionários da Casa do Índio ou o chefe de Posto da Funai) são apontados como possíveis “pais” de seus filhos. No que se refere ao casamento, devo dizer ainda que, embora a endogamia não seja uma norma, os Mamaindê mostram uma clara preferência por casar-se com pessoas que moram na mesma aldeia e afirmam, freqüentemente, que os casamentos inter-grupais são as principais causas de brigas e desentendimentos, o que, no entanto, não os impede de realizá-los. Não há regras pré-estabelecidas para a residência após o casamento, mas observa-se uma forte tendência à uxorilocalidade.

Voltando ao tema da concepção, devo notar que, segundo Price (1972:176), os grupos Nambiquara do cerrado afirmam que o bebê é feito do sêmen do pai e formado pelo calor no ventre da mãe. Para fazer uma criança é preciso, assim, inserir continuamente

⁷⁸ No único caso de paternidade múltipla que registrei em relação ao filho de uma mulher casada, o outro pai da criança era o irmão do seu pai (FB) e, portanto, de acordo com o sistema de parentesco dravidiano, ele já era classificado como “pai” da criança.

sêmen no útero da mulher para que a criança nasça forte e saudável. Os defeitos físicos nas crianças geralmente são atribuídos a alguma falha neste processo. Além disso, Price observa que a esterilidade é considerada um problema da mulher e nunca do homem. A única forma de não poder ter filhos é quando a mulher toma remédios feitos especialmente para isso. Quando o marido não deseja engravidar a mulher, ele também pode passar uma mistura feita de plantas com uma pasta de urucum no umbigo dela e assim torná-la estéril. Estar grávida é, segundo este autor, uma condição compartilhada pelos homens. Ele dá um exemplo do uso do verbo, mostrando que ele admite sujeito masculino: “*joáuahlá wehinalá*” (João está grávido)⁷⁹ (Price, 1972:180).

Ao falar sobre o processo de formação do corpo das crianças, os Mamaindê enfatizam a importância do uso de determinados enfeites corporais, particularmente nos primeiros anos de vida. As crianças são consideradas seres extremamente frágeis e, por isso, devem ser especialmente enfeitadas com muitas voltas de colar de contas pretas (*yalikdu*) pelos seus pais e, principalmente, pelos seus avós. Portanto, dentre todas as pessoas, com exceção do xamã, as crianças são as mais enfeitadas com várias voltas de colar. Segundo Fiorini (1997), a prática de enfeitar as crianças com muitas voltas de colar é comum a todos os grupos Nambiquara. Os Wasusu justificam tal prática dizendo que as crianças têm o espírito mais fraco e, deste modo, se tornam mais vulneráveis ao ataque de espíritos malévolos. O uso de colares evita a saída do espírito, que pode escapar pela moleira ou pelo pescoço, e protege as crianças, “realçando/intensificando seu eu”. (Fiorini, *idem*:9).

⁷⁹ Em mamaindê diz-se: «*wehnalatawa*» («está grávida»). Não sei dizer, no entanto, se o verbo admite sujeito masculino, pois só registrei o seu uso tendo como referente sujeito feminino.

Os Mamaindê dizem que enfeitam os seus filhos para que eles não fiquem doentes e também porque colocar enfeites nas crianças é, conforme me explicaram, um ato de carinho e de cuidado⁸⁰. Uma criança sem enfeites é uma criança sem parentes, abandonada, disse-me certa vez um jovem Mamaindê. Assim, o ato de enfeitar é concebido como um ato de afeto e de cuidado e também como algo que estabelece uma conexão entre parentes. Dito de outro modo, enfeitar a criança é uma forma de protegê-la de doenças, relacionando-a a um grupo de parentes, especialmente àqueles que vivem junto com ela, como os seus pais e avós. Neste sentido, penso que o uso do colar de contas pretas não “realça/intensifica” a pessoa, como sugeriu Fiorini, mas a constitui na medida em que a conecta/relaciona a um grupo de parentes.

Como já disse, os colares usados pelas crianças são feitos pelas suas mães e avós. Geralmente, elas usam os colares cruzados sobre o peito ou ao redor do pescoço, mas também é comum vê-las usando colares de miçangas amarrados em volta da cintura, como um cinto, ou nos pulsos. Além dos colares, as crianças também usam pulseiras feitas do casco de tatu ou do coco de tucum que é cortado ao meio e lixado de modo a formar um pequeno aro do tamanho do seu braço. Assim, logo nos primeiros meses de vida é comum ver as crianças enfeitadas ao menos com uma volta de colar ao redor do pescoço ou dos pulsos. Uma mulher me contou que colocou um colar de contas pretas no seu filho recém-nascido porque ele estava chorando muito à noite. Ela disse que era preciso enfeitá-lo para que ele não ficasse doente. Para os Mamaindê, o choro da criança, especialmente à noite, indica que algum espírito do mato está tentando roubar o espírito da criança que, como bem observou Fiorini, é considerado mais vulnerável ao ataque de espíritos malévolos. Por isso,

⁸⁰ Seria interessante estabelecer um paralelo entre os enfeites e a pintura corporal. Lux Vidal (1985), estudando a pintura corporal Xikrin, grupo Kayapó do Brasil Central, afirma que o ato de pintar as crianças é concebido por este grupo como um ato de amor e de carinho por parte das suas mães.

é comum que as mães fiquem preocupadas quando seus filhos choram muito à noite e os levem freqüentemente para o xamã “olhar”, como elas costumam falar, pois o choro da criança, nesse caso, deve ser tratado como uma doença⁸¹.

As crianças costumam receber mais enfeites das suas avós maternas (MM) do que das avós paternas (FM), pois, de acordo com a preferência dos Mamaindê pela residência matri-uxorilocal, as primeiras geralmente vivem na mesma casa da criança. Mesmo quando uma mulher se casa e vai morar em outra casa com seu marido e filhos, a nova casa é, geralmente, construída bem perto da casa dos seus pais e o novo casal continua comendo na casa deles. Quando perguntei aos Mamaindê porque as avós enfeitavam os seus netos, eles me responderam que elas faziam isso porque se preocupavam muito com eles⁸². Um jovem acrescentou, ainda, que as avós continuam se preocupando com seus netos mesmo depois de crescidos e querem sempre tê-los por perto. Ele contou que a sua avó chorou durante todo o tempo que ele ficou trabalhando no garimpo dos Cinta-Larga, longe dela e dos seus parentes⁸³.

Para que as crianças se constituam como corpos/pessoas (*nagayandu*) saudáveis e humanos é preciso, então, um esforço daqueles que vivem junto com elas, especialmente dos seus pais e avós, que devem enfeitá-las com colares e, assim, cuidar para que elas não fiquem doentes (i.e, não tenham o seu espírito capturado por um espírito malévolo). Nesse

⁸¹ No capítulo 3 veremos que as crianças são o principal foco da cura xamânica e, neste sentido, o xamanismo pode ser descrito também como um mecanismo de produção de pessoas humanas, re-conectando a criança aos seus parentes e afastando, assim, a possibilidade dela se tornar parente de outras espécies de seres. Para um desenvolvimento desta idéia veja Vilaça (2002). Neste artigo, a autora enfatizou que o processo de parentesco na Amazônia implica a noção de humanidade como uma posição continuamente produzida a partir de um universo mais amplo de subjetividades que inclui também outros tipos de seres.

⁸² No ritual de iniciação feminina, que será descrito no capítulo 4, o ato de enfeitar a menina para a festa que encerra o ritual cabe à sua mãe, às suas irmãs e à sua avó. Ao descrever este ritual, Price (1989) menciona que as avós da menina ficam especialmente felizes ao vê-la enfeitada.

⁸³ Em 2004, muitos Mamaindê foram trabalhar no garimpo de diamantes localizado no rio Roosevelt, dentro da Área Indígena dos Cinta-Larga, no estado de Rondônia. Eles recebiam uma quantia em dinheiro para trabalhar na extração do diamante e ajudar os Cinta-Larga, antes seus inimigos tradicionais, a expulsar os garimpeiros brancos da Área Indígena.

sentido, Figueroa (1989:72) observou que o discurso dos Negarotê sobre a doença também enfatizava uma “determinada configuração estética da ornamentação corporal”, sugerindo que “o corpo enfeitado, culturalizado, é vacinado contra moléstias indesejáveis que o faz ‘parecer bicho’, o que representaria uma saída do estamento ontológico reservado à pessoa”. Enfeitar o corpo seria, segundo esta autora, uma forma de garantir a sua humanidade⁸⁴.

Além de enfeitar a criança com voltas de colar, os seus pais também devem tomar outras precauções para evitar que ela fique doente. Não podem ir para o mato, caçar (no caso dos homens), trabalhar muito, carregar peso, fazer enfeites, comer animais grandes (anta, cateto, queixada), ou ter relações sexuais até que a criança comece a andar. Essas restrições também se aplicam aos siblings. Price (1972:185) enumerou uma série de alimentos proibidos para os pais que acabaram de ter filhos. Lévi-Strauss (1948:107) mencionou várias proibições alimentares no período pós-parto, algumas delas foram questionadas por Price (op.cit). Fiorini (1997: 9) também mencionou as restrições pós-parto entre os Wasusu e enfatizou que elas se aplicam aos pais e também aos irmãos mais velhos do pai da criança⁸⁵.

Além de observar restrições alimentares e sexuais, os pais também devem passar no corpo das crianças recém-nascidas remédios para que elas andem mais rápido ou adquiram determinadas características desejáveis. Cito aqui alguns exemplos de remédios usados pelos Mamaindê:

⁸⁴ Entendo, portanto, que “estamento ontológico reservado à pessoa” seja uma forma de a autora se referir à posição de sujeito humano.

⁸⁵ Noto que, neste caso, de acordo com o sistema de parentesco nambiquara, os pais e siblings são igualmente classificados como « pai » e « mãe » da criança.

Remédio de veado (*yadāwainsidu*): feito com o osso da canela do veado triturado e misturado a uma pasta de urucum. Essa pasta é passada na canela da criança para que ela ande logo e saiba correr no mato sem tropeçar nos galhos, assim como faz o veado. Algumas pessoas falaram que o mesmo remédio também pode ser feito com o tutano retirado do osso do veado.

Remédio de tucano (*yalānwainsidu*): feito com a língua do tucano. Pega-se a língua do tucano e esfrega-se no pescoço da criança para que ela não engasgue com espinha de peixe e outros alimentos. O tucano come frutas grandes e não engasga.

Outros remédios usados nas crianças são feitos com os restos (osso, pêlos) de animais que foram indevidamente consumidos pela mãe durante a gravidez. Nesse caso, os ossos ou pêlos do animal são queimados e misturados com cinza até formar uma pasta preta que é passada na criança para neutralizar os efeitos negativos que o consumo do animal provocaria. Por exemplo: mulheres grávidas não devem consumir carne de cateto porque a criança fica mole e cai à toa. Quando isso acontece, a mulher deve passar um remédio feito com os pêlos ou os ossos do cateto queimados no corpo da criança, ou na sua própria barriga na hora do parto.

O mesmo tipo de remédio pode ser feito com a linha de tucum que foi confeccionada pela mãe durante a gravidez. Como já mencionei, o trabalho de torção da linha deve ser evitado por mulheres grávidas, para que a criança não fique enrolada no cordão umbilical, e também pelas mulheres com filhos pequenos, para que a criança não sinta dores e não fique se contorcendo. Quando isso acontece, faz-se um remédio queimando a linha de tucum que é misturada com cinza e passada na barriga da mulher durante o parto ou na barriga da criança.

Assim como os remédios, os enfeites corporais também podem, como vimos, ser usados para fabricar ou proteger o corpo (ou partes dele) fazendo com que ele adquira certas características desejáveis. Como observou Lima (*apud* Figueroa, 1989:68), “para os Mamaindê, o uso dos brincos de concha fornecidos pelo ‘dono da lagoa’, traz alegria, saúde e beleza. As crianças usam brincos para crescerem fortes; as meninas para rapidamente se transformarem em moças e mães; os meninos para serem bons caçadores, coletores, pescadores e cultivadores; os adultos, homens e mulheres, para conservarem e aprimorarem as suas qualidades; os velhos para não adoecerem e serem sábios”. O uso de faixas de algodão ou de buriti em volta do bíceps ou abaixo dos joelhos também serve para fortalecer os braços e as pernas, como observou Costa (1993) ao descrever esses enfeites. Fiorini (1997:9-10) também observou que alguns adornos, como os brincos e as narigueiras usados pelos meninos Wasusu, estão relacionados ao crescimento e à saúde. Aqueles que não têm as orelhas e o nariz perfurados para o uso desses enfeites não crescem e se tornam fracos.

Mas o que eu pretendo ressaltar aqui é que, ao descrever a fabricação do corpo das crianças, os Mamaindê enfatizam a sua vulnerabilidade. Além disso, quando descrevem a importância de enfeitar as crianças como uma forma de garantir uma certa estabilidade ao seu corpo, eles descrevem, sobretudo, o processo de parentesco: “uma criança sem enfeites é uma criança sem parentes, abandonada”, dizem. Nesse sentido, os cuidados com a criança, especialmente o ato de enfeitá-la com muitos colares, podem ser concebidos não apenas como mecanismos de constituição do corpo, mas também como uma forma de conectá-la a um grupo de parentes (*gente/nagayandu*).

Devo notar aqui que, desde as décadas de 1960-70, boa parte das etnografias produzidas sobre as sociedades ameríndias vêm enfatizando as teorias nativas a respeito da corporalidade. Em um artigo seminal, Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979)

chamaram a atenção para a centralidade do corpo no entendimento dos sistemas de organização social e das cosmologias amazônicas. Vilaça (2002) retomou esta questão, enfatizando a capacidade de transformação como uma das principais características da corporalidade ameríndia, o que torna a noção de humanidade uma condição que deve ser constantemente fabricada e assegurada. Recentemente, Vilaça (2005) sugeriu que, neste contexto etnográfico, o processo de parentesco pode ser descrito como a fabricação de corpos semelhantes a partir de um diálogo com um universo mais amplo de subjetividades que inclui também outros tipos de seres.

Para os Mamaindê, como vimos, a fabricação do corpo das crianças é associada ao processo de parentesco, concebido aqui como um modo de controlar a vulnerabilidade atribuída a elas. Neste sentido, conforme argumentou Vilaça, o processo de parentesco não está restrito às relações estabelecidas no interior do grupo local, mas também inclui a relação estabelecida com outros tipos de seres. Este ponto será retomado mais adiante.

Antes de prosseguir, gostaria de abrir um parêntese e mencionar, ainda que brevemente, o tema da nomeação entre os grupos Nambiquara e sugerir uma possível conexão entre os nomes e os enfeites corporais neste contexto etnográfico específico. Embora Lévi-Strauss (1948) e Price (1972) tenham mencionado o tema da nomeação em suas etnografias, gostaria de me deter, particularmente, nos dados de Fiorini (1997) que escreveu uma dissertação de mestrado sobre este tema, enfatizando a relação entre o nome e a noção de pessoa para os Wasusu (grupo Nambiquara do sul Vale do Guaporé).

Segundo este autor, os nomes wasusu não devem ser mencionados publicamente e, de um modo geral, podem ser classificados de duas formas: nomes compostos por “termos de afeição” (“term of endearment”), atribuídos apenas às crianças pequenas, e nomes “desenvolvimentais” (“developmental names”) que constituem a maioria dos nomes

registrados por ele entre os grupos localizados no Vale do Guaporé e também no cerrado. Os primeiros são termos descritivos carregados de uma conotação afetiva (p.ex: “Waking-Eyes”, “Bouncy-Cheeks”). Os segundos estão associados a determinados acontecimentos que colocaram o indivíduo nomeado em um estado de liminaridade (doença ou evento inesperado). Esses nomes referem-se, de algum modo, às modificações corporais resultantes de tais eventos. Por exemplo: um rapaz que machucou a mão ao manipular uma arma passou a se chamar “Mão-de-Macaco-Aranha” (“Spider Monkey-Hand”), porque sua mão ficou com um formato parecido com a mão deste tipo de macaco. (Fiorini, 1997:20). Os outros tipos de nomes registrados por este autor são nomes de animais e de plantas, especialmente de árvores que, em alguns casos, também resultam da associação de alguma característica física ou comportamental do indivíduo com determinado aspecto da planta ou animal.

Assim como os Wasusu, os Mamaindê evitam falar sobre seus nomes e, quando perguntados diretamente sobre o assunto, afirmam que, atualmente, possuem apenas nomes brasileiros que são usados cotidianamente como termos de referência. No entanto, aos poucos, pude perceber que, apesar de negar a existência de nomes ditos “antigos”, muitas pessoas são conhecidas por esses nomes. A maior parte dos nomes que registrei é composta por termos que se referem a determinadas características corporais dos nomeados, assim como aqueles mencionados por Fiorini (op.cit). Cito como exemplo os seguintes nomes: “Mão-de-Cobra” (*hi dɛhdu*), « Pé-de-Tamanduá-Bandeira » (*yu wade'nidu*), « Pé-Rachado » (*yu haladu*), « Braço-Quebrado » (*nu kaupidu*). Todos eles referem-se a acontecimentos que deixaram marcas no corpo.

De acordo com Fiorini (op.cit :30), a atribuição de um novo nome após os eventos que colocam a pessoa em um estado de liminaridade demonstra a importância do nome na

reconstrução da individualidade. Ele afirma, neste sentido, que os nomes marcam o evento em que a pessoa quase perdeu a humanidade e também o momento de sua « transcendência ».

Não pretendo, neste momento, aprofundar-me no argumento de Fiorini. Limito-me a ressaltar que, neste caso, o nome, assim como os enfeites, é algo que está remetido ao corpo, mais especificamente à transformação corporal. Neste sentido, seria interessante investigar em que medida é possível descrever os nomes dos Nambiquara como se fossem enfeites ou vice-versa. Devo mencionar, a esse respeito, que o nome de uma jovem Mamaindê é, justamente, «*yalikdu*» (colar). No entanto, trata-se do nome de uma jovem cujo pai é Kintaulhu (grupo Nambiquara do cerrado) e, segundo sua mãe, foi ele quem a nomeou. Não registrei outros nomes deste tipo entre os Mamaindê, mas fica aqui a indicação de uma possível relação entre os nomes pessoais e os enfeites corporais.

Voltemos, agora, à descrição das formas de atribuição de enfeites corporais e sua relação com o processo de parentesco. Embora os Mamaindê digam que, ao menos idealmente, as crianças pequenas devem estar sempre enfeitadas com algumas voltas de colar, elas não são as únicas a usar enfeites cotidianamente. Depois de casados, os homens costumam receber enfeites, especialmente colares, de suas esposas que, segundo me disseram, gostavam de se referir carinhosamente aos seus maridos como “minha criação” (*da m̃indu*), pois cuidavam deles, enfeitando-os e alimentando-os com chicha, como faziam com seus animais de estimação (*m̃indu*) e também com seus filhos. Algumas pessoas disseram-me que, quando uma mulher dá um colar que ela mesma fez para o seu marido usar, ela passará a sonhar com ele, pois sonhará com o lugar onde o seu colar está.

Neste caso, mesmo quando o casal estiver afastado, a mulher saberá onde o seu marido está e o que ele está fazendo, porque “o seu espírito estará junto com ele”⁸⁶.

Devo observar, ainda, que os Mamaindê descrevem o casamento preferencialmente como uma relação de partilha alimentar. Durante o tempo que eu passei na aldeia, presenciei duas separações de jovens casais. Nos dois casos, os homens queriam ficar com outras mulheres. No entanto, o motivo alegado por suas esposas para justificar a separação referia-se ao fato de que eles não bebiam a chicha preparada por elas e que, portanto, não eram seus maridos. Quando as mulheres não desejam consumir um casamento, elas também se recusam a preparar chicha para os seus maridos.

Do mesmo modo que, como vimos, o ato de enfeitar a criança é uma forma de controlar a sua vulnerabilidade estabelecendo uma conexão entre ela e os seus parentes, a relação de casamento, ao menos do ponto de vista das mulheres, também se constitui pelo ato de enfeitar e de alimentar os seus maridos que são, assim, chamados por elas de *da mãindu* (minha criação). O casamento pode ser descrito, neste sentido, como uma relação de adoção/familiarização cujo protótipo é a relação estabelecida com as crianças pequenas e os animais de estimação.

Procurei mostrar até agora que o ato de enfeitar pode ser concebido como uma forma de estabelecer conexões entre parentes. Deste modo, os Mamaindê afirmam que uma criança sem enfeites é uma criança sem parentes. No entanto, como já mencionei, para o xamã não há a possibilidade de se ter um corpo sem enfeites, i.e, completamente nu. Aos seus olhos, o corpo se revela sempre como um corpo enfeitado. Neste sentido, é possível

⁸⁶ Nunca ouvi este tipo de afirmação em relação aos colares dados às crianças pelas suas mães e avós. Não sei se os Mamaindê responderiam da mesma forma, caso eu os perguntasse diretamente sobre o assunto.

dizer também que, ao enxergar os enfeites corporais, o xamã enxerga, sobretudo, as relações que constituem o corpo.

Viveiros de Castro (2002:358, 2004 (a):468) observou que o xamanismo ameríndio implica um ideal de conhecimento que é, sob vários aspectos, o oposto polar da epistemologia objetivista. Conhecer é, neste caso, personificar e não objetivar. Em suas palavras “o conhecimento xamânico visa um ‘algo’ que é um ‘alguém’, um outro sujeito ou agente”. Trata-se, portanto, de uma forma de conhecimento que visa à revelação de um máximo de intencionalidade. É interessante notar que, para os Mamaindê, a “intencionalidade” a que Viveiros de Castro se refere é revelada ao xamã na forma de enfeites corporais.

Durante as sessões de cura o xamã torna visíveis os enfeites que, em outros contextos, são invisíveis para a maioria das pessoas. Na sessão de cura que descrevi acima, o xamã retirou miçangas de dentro do corpo de uma mulher, tornando visíveis os seus colares internos que haviam arreventado. No entanto, pude observar, em outras sessões de cura que assisti, o xamã retirar também uma linha de algodão (*kunlehdu*) de dentro da cabeça dos doentes. Explicaram-me que, o que para nós era uma linha de algodão, para o xamã era um colar de contas pretas (*yalikdu*). Nesses casos, portanto, marcava-se uma diferença de perspectivas. Descrevo a seguir uma dessas sessões de cura.

Em agosto de 2005, eu estava na aldeia quando vi o carro da Funasa chegar trazendo um Mamaindê que estava internado na Casa do Índio de Vilhena para tratamento médico. Ele chegou junto com o seu filho mais velho, que o acompanhou durante o período em que esteve internado. Essa não era a primeira vez que ele havia sido internado. Como ele sofria de hipertensão arterial, era obrigado a ir à cidade regularmente para pegar os

remédios indicados pelo médico e, quando a sua pressão estava muito acima do normal, permanecia por alguns dias na Casa do Índio.

No entanto, dessa vez, este homem de cerca de 50 anos, voltou para a aldeia sentindo-se muito mal. Disse aos seus parentes que estava fraco, com dores no corpo todo e que mal conseguia andar. À noite, a sua mulher fez muita chicha de mandioca e chamou o xamã em sua casa para curá-lo. Durante toda a noite o xamã cantou, acompanhado pela sua esposa e também pelos parentes do homem adoentado (mulher, filhas, netos e cunhado).

Em um determinado momento, o xamã retirou de dentro da barriga do doente pedaços de um colar de miçangas alaranjadas que foram entregues à mulher dele. Depois, o xamã retirou mais algumas miçangas de dentro do seu braço. A mulher do doente colocou as miçangas em uma nova linha de tucum, fazendo com elas uma pulseira que amarrou nos pulsos do seu marido. Deste modo, os enfeites, que antes eram invisíveis, tornaram-se visíveis e passaram a ser usados externamente pelo doente.

Algum tempo depois, esfregando as mãos sobre a cabeça do doente, o xamã retirou também uma linha de algodão vermelha (*kunlehdú*) que ele ficou manipulando por alguns minutos. Essa linha era igual àquela que o xamã costuma usar ao redor da cabeça, quando está sem a sua faixa de algodão tecido (*talatdu*). O xamã esticou a linha retirada da cabeça do doente e amarrou as duas pontas formando assim um aro ou, como me explicaram, um colar. Depois, esfregando a linha entre as suas mãos, o xamã levou-a para perto de seus ouvidos. Em seguida, colocou-a novamente dentro da cabeça do doente e a linha desapareceu das suas mãos.

Por alguns minutos o xamã deixou de cantar e iniciou um discurso semelhante a uma prosa entoada⁸⁷. Explicaram-me que, naquele momento, o xamã estava revelando a todos o que a linha (*kunlehdu*) do doente acabara de lhe contar: durante o período em que o homem esteve internado, o seu filho saía da Casa do Índio para ir beber cachaça na cidade e, quando voltava, batia muito nele. Por esse motivo, os seus enfeites corporais arrebentaram e ele ficou muito doente. Na manhã seguinte, disseram-me que, só depois de escutar o que a sua linha havia contado para o xamã, o doente conseguiu lembrar-se do que havia se passado com ele e começou a melhorar. A sua filha mais velha acrescentou, ainda, que o seu pai estava muito “coitado” (*y_ai_hlatwa*, “ele está coitado”; /*y_ai_h-*/, estar coitado, triste, zangado) e me explicou que, quando alguém fica “coitado”, os seus enfeites corporais também se rompem, causando doenças.

Embora o xamã retire a linha de algodão - que para ele é um colar de contas pretas - de dentro da cabeça dos doentes, ele afirma que todo o nosso corpo está enfeitado com voltas de colar. Quando esses colares se rompem, a pessoa adocece, sente dores no corpo inteiro e tem dificuldades para se locomover. Cabe ao xamã consertar os colares/linha rompidos e recolocá-los novamente dentro do corpo dos doentes. Em alguns casos, como o que eu acabei de descrever, esses enfeites podem passar a ser usados externamente. Também é comum que o xamã recomende que o doente passe a usar mais colares ao redor do corpo.

Os Mamaindê dizem, ainda, que os enfeites que usam podem se romper quando eles levam um susto, sentem vergonha, ficam muito tristes, caem repentinamente, batem a cabeça ou levam uma surra, machucam-se (produzindo edemas ou cortes), trabalham muito, carregam muito peso, consomem alimentos muito quentes, falam muito alto ou têm muitas

⁸⁷ Veja Avery (1977:364) para a descrição deste tipo de discurso.

relações sexuais⁸⁸. Todos esses eventos podem ser apontados pelo xamã como tendo sido a causa de várias doenças que afetam os Mamaindê e que são, assim, descritas como um rompimento da linha/colar.

Uma mulher me disse, certa vez, que havia sonhado que os colares do seu cunhado arrebetavam e caíam, espalhando as miçangas pelo chão. Ela ficava catando as miçangas, uma por uma, junto com a sua filha. No dia seguinte, ela foi visitá-lo e ele estava muito doente. Enquanto ela me contava o ocorrido, o seu pai comentou em português: “quando arrebeta o colar é doença braba”. Sua mãe, que estava por perto, aproveitou para dizer que é por isso que ela não gosta que as crianças fiquem mexendo nas miçangas de vidro que eu havia dado para ela. As crianças espalham as suas miçangas pelo chão e ela acha que pode ficar doente.

Outro caso de doença, também descrito como um rompimento do colar, envolveu um bebê de poucos meses que nasceu com sérios problemas cardíacos e ficou internado em um hospital de Cuiabá por algum tempo, logo após o seu nascimento. Mesmo depois de retornar à aldeia, esta criança tinha que ir regularmente a Cuiabá fazer os exames médicos necessários para o acompanhamento do seu estado de saúde. Sua mãe e sua avó materna preocupavam-se muito com ela, de modo que ela era uma das crianças mais enfeitadas da aldeia. Usava um colar de finas contas de tucum em volta da cintura e algumas voltas de colar de tucum misturado com miçangas de vidro cruzadas em torno do peito, ambos feitos pela sua avó. No entanto, durante um exame realizado no hospital, o médico retirou os colares que a criança usava sobre o peito e cortou o colar que estava amarrado em volta da sua cintura. Sua mãe ficou muito preocupada e, quando voltou para a aldeia, contou o que

⁸⁸ Esses três últimos motivos são especialmente válidos para os xamãs que, como veremos, devem respeitar uma série de tabus alimentares e sexuais para manter junto de si seus enfeites corporais.

havia acontecido. No dia seguinte, a criança estava novamente enfeitada com algumas voltas de colar e a sua avó comentou que, ao invés de curar, os médicos queriam matar a sua neta, atribuindo a doença da criança ao rompimento dos seus colares.

É interessante notar, ainda, que o rompimento da linha/colar pode, em certos casos, afetar também os parentes da pessoa que tem a sua linha/colar rompida. Quando os colares usados por um jovem Mamaindê se romperam durante a festa que encerrou o último ritual de puberdade feminina que eu presenciei, a sua mãe ficou muito nervosa e, imediatamente, pôs-se a catar as miçangas espalhadas pelo chão. Explicaram-me que a pessoa que tem seus enfeites corporais arrebatados, especialmente durante um ritual, pode morrer e que esse risco se estende aos seus parentes próximos, como os irmãos, os filhos ou os pais.

Se, como vimos, o ato de enfeitar relaciona a pessoa a um grupo de parentes, então, a doença, descrita pelos Mamaindê como um rompimento dos enfeites corporais, também é, neste sentido, um processo de “desaparentamento”. Não é à toa que o que acontece com os enfeites de uma pessoa também pode afetar os seus parentes.

Além disso, o rompimento dos enfeites corporais está tão relacionado à doença que os eventos que o provocam podem ser também um prenúncio de morte. Em uma festa que encerrou um ritual de puberdade feminina ocorrido há alguns anos atrás na aldeia mamaindê, uma menina de 15 anos caiu repentinamente e morreu alguns meses depois. Quando perguntei aos Mamaindê se a menina havia morrido porque teve seus enfeites rompidos disseram-me que, provavelmente, a queda havia provocado o rompimento dos seus enfeites corporais. No entanto, ao relatarem este caso, o que todos enfatizavam era o fato de que a queda repentina naquele momento foi um anúncio da sua morte.

Vimos até aqui que muitas doenças podem ser descritas pelos Mamaindê como um rompimento da linha/colar, que pode afetar também os parentes da pessoa que tem a sua

linha rompida. Deste modo, a cura implica em fixar a linha/colar no corpo, que é, assim, enfeitado com muitas voltas de colar de contas pretas. Vejamos, então, como os Mamaindê descrevem a linha/colar.

Os Mamaindê dizem que essa linha de algodão (*kunlehdu*), que o pajé enxerga como um colar de contas pretas (*yalikdu*), é o nosso rumo, a nossa memória e também aquilo que nos faz sonhar⁸⁹. Sem ela não sabemos mais onde estamos, deixamos de reconhecer nossos parentes, ficamos perdidos, doentes. Quando isso acontece, diz-se que a pessoa perdeu o seu “espírito” (*yauptidu*) ou as suas “coisas” (*wasqin’du*). Neste contexto, os Mamaindê costumam, inclusive, traduzir o termo *wasqin’du* (coisa) por “espírito”, em português, indicando que a perda da linha/colar equivale à perda do próprio espírito.

O termo *yauptidu*, que me foi traduzido como “espírito”, também é usado para designar a sombra do corpo projetada no solo, as imagens oníricas, a imagem da fotografia ou de um corpo qualquer: uma boneca é chamada de *weikdu yauptidu* (espírito de criança). Gostaria de abrir um parêntese aqui para mencionar o uso dos termos cognatos tal como foram registrados por outros autores que estudaram grupos Nambiquara, especialmente por Fiorini.

Fiorini (1997) traduziu o termo *yãuki’tsu*⁹⁰ (língua Nambiquara do sul) como “imagem-espírito”. Segundo ele, o termo é usado pelos Wasusu para designar a imagem ou espectro da pessoa que aparece nos sonhos e também para descrever qualquer imagem que

⁸⁹ O sonho é um importante indicador da presença do espírito (*yauptidu*). Um jovem Mamaindê me disse, certa vez, que a criança não tem espírito até que tenha o primeiro sonho. Nesse sentido, devo notar também que os Negarotê se referem ao xamã como *hidotsugidu* (aquele que sonha), indicando que o xamã é capaz de enxergar os espíritos e atuar neste plano.

⁹⁰ Price (1972:224-226) afirma que os Nambiquara do cerrado referem-se ao espírito dos mortos como *ányaunka’tésú*. O termo *yauptsú* designa, segundo ele, um tipo de música cantada pelos parentes do morto nos dias se sucedem a sua morte. No “Dicionário Nambiquara” (língua Nambiquara do sul, falada pelos grupos do cerrado), feito por Meno e Bárbara Kroker, missionários do SIL, o termo *yãukatisu* é traduzido como “espírito”, “sombra”, “reflexo”.

reflete ou representa a pessoa. Neste sentido, ele destaca a inclusão dos brinquedos e objetos usados pelas crianças como constituindo o escopo das coisas consideradas parte do seu *yāuki'tsu*. Segundo ele, a relação entre os brinquedos e a imagem-espírito é reservada àqueles objetos que a criança não larga e que permanecem, assim, junto ao seu corpo, sendo identificados a ela de tal modo que passam a ser considerados uma extensão da sua imagem-espírito. Desta forma, ele observa que o termo *wāir'ayāuk'itisu* (espírito da criança) é, para a maior parte dos grupos Nambiquara do Vale do Guaporé, aplicável aos brinquedos e bonecas que se assemelham à imagem da criança. Em suas palavras: “qualquer objeto que tenha uma relação icônica com a criança pode ser chamado por este termo”.

No entanto, Fiorini observa também que, para os Wasusu, o que permite definir um objeto como parte da imagem-espírito da criança é o fato dele ter sido escolhido por ela, o que faz com que a criança tenha com o objeto escolhido uma relação de carinho e afeição. Assim, uma flor, uma borboleta, uma chave ou, até mesmo, uma cabeça de galinha que a criança passa o dia segurando podem ser considerados parte da sua imagem-espírito. Deste modo, os Wasusu dizem que, se um brinquedo é levado ou roubado de uma criança, ela pode adoecer e morrer. Devo notar aqui que os Mamaindê falam exatamente isso em relação aos enfeites das crianças.

Segundo Fiorini, “essa identificação de objetos a pessoas continua, em certa medida, pela vida toda. Itens da cultura material são vistos como constituintes do ‘eu’. Frequentemente as pessoas são descritas pelos objetos que elas possuem e os adornos que elas usam. Os objetos como adornos são itens altamente valorizados e são tidos como algo que intensificam/ realçam (‘enhance’) a pessoa e também protegem a sua própria imagem-espírito”. (Fiorini, 1997:9).

É interessante notar que, embora a noção de espírito (*yāuki'tsu*) para os Wasusu não seja descrita como uma linha/colar, como fazem os Mamaindê ao equacionarem esses enfeites à noção de espírito (*yauptidu*), o significado do termo traduzido como “espírito” para os Wasusu também inclui os objetos que, assim como os adornos corporais, são mantidos muito próximos ao corpo e com os quais se tem uma relação de afeto/cuidado.

Fiorini acrescenta, ainda, que os grupos do sul do Vale do Guaporé (Wanairisu) estabelecem uma distinção entre a noção de *yāuki'tsu*, que ele glosa como “imagem-espírito”, e a noção de *wānin*, que, segundo ele, pode ser traduzida como “alma” (“soul-essence”, em suas palavras), ou “princípio vital”. Para os Wasusu, a presença da alma (*wānin*) é indicada pela respiração ou pela batida do coração. Fiorini nota, inclusive, que o termo *ak'uaina* (nosso coração) é usado para substituir o termo *wānin* (alma). No entanto, a alma também pode ser descrita como um disco muito pequeno, imaterial, localizado na garganta. É possível enxergá-lo durante o funeral, quando a sombra feita pela cabeça do morto se projeta logo abaixo do seu pescoço, no momento em que o sol está nascendo. Mas, segundo Fiorini, a noção de *wānin* refere-se, sobretudo, àquilo que anima o corpo. Deste modo, ele afirma que a doença é um evento que coloca em risco a alma (*wānin*), mais do que o espírito (*yāukit'isu*): o espírito pode deixar temporariamente o corpo da pessoa, tornando-o mais vulnerável ao ataque de espíritos malévolos, mas quando a alma deixa o corpo, o coração pára de bater, a respiração cessa e o processo de morte se completa. Para evitar esse processo, o xamã deve, então, fazer uso da sua própria alma para resgatar o espírito do doente e, deste modo, parar o seu sonho, principal *locus* de ação dos espíritos. Assim, ele traz de volta o espírito do doente e evita que a sua alma/coração seja consumida por algum espírito maléfico. Deste modo, Fiorini conclui que a cura está direcionada à alma na medida em que o xamã, referido genericamente pelos Wasusu pelo termo *waninjahla*

(homem-alma), ou, ainda, como *wanehunjahlosu* (aquele que toma posse da sua própria alma), faz uso da sua própria alma para salvar a alma do doente⁹¹.

Devo observar aqui que, para os Mamaindê, o termo *wānindu* é traduzido preferencialmente como “mágica”, pois é usado para se referir à capacidade que o xamã tem de tornar as coisas visíveis e também de fazê-las desaparecer. Nesse sentido, o termo também pode ser traduzido como “poder de xamanismo”. Os Mamaindê costumam contar que os grandes xamãs do passado passavam a mão sobre o chão e faziam aparecer muitas miçangas que eles distribuíam a todos. Essa capacidade do xamã é descrita como *na wānintādu* (a sua mágica). Figueroa (1989) também relata o mesmo caso contado pelos Negarotê. Eles dizem que um dos grandes feitos dos antigos xamãs consistia em fazer aparecer magicamente muitas miçangas do chão. Em alguns relatos míticos, o termo *wānindu* também é usado pelos Mamaindê para se referir às capacidades do xamã. Em um mito que fala sobre a origem dos animais, o xamã, referido como o “dono dos animais” (*nunã’ã waigindu*), mantinha presos todos os animais dentro de uma caverna. Todo dia ele abria a porta da caverna e pegava um animal para comer. O ato do xamã de fazer os animais aparecerem de dentro da caverna para pegá-los é descrito no mito como *na wānintādu* e traduzido pelos Mamaindê como a sua “mágica” ou o seu “trabalho”. Em outro mito que conta como os Mamaindê roubaram a semente do milho fofo de um povo conhecido como *Einadu*, o termo *wānindu* também é traduzido como “esperto” e usado para definir uma capacidade/qualidade da mão do xamã que conseguiu esconder, sem que ninguém percebesse, uma semente de milho sob o próprio prepúcio e, assim, levou-a para

⁹¹ Fiorini (1997:28) observa que não há um termo específico para designar o xamã, já que todas as pessoas possuem “alma” (*wānin*). Os termos traduzidos por ele como “homem-alma” ou “aquele que toma posse da sua própria alma” são nomes de ancestrais míticos e, deste modo, não são usados para se referir a um xamã específico, mas a todos aqueles que tem poder xamânico.

que os Mamaindê pudessem plantar o milho fofo em suas roças. Ao contarem o mito, os Mamaindê dizem que o xamã tinha a “mão esperta” (*hi waninsogidu*).

Os Mamaindê referem-se ao xamã como *wanin'sogidu*⁹², termo que pode ser traduzido como “aquele que tem mágica”, de acordo com a tradução sugerida pelos próprios Mamaindê, ao explicarem o significado do termo *wanindu*. Mas, os Mamaindê dizem, ainda, que, assim como o termo *yauptidu*, o termo *wanindu* também pode ser traduzido como “espírito” em português. Nesse sentido, *wanin'sogidu* poderia ser glosado como “aquele que tem espírito”, assemelhando-se, assim, à tradução feita por Fiorini (“homem-alma”, ou, “aquele que toma posse da sua própria alma”).

Devo ressaltar aqui que aquilo que os Mamaindê chamam de “espírito” designa, sobretudo, uma qualidade ou uma capacidade do sujeito. Como vimos, o termo *yauptidu* não se refere apenas à sombra ou ao espectro da pessoa no sonho, mas também a capacidade de sonhar, de ter rumo, de lembrar-se dos parentes. Em um ensaio sobre o xamanismo Waiãpi, Gallois observou que o termo *ipajé*, usado para definir não apenas o xamã, mas também outros seres e objetos com poder xamânico, “não é um substantivo, mas um adjetivo que indica uma qualidade: ‘ter’ pajé, ser ‘xamanístico’” (Gallois, 1984/85:190). O xamã para os Wayãpi não é, portanto, definido como algo que se é, mas como algo que se tem, não corresponde a um substantivo, mas a um adjetivo. Penso que é nesse sentido que os termos “*yauptidu*” e “*wanindu*” podem ser traduzidos como “espírito” pelos Mamaindê, especialmente quando usados para se referir ao xamã. Ambos designam capacidades, mais do que substâncias ou qualidades intrínsecas à pessoa⁹³.

⁹² /*wanin-*/ = mágica; /-*so'gidu*/ = nominalizador.

⁹³ Viveiros de Castro (2004 (b):4) reflete sobre o conceito de «espírito» na Amazônia e sugere que as noções que traduzimos como «espírito», neste contexto etnográfico, referem-se a uma «multiplicidade virtual intensiva» e designam menos uma classe de seres distintos do que um momento de indiscernibilidade entre o humano e o não-humano.

Segundo Fiorini (1997), a distinção entre alma (*wanin*) e espírito (*yãuki'tsu*) para os Wasusu equivale àquela descrita para os Bororo entre *aroe* e *bope* (Crocker, 1985), ou à distinção entre *a'owe* e *ì*, para os Araweté (Viveiros de Castro, 1986), ou, ainda, àquela entre *ra'anga* e *aã* feita pelos Wayãpi (Gallois, 1988). Em todos esses casos, a noção de alma remete à idéia de permanência, enquanto a noção de espírito está relacionada à transformação. Esta distinção fica ainda mais clara após a morte. De acordo com Fiorini, embora permaneçam juntas durante a vida, para os Wasusu, alma (*wanin*) e espírito (*yaukit'isu*) têm diferentes destinos póstumos: a alma segue para o céu, levada pelo vento que sopra no tempo da seca, e se transforma em uma estrela. Assim, várias constelações são descritas como grupos de ancestrais (*sunusu*, avô, ancestral). Durante a cura, o xamã pode chamar a alma dos ancestrais (*sunusu*) para ajudá-lo a curar os doentes. Ao contrário da alma, o espírito permanece na floresta como espectro do morto, habitando as cavernas e podendo se transformar em animais perigosos (*atasu*), principalmente durante a noite, provocando doenças nos vivos. Logo após o funeral, cabe ao xamã conduzir o espírito do morto até a caverna sagrada, onde ele deverá morar. Deste modo, o espírito deixa de assustar os seus parentes e de provocar doenças ao tentar se aproximar deles.

Fiorini (op.cit) acompanhou a jornada do espírito (*yãuki'tsu*) de uma pessoa que morreu no território dos Sararé até uma caverna sagrada localizada no território dos Waikisu, onde o morto havia nascido. No caminho, o xamã da aldeia Sararé, que iniciou a jornada, transferiu o espírito do morto para um xamã Wasusu, segurando na sua mão e olhando fixamente para ele. Nesse momento, Fiorini relata que o boné e os colares do morto que o primeiro xamã estava usando foram transferidos para o segundo xamã, que os levou consigo até o território dos Waikisu. Chegando lá, ele os transferiu para um terceiro xamã, que continuou a jornada sozinho até chegar à caverna sagrada onde o espírito do

morto foi deixado. É interessante notar que, de acordo com a descrição de Fiorini, a condução do espírito do morto até a sua última morada equivale à condução dos seus colares e também do seu boné. Neste caso, os grupos Nambiquara do sul do Vale do Guaporé, assim como os Mamaindê, também parecem estabelecer uma forte relação entre o espírito (*yãuki'tsu/yauptidu*) do morto e seus enfeites corporais. Retomarei este ponto mais adiante.

Fiorini observa, ainda, que, entre os Wasusu, há uma tendência a considerar o eixo horizontal como fonte de doenças, causadas pelos espíritos que permanecem na floresta habitando a caverna sagrada, e o eixo vertical como fonte de cura, local de onde vem as almas dos ancestrais que atuam como auxiliares do xamã. No entanto, este autor também afirma que esta divisão não é tão rígida e que, durante a cura, o xamã pode evocar tanto as almas dos ancestrais que vivem no céu, como os espíritos que vivem na caverna para vir ajudá-lo. Figueroa faz o mesmo tipo de afirmação em relação aos Negarotê. Segundo esta autora, os Negarotê valorizam negativamente a sombra dos mortos que são concebidas como as principais fontes de doença. Os espíritos dos ancestrais que habitam as aldeias no céu, ao contrário, são positivamente valorizados, identificados à música e à beleza e considerados como fontes de saúde, pois atuam como auxiliares do xamã durante a cura.

Os Mamaindê também estabelecem uma distinção entre o destino póstumo do espírito (*yauptidu*) e daquilo que eles chamam de “parte boa ou forte da pessoa” (*munnadu*). O termo *munnadu* pode ser traduzido como o lado direito (leste) e, neste sentido, é uma referência ao local onde o sol nasce e para onde deve seguir o espírito após a morte⁹⁴. Assim, este termo também pode ser usado para designar o espírito ou alma dos

⁹⁴ Esse é o motivo pelo qual os Mamaindê enterram seus mortos com a cabeça virada para o leste. Eles dizem que, deste modo, o espírito do morto chegará mais rápido à aldeia dos mortos, localizada nesta direção.

mortos que vêm ajudar o xamã durante as sessões de cura. Neste contexto, diz-se: ‘*nusa munnadu w_ulatwa*’ (nossos espíritos ancestrais estão chegando). Observei também que, durante as sessões de cura, o espírito dos mortos pode ser chamado de *nusa yauptidu* (nosso espírito), *nusa sunidu* (nosso avô, ancestral), *nusa yahondu* (nosso velho, mesmo termo usado para se referir aos ancestrais míticos)⁹⁵, *nusa nakin’du* (nossos antepassados), ou, ainda, *da’dahsogidu* (“aqueles que estão deitados”, “aqueles que estão no fundo” ou “aqueles que estão embaixo”). Geralmente, este último termo é usado para designar os mortos recentes. Penso que pode ser uma referência ao fato de o corpo dos mortos recentes ainda estar em processo de decomposição, embora os Mamaindê não tenham me dito isso.

Os Mamaindê afirmam que, após a morte, a parte boa da pessoa (*na munnadu*) vai para o céu e vira uma estrela (*dāngidu*). Vários ancestrais míticos são descritos, assim, como constelações: *Saignadu* (os irmãos órfãos), são às plêiades; *Gade’gadadu* (o dono da mangaba) são uma constelação que não pude identificar⁹⁶. Todos são localizados em suas aldeias no céu e são chamados pelo xamã para ajudar a curar os doentes.

Mas existem também ancestrais míticos que habitam em cavernas. Esse é o caso de *yamakdu*, ancestral que deu origem às plantas cultivadas na roça, mas que também pode ser descrito como um grupo de espíritos, com nomes, famílias e organização social. Esses espíritos são associados às flautas tocadas durante o ritual que se realiza na época da derrubada de novas roças, cuja visão é interdita às mulheres. Além disso, eles também são associados ao espírito “dono dos porcos”, que mora na caverna, onde cria os porcos para soltá-los na época das chuvas.

⁹⁵ Geralmente, usa-se *nusa yahonsihadiyadu* (nosso velho muito antigo), onde *-siahadiyadu/* é um marcador do tempo mítico, i.e, passado remoto.

⁹⁶ Segundo Figueroa (1989), os Negarotê afirmam que os ancestrais chamados de *kadegasaigiru* são os que tomam conta do caminho do sol, sendo, assim, identificados a ele.

Observei entre os Mamaindê uma tendência a relacionar os espíritos que vivem no céu, também descritos como estrelas (*dāngidu*) ou constelações, à alma dos ancestrais míticos, i.e, ancestrais remotos (chamados de *nusa sunidu*, nossos avós, ou *nusa yahondu*, nossos velhos), enquanto a alma dos Mamaindê mortos recentemente geralmente é referida como *da'dahsogidu* (aqueles que estão embaixo). Quando falam dos mortos recentes, os Mamaindê costumam localizá-los em aldeias dentro de cavernas situadas no leste do território ocupado por eles, embora algumas pessoas também os localizem em aldeias no céu.

No entanto, devo mencionar aqui que todas as minhas tentativas de estabelecer com os Mamaindê um local único para onde deveriam ir o espírito ou a alma dos mortos foram em vão. Apesar de mencionarem a existência de aldeias no céu e outras dentro de cavernas, minhas perguntas sobre diferentes destinos póstumos para a alma (*munnadu*) ou o espírito (*yauptidu*) eram sempre respondidas com a frase: “os espíritos dos mortos (*na munnadu* ou *na yauptidu*) estão em toda parte”. Aliás, uma das características atribuídas aos mortos é a sua extrema mobilidade: eles podem voar em direção ao céu ou aparecer do fundo da terra. Podem andar por todos os lugares, ir até Cuiabá, ou ao Rio de Janeiro, e voltar.

Figuroa apresenta um esquema que, segundo ela, representa de um modo geral a cosmologia dos Negarotê. No céu (*u'hnadu*) estão localizados os espíritos dos ancestrais remotos/míticos, que são identificados ao sol e às constelações. Eles são chamados de *kadegasaigiru*, um grupo de ancestrais que toma conta do caminho do sol, conduz a alma dos mortos até a aldeia dos mortos e cuida do ciclo das chuvas. Seus filhos *dangalahru*⁹⁷ e

⁹⁷ Figuroa não traduz esse termo. Penso que o que ela grafou como *dangalahru* seja *dāngaladu* (estrela grande). Os Mamaindê costumam usar este termo para designar Vênus, uma estrela maior do que as outras que se torna visível logo no entardecer.

*eilahdu*⁹⁸ também não são indivíduos isolados, mas constituem outros grupos de ancestrais que vivem no céu. Todos esses ancestrais tem suas aldeias com casas feitas de folha de gariroba. Os espíritos dos mortos recentes são chamados de *da'dahsugiru* (“os de baixo”) e constroem suas casas com folhas de buriti, com as quais também se enfeitam. Eles se dividem em 3 aldeias: duas localizadas no nascente (leste), chamadas de *da'dahsugiru* e *ta'lamsugiru*, e uma localizada no poente (oeste), chamada de *du'haimsínadu*, ou de “urucum”. Os espíritos que vivem no oeste alimentam-se de chicha de urucum ou de sangue fresco dos animais caçados. A alma do xamã segue para essa aldeia, enquanto a alma das outras pessoas pode ir para as outras duas aldeias do nascente.

Os Mamaindê dizem que no céu (*únasinnadu*), além dos ancestrais que são chamados para ajudar o xamã na cura e são identificados às estrelas, vivem também os espíritos “dono” do gavião real (*kokadadu*), “dono” do jacaré (um grande jacaré de três rabos – *kayadadu*) e uma grande sucuri (*dehadadu*). Apenas o xamã é capaz de subir ao céu para falar com esses espíritos e saber a origem das doenças que atingem os Mamaindê. No céu vivem também várias espécies de abelha e de marimbondo que, geralmente, são descritas como versões ampliadas desses insetos. No início da época das chuvas, enxames dessas abelhas podem descer para a terra. Além das abelhas, o céu também está repleto de pássaros. Qualquer pássaro desconhecido é imediatamente identificado aos pássaros que vivem no céu e os Mamaindê dizem que é perigoso matá-los.

O céu está suspenso por uma grande figueira (*halohalodu*), também chamada de “a árvore que segura o céu”⁹⁹. Em cima dela, o “dono” do gavião real (*kokadadu*) faz o seu

⁹⁸ Figueroa não traduz esse termo. Arrisco-me a traduzi-lo como ‘*gn’du* (lua).

⁹⁹ De acordo com Price (1972) alguns grupos Nambiquara representam o mundo como uma grande figueira. Em 1976, ele assistiu a um ritual na aldeia Serra Azul, onde estavam presentes pessoas dos grupos Halotesu, Sawentesu e Kintaulhu. O ritual foi realizado para matar um *atasu*, espírito mau, chamado de “grande tatu”, que estava comendo as raízes da “grande árvore do mundo”.

ninho com os restos dos ossos e dos cabelos que ele rouba dos Mamaindê. Os Mamaindê dizem que o xamã deve ficar sempre atento ao canto do gavião real. Quando o gavião canta à noite, o xamã deve ir até a grande figueira e chupar o seu tronco, retirando possíveis larvas que possam fazê-lo apodrecer. Assim, ele evita que a figueira caia, o que faria o céu tombar sobre os Mamaindê. A água da chuva também tem a sua origem na lagoa que fica acima do céu. Quando a grande sucuri se mexe bruscamente na lagoa, ela derrama a água e faz chover sobre a terra. Dizem que o xamã costuma subir ao céu segurando o rabo dessa sucuri como se fosse um cipó.

Embaixo da terra, sob as cavernas, ficam os espíritos dos mortos recentes chamados de *da'dahsogidu*, embora, como já mencionei, algumas pessoas também digam que esses espíritos podem ficar no céu. Mas as cavernas também são o local onde vivem os espíritos dos ancestrais chamados de *yamakdu*, freqüentemente associados ao “dono” dos porcos (que pode ser chamado de *nun'ã ã waigindu*, dono dos bichos). Lá também vivem, o espírito “dono” do morcego (*galohdahlengidu*), o “dono” da cachoeira (*halowaikdu*), o “dono” do mato (*da'wenwagindu*) e o “dono” do campo (*halodadu*). Todos esses espíritos também podem ser chamados genericamente de *nadadu* (termo que os Mamaindê traduzem como “espírito mau” ou “bicho grande e perigoso”), categoria que descreverei mais adiante. Geralmente os buracos das cavernas, dos cupinzeiros ou os existentes nos troncos das árvores são considerados casas dos espíritos maus, referidos genericamente como *nadadu*.

Diferentemente dos Negarotê, que afirmam que a alma do xamã vai para uma aldeia localizada no oeste (poente), onde se alimenta de chicha de urucum e de sangue, os Mamaindê afirmam que a alma do xamã vai para o céu e vira uma estrela (*dāngidu*) ou, então, se transforma em onça. Assim, eles distinguem entre as onças pequenas e as onças grandes, as primeiras são espíritos de antigos xamãs e é impossível matá-las. Algumas

peças também me disseram que qualquer pessoa pode virar onça ao morrer e não apenas o xamã. No entanto, é interessante notar que, enquanto para os Negarotê o espírito do xamã passa a habitar na aldeia do poente onde bebe sangue fresco, para os Mamaindê o espírito do xamã vira onça, animal que também se alimenta de carne crua.

Não consegui obter dos Mamaindê os nomes das aldeias dos mortos, como Figueroa registrou para os Negarotê. Quando eu pedia a eles que nomeassem as aldeias dos mortos que ficam no nascente ou no poente, eles me respondiam que os mortos são muitos e que suas aldeias estão localizadas onde eles nasceram, portanto, há tantas aldeias de mortos quanto aldeias de vivos e elas estão espalhadas por todos os lugares no amplo território ocupado pelos grupos Nambiquara.

Mas a distinção entre as almas dos ancestrais remotos ou míticos, geralmente localizados em aldeias no céu (chamados de *sunidu* ou *yahondu*), e as almas dos mortos recentes chamados de *da'dahsogidu* (aqueles que estão no chão) não é marcada pelos Mamaindê quando se trata de afirmar o poder de cura atribuído aos mortos. Ambos tem *wanindu* (mágica, poder de xamanismo) e, portanto, são ditos *waninso'gidu* (xamãs). Figueroa também notou o mesmo para os Negarotê. Em suas palavras, “os Negarotê consideram, tanto os habitantes do ‘céu’, quanto os ‘de baixo’ (espíritos dos mortos recentes e os *yemaktu*), como equivalentes em termos de serem imortais e com pleno poder de xamanismo. Identificam eles indistintamente com Jesus. Não há nenhuma especialização entre eles. Todos são igualmente evocados como *hi'dotnsugiru*¹⁰⁰, i.e, donos de poder de xamanismo, ou como o próprio poder do xamã. Eles são curadores nos eventos de doença, protetores, bons companheiros de caminhada e de pesca, bons conselheiros. (...) sua

¹⁰⁰ O termo *hi'dotnsugiru* pode ser traduzido como “aquele que sonha” e é usado pelos Negarotê para designar o xamã. Como vimos, o sonho é o principal *locus* de ação dos espíritos (*yauptidu*). Retomarei este ponto no capítulo 3, ao falar especificamente do xamã e dos seus enfeites corporais.

chegada à aldeia é anunciada por um passarinho (*yi'daitidu*), o 'seu telefone'" (Figuroa, 1989:90).

Ao descrever um funeral entre os Hahãnitesu, Fiorini menciona que o espírito do morto foi guardado em uma cabaça pelo xamã. Em seguida o xamã quebrou a cabaça dando início à possessão. O espírito do morto começou, então, a falar através do xamã, fez seus últimos pedidos e curou crianças e adultos. Este relato indica que o espírito do morto, referido pelos grupos do sul do Vale do Guaporé como *yãukit'isu*, torna-se imediatamente um xamã, com poderes de cura. Um caso semelhante me foi relatado pelos Mamaindê. Ao descreverem a morte de um homem Negarotê, ocorrida pouco tempo antes de eu chegar na aldeia, eles me disseram que, quando o seu corpo foi retirado de dentro do rio, onde ele havia morrido, o seu espírito (*na yaupitidu*) falou e todos puderam escutar, embora o seu corpo estivesse imóvel. Ele contou a todos o motivo de sua morte, pediu aos seus parentes que cuidassem de suas mulheres e de seus filhos e curou uma velha adoentada. O espírito do morto avisou, ainda, que o carro que viria buscar o seu corpo tombaria na estrada, o que, segundo os Mamaindê que me contaram o caso, de fato aconteceu.

É interessante notar que a morte é, de certa forma, uma volta ao tempo descrito pelos mitos. De acordo com os Mamaindê, nesse tempo todos eram xamãs, podiam se transformar em animais para conseguir o que desejavam e eram imortais. Além disso, naquele tempo o sol ficava sempre no meio do céu, num eterno dia, de modo que tudo era claro e visível. Ao descrever o destino póstumo, tal como ele é concebido pelos grupos Nambiquara do vale do Juruena, Pereira (1983) também menciona que na aldeia dos mortos é sempre dia.

Mas, embora o espírito do morto seja imediatamente considerado xamã, sendo chamado para curar os vivos, muitos cuidados devem ser tomados após a morte de uma

pessoa, principalmente enquanto o seu corpo ainda está presente, pois, se os espíritos dos mortos recentes podem curar eles também são a principal fonte de doença.

Os Mamaindê dizem que costumavam enterrar os mortos dentro ou perto de suas casas para poder cuidar deles, colocando chicha e comida sobre a sua cova e evitando que o seu corpo fosse comido pelo espírito dono do tatu canastra (*walon'dadu*). Como já mencionei, para os Mamaindê, os corpos que não são enterrados podem transformar-se em animais peçonhentos (cobras e lacraias) ou em espíritos maus (*nadadu*) que assustam os vivos, principalmente durante a noite. Assim, quando o espírito dono do tatu canastra abre a cova de um morto para comer o seu corpo, o espírito do morto transforma-se em *nadadu* e fica na terra assustando os vivos.

Atualmente, os Mamaindê enterram os mortos em um galpão abandonado próximo à casa do xamã. Logo que eu cheguei na aldeia pela primeira vez, uma criança havia acabado de morrer. Pude observar que, durante quase um mês, as irmãs da mãe da criança ou a avó da criança iam de manhã bem cedo colocar uma panelinha com chicha em cima do local onde a criança havia sido enterrada. Permaneciam ali por algum tempo, sem olhar para a chicha, e depois levavam a panela de volta para casa. A chicha oferecida aos espíritos dos mortos recentes não pode ser consumida por ninguém e deve ser jogada no mato.

Os Mamaindê sempre falam da importância de dar comida ao espírito do morto durante os dias que se seguem a sua morte. Isso evita que ele fique com raiva e tente levar consigo um dos seus parentes, preferencialmente os seus filhos. No entanto, qualquer morte pode ser atribuída ao espírito enraivecido de algum morto. Certa vez, uma criança morreu poucos meses depois do falecimento de uma velha que vivia em uma casa próxima. Uma mulher me disse que a criança havia morrido porque a filha da velha recém-falecida não

colocou comida sobre a cova da mãe que, com raiva, resolveu levar uma criança da aldeia junto com ela. Nessa ocasião, outra mulher me explicou a importância de dar comida aos espíritos dos mortos dizendo que, quando a pessoa está muito doente, ela vai deixando de comer e de beber. Por esse motivo, o espírito do morto fica sempre com fome. Os seus parentes devem, portanto, fazer comida especialmente para ele e colocá-la em cima da sua cova para que ele não tente comer a comida consumida pelos seus parentes vivos, pois isso os deixaria doentes. Quando o espírito de um morto fica perto dos seus parentes, estes sonham com o morto. Várias pessoas me relataram os sonhos que tiveram logo após a morte de um parente e, na maioria dos casos, o espírito do morto aparecia pedindo comida. A pessoa que sonha com o morto adoece e os sintomas geralmente são descritos como febre alta, dor de cabeça, dor no corpo e fraqueza.

Para evitar que o espírito do morto se aproxime é preciso cortar os cabelos para ficar “diferente” e, em certos casos, os seus parentes também devem deixar a aldeia por algum tempo. Quando um jovem Mamaindê morreu picado por uma cobra durante o período que eu estava na aldeia, apenas os seus filhos tiveram os cabelos cortados. Disseram-me que o espírito do morto geralmente tenta levar os seus filhos consigo. Durante o funeral, os Mamaindê mostraram uma enorme preocupação em alimentar o espírito do morto. Assim, uma grande panela com chicha foi colocada do lado direito do corpo, enquanto os seus parentes choravam a sua morte. Depois, o morto foi enterrado junto com todos os seus pertences (camisa, shorts, chinelo, pente) e também com muitas panelas para que ele pudesse beber chicha durante o caminho até a aldeia dos mortos. Nos dias que se seguiram a sua morte, sua mãe classificatória (MZ) não deixou de colocar beiju, banana e chicha em cima da sua cova.

Mas, voltando ao tema da distinção entre as noções de “alma” e de “espírito”, resta dizer, ainda, que, embora o termo *munnadu* seja usado pelos Mamaindê para se referir à alma dos mortos, i.e, à parte da pessoa que vai para o céu e se torna um ancestral (*sunidu*), ele não remete à idéia de princípio vital, como sugeriu Fiorini ao definir o significado do termo *wānin* (alma) para os Wanairisu. A noção de princípio vital para os Mamaindê está relacionada à respiração/ batida do coração (*yalada-/*, respirar). Noto que coração é *yalagidu*, onde */-gidu/=* em forma de bola, redondo. Assim, *yalagidu* poderia ser traduzido como “coisa redonda de respirar”) que, aos olhos do pajé, é o resultado da ação de uma cigarrinha (*kikikdu*) situada dentro do peito. Esta cigarrinha também pode ser dita *nusa yauptidu* (nosso espírito). Além disso, os Mamaindê estabelecem uma relação entre a linha/colar (*kunledu/yalikdu*) que o xamã retira de dentro da cabeça dos doentes e a noção de princípio vital. Eles afirmam que “a linha/colar é o nosso rumo, a nossa vida, sem ela não podemos viver”. Neste caso, penso que a linha/colar está relacionada à vida, na medida em que, como vimos, perdê-la pode desencadear um processo de morte.

Ao descrever os enfeites corporais usados pelos Mamaindê, procurei demonstrar que eles podem ser concebidos como componentes da pessoa. Assim, observei que o próprio ato de enfeitar o corpo é descrito pelos Mamaindê como uma forma de fabricar o corpo, conectando-o a um grupo de parentes. Deste modo, a doença, concebida como um rompimento dos enfeites corporais, pode ser vista também como um processo de “desaparentamento”. Não é à toa que Mamaindê dizem que o que acontece com os enfeites de uma pessoa pode atingir os seus parentes. Além disso, ao descrever a doença como um rompimento dos enfeites corporais, particularmente dos colares, os Mamaindê equacionam os enfeites à noção de espírito (*yauptidu*), afirmando que a perda dos enfeites equivale à perda do próprio espírito. Focalizei, então, o uso do termo (*yauptidu*), traduzido pelos

Mamaindê como “espírito” e enfatizei que este termo pode designar não apenas a sombra ou o espectro do corpo, mas também a capacidade de sonhar, de ter rumo, de lembrar-se dos parentes que, neste caso, é descrita como a posse de uma linha de algodão (*kunlehdu*) que o xamã enxerga como um colar de contas pretas (*yalikdu*). No entanto, não posso deixar de mencionar que outros seres também possuem enfeites, particularmente linha/colar. É o que vou descrever a seguir.

2.2.1 Os enfeites do *Dayukdu*

Dayukdu é o nome do espírito “dono” do macaco aranha, também conhecido como macaco coatá (*hosidadu*, em mamaindê). Trata-se de um monstro canibal que geralmente é descrito como uma versão ampliada dessa espécie de macaco. Há um mito mamaindê que conta que o mundo era repleto desses seres canibais que quase devoraram todas as pessoas. Alguns xamãs muito poderosos se reuniram e “viraram a terra”, provocando um dilúvio que acabou com a primeira humanidade. Sobrou apenas um casal de irmãos. Da sua união incestuosa, nasceu um casal de gêmeos que também se casou entre si e tiveram mais gêmeos. Foram os filhos desses irmãos gêmeos que repovoaram o mundo¹⁰¹.

Esses seres monstruosos ficaram em baixo da terra e, atualmente, apenas o espírito deles pode ser visto à noite pelos Mamaindê. Um jovem Mamaindê me contou um encontro que teve com um *dayukdu* quando voltava para casa à noite. Ele estava de bicicleta, carregando o seu filho mais novo na garupa, quando sentiu um cheiro muito ruim. Olhou em volta, mas estava tudo escuro e ele decidiu seguir em frente. Depois de pedalar por algum tempo, avistou uma luz vermelha ao longe que ele imaginou ser a lanterna de

¹⁰¹ Lévi-Strauss (1948) transcreve o mito do dilúvio contado pelos Nambiquara, mas, na versão coletada por ele, não há referência ao fato de o xamã ter provocado o dilúvio para matar monstros canibais. Price (1972) também registrou uma versão do mito do dilúvio, contada pelos grupos Nambiquara do cerrado.

alguém. Decidiu, então, seguir adiante para ver quem era. A luz foi ficando cada vez mais próxima e intensa e, novamente, ele sentiu um cheiro insuportável. Foi nesse momento que ele cruzou com o *dayukdu* na estrada. Era um homem grande e peludo. Do seu peito saía uma luz vermelha feito brasa. Quando ele percebeu tratar-se de um monstro, avisou ao seu filho para olhar para baixo e não encarar o monstro. Por sorte, o monstro não os viu, pois também estava olhando para o chão. Se o seu olhar tivesse cruzado com o deles, certamente ele os devoraria.

No dia seguinte, ele chamou seus parentes para ir até o local onde havia encontrado o *dayukdu*, mas eles não acharam sequer o seu rastro. O *dayukdu* pode andar, dando grandes saltos, sem deixar rastro. Pode também voar como o morcego e ir até o céu. Ele se projeta na terra novamente como uma estrela cadente. Vive em aldeias dentro do tronco da árvore Angelim (*yalundu*). Quem passa por essa árvore à noite pode escutar o barulho de suas festas e os ver chegando, voando como morcegos. Além de ficar próximo à árvore Angelim, o *dayukdu* também costuma ser visto perto de cachoeiras ou de cavernas. Por esse motivo, depois que escurece, esses locais são evitados pelos Mamaindê, principalmente quando estão sozinhos.

Uma jovem Mamaindê também me contou um encontro que teve com o *dayukdu*. Ela estava no hospital em Vilhena acompanhando o seu filho pequeno que estava internado. Já era noite e ela estava muito cansada, pois fazia dias que não dormia direito. No quarto em que ela estava havia mais uma criança internada, além do seu filho. A mãe desta outra criança lhe pediu que olhasse o seu filho por alguns instantes enquanto ela ia comer algo na rua. Pouco depois da mulher sair do quarto, ela viu um vulto perto da porta e sentiu um cheiro ruim. Sua boca ficou amarga. Quando ela olhou para o berço da criança, viu uma mulher virada de costas mexendo na criança sem parar. A mulher tinha os cabelos muito

compridos que cobriam todo o seu corpo. No início, ela pensou que era uma enfermeira, mas, olhando melhor, viu que a mulher tinha unhas enormes. A criança começou a chorar e morreu logo em seguida. Ao me contar essa história, a jovem Mamaindê me disse que o *dayukdu* havia devorado a criança. Ela não revelou à mãe da criança o que tinha visto porque ficou com medo, mas descobriu, naquele momento, que o *dayukdu* também come os filhos dos Brancos.

O *dayukdu* pode ser chamado genericamente de *nadadu*, termo que os Mamaindê traduzem como “espírito mau”, “animal grande e perigoso”. Os espíritos considerados “donos” das espécies vegetais e animais, ou de fenômenos naturais (como o trovão, o rodamoinho), e também de lugares (mato, campo, cachoeira, serra) são todos ditos *nadadu*. O termo cognato na língua Nambiquara do sul é *atasú*.

Lévi-Strauss foi o primeiro a descrever essa categoria. Segundo ele, *atasú* pode ser traduzido como “animal”, mas a utilização deste termo é bem mais complexa. Ele pode designar qualquer animal, por oposição a algo inanimado, mas também pode se referir aos animais desconhecidos e de caráter particularmente duvidoso. Os bois foram, assim, denominados *atasú* pelos Nambiquara que, antes de 1910, jamais os tinham visto. No entanto, Lévi-Strauss observou também que o mesmo termo foi usado pelos grupos orientais para designar as estrelas e o som produzido pelo seu relógio de pulso¹⁰². Além disso, *atasú* pode ser um animal sobrenatural que aparece à noite. Geralmente, sua visão é um prenúncio de morte. Ele pode se transformar em onça ou em outros animais de intenção

¹⁰² Segundo Figueroa, os grupos do sul do vale do Guaporé designaram uma antena parabólica instalada na aldeia de *atasu*. Os brancos também podiam ser chamados por este termo. Cabe destacar, nesse sentido, que as crianças Mamaindê já me chamaram algumas vezes de “bicho”, em português, uma das traduções possíveis para o termo *nadadu*.

homicida. Quando um *atasú* é atingido por uma flecha em sua forma terrestre, muito sangue jorra do seu corpo. Neste caso, abandona-se o animal na mata¹⁰³.

Segundo Lévi-Strauss, a morte de um homem que se afogou em um rio foi atribuída pelos Nambiquara a um *atasú* que o levou para o fundo das águas. Entre os grupos orientais, a noção de *atasú* está ligada ao vento e ao trovão concebidos como um tipo de poder que é nomeado *amõ*. Ele observou que, para esses grupos, a noção de *amõ* substitui a de *atasú*.

Fiorini (1997:31) descreveu a noção de *atasú* para os grupos do sul do Vale do Guaporé. Ele afirma que o termo é usado para designar espíritos malévolos, comedores de alma, metamorfoseados em animais. Mas, segundo este autor, a capacidade de se metamorfosear em animais é uma característica de todos os espíritos e, portanto, os espíritos dos mortos também são potenciais *atasú*. Quando um morto não é enterrado, seu espírito fatalmente se transformará em *atasú*. Além disso, o protótipo de todas as espécies animais, chamados de *wak'en* (“mestre” ou “dono”), também são supostos *atasú*. Eles podem habitar o céu ou a floresta. Os Wasusu dizem que esses seres têm alma (*wanin*), mas ela é de uma “natureza má e perigosa”, conforme definiu Fiorini, em oposição à alma (*wanin*) dos vivos. É preciso, assim, manter boas relações com os espíritos dos mortos e com os “donos” dos animais, plantas e fenômenos naturais.

Mas o protótipo de todo *atasu* é descrito pelos Wasusu como um monstro canibal que se parece com um gorila. Deste modo, Fiorini observa que, quando os Wasusu se referem a um *atasu* sem especificá-lo, eles estão se referindo a esse monstro canibal, descrito como um grande macaco com olhos de fogo e uma luz vermelha que sai de seu

¹⁰³ Fiorini (1997:31) observou que, para os Wasusu, o comportamento estranho de qualquer animal durante a caçada faz com que ele seja imediatamente considerado um *atasu*. O mesmo acontece quando vermes são encontrados nas entranhas de um animal caçado. Nesse caso, o animal também não deve ser consumido.

coração. Como vimos acima, os Mamaindê se referem a esse monstro como *dayukdu*. Assim como o monstro descrito pelos Wasusu, o *dayukdu* também parece ser o protótipo de todo *nadadu* e é freqüentemente apontado como um dos principais responsáveis pelas doenças que atingem os Mamaindê.

Pereira (1983) registrou uma série de seres monstruosos, que ele chamou de “espíritos maus” ou “animais fantásticos”, na mitologia dos grupos Nambiquara do cerrado. Cada um deles é conhecido por um nome e geralmente é descrito como uma versão ampliada de um determinado animal. Grande parte desses espíritos também foi mencionada pelos Mamaindê, embora com outros nomes. Entre os espíritos descritos por Pereira está o *siwintyahlusu*, “dono” do macaco coatá. Trata-se de “uma pessoa sem movimento do joelho e do cotovelo. A barba, a sobrancelha e a axila são abundantes em cabelo, enquanto que tem só um cabelo na cabeça. O pé é muito comprido, com o dedão sobressaindo em comprimento os demais dedos. O nariz é fino, a boca pequena, a testa branca, o dente preto, a orelha como a do macaco, o braço como o do coatá preto, o pênis como o do morcego. Tem só dois dedos na mão e uma luz no peito. *Siwintyahlusu* não fala e é muito valente e alto. Para se locomover, anda ou voa conforme a necessidade. Quando voa, às vezes toca o pé no chão, para tomar novo impulso. Quando dança usa um cocar de palha de buriti e um chocalho do mesmo buriti no pé (...) As únicas partes mortais de *Siwintyahlusu* são o peito para a espada e o joelho para a flecha.” (Pereira, 1983:47).

Segundo Pereira (1973), quando o *Siwintyahlusu* morre, ele vira macaco coatá. Por isso, caçar esse tipo de macaco é uma atividade muito perigosa. Quando o caçador mata um coatá e escurece, ele deve largá-lo imediatamente e voltar para a aldeia. Caso contrário, o coatá se transforma em *Siwintyahlusu* e assusta o caçador, que pode morrer. Pereira

observa, ainda, que, para os grupos do cerrado, o coatá é considerado o cachorro do *Siwintyahlusu*.

Os Mamaindê também dizem que o macaco coatá é o cachorro do *dayukdu* e descreveram os perigos de caçar esse tipo de macaco contando-me a seguinte história. Certa vez, um rapaz saiu sozinho para caçar. Ele andou muito e começou a escurecer. Foi quando ele escutou o barulho do macaco coatá em cima de uma árvore. Ele correu naquela direção e quando chegou perto da árvore não viu nada. Caminhou mais um pouco e, novamente, escutou o barulho do coatá em outra árvore e correu na sua direção. Chegando lá, o coatá havia sumido. Isso se repetiu várias vezes seguidas e ele ficou tonto, louco. A essa altura, ele não conseguia mais achar o caminho de volta para a sua casa e passava o tempo todo correndo atrás do coatá, sem conseguir encontrá-lo. Assim, o rapaz foi se distanciando cada vez mais de casa. Isso aconteceu porque o coatá roubou a sua linha/colar e colocou a dele em seu lugar.

Figueroa (1989:144-45) menciona um caso parecido relatado por um chefe de posto de uma aldeia Nambiquara do cerrado. Assim diz ela: “Certa vez, um homem de uma aldeia do campo que havia saído para caçar, voltou para a sua casa sem carne nenhuma. Ele explicou que voltou porque tinha passado mal no caminho, havia se sentido confuso. Parecia que tinha tido alucinações visuais, achou ter visto no mato um colega da aldeia e surpreendeu-se ao saber que o mesmo não tinha sequer saído de casa esse dia. O homem atribuiu todo o episódio ao fato de ter saído de casa sem levar ao pescoço o seu colar de contas pretas”. É interessante notar que, embora o relato não faça menção ao espírito dono do coatá, o caçador atribuiu o seu “mal estar” durante a caçada ao fato de não estar usando o seu colar de contas pretas. No caso relatado pelos Mamaindê, o caçador ficou tonto, louco porque teve seu colar roubado pelo espírito dono do coatá.

A linha do *dayukdu* é descrita pelos Mamaindê como uma linha cinza, esverdeada ou preta. Ela não é feita de algodão como a linha dos Mamaindê, que o xamã enxerga como um colar de contas pretas. Aliás, aos olhos do xamã, a linha do *dayukdu* se revela de outra forma: trata-se de uma teia de aranha. Algumas pessoas afirmaram que o *dayukdu* prende o espírito das pessoas em buracos na floresta, amarrando-o com sua linha, assim como a aranha envolve e imobiliza a sua presa com o fio da teia que ela mesma tece.

Geralmente a linha dos espíritos do mato é descrita como sendo feita de outro material. Disseram-me que a linha do espírito *yamakdu*, também chamado de “dono das roças” e identificado ao “dono dos porcos”, é feita de urucum. Assim, diferentemente dos colares dos Mamaindê, que são feitos com pedaços de coco de tucum, o colar de *yamakdu* é feito com sementes de urucum.

Os Mamaindê dizem, ainda, que o *dayukdu* rouba a linha/colar deles porque ele só tem uma. Nesse sentido, é interessante notar que, na descrição do espírito “dono” do macaco coatá, feita pelos grupos do cerrado e registrada por Pereira, esse espírito tenha apenas um fio de cabelo na cabeça, contrastando com o resto do seu corpo que é descrito como excessivamente peludo. Quando o *dayukdu* rouba a linha dos Mamaindê, ele coloca a sua própria linha em seu lugar. Trata-se, portanto, de uma troca de linhas. Muitas doenças são descritas, assim, como um roubo ou troca de linha/colar com o *dayukdu*. Deste modo, a importância de fixar a linha/colar ao corpo durante as sessões de cura não está ligada apenas à possibilidade de rompê-las, conforme mostrei até aqui. A linha/colar usada pelos Mamaindê também pode ser trocada/roubada por outros tipos de seres. Vejamos, então, como os Mamaindê concebem essa troca.

2.2.2 A troca/roubo de enfeites

A pessoa que tem a sua linha/colar roubada pelo *dayukdu* fica muito doente, perde o rumo, não consegue mais voltar para casa, deixa de reconhecer os seus parentes, pára de sonhar. O seu espírito (*yauptidu*) passa a viver no mato, seguindo o *dayukdu*. Quando isso acontece, diz-se também que a pessoa casou-se com o *dayukdu*. Portanto, se, como vimos, o rompimento da linha pode ser concebido como um processo de “desaparentamento”, a troca da linha dá início a um “aparentamento” com outros seres.

Uma jovem Mamaindê me contou que já teve a sua linha/colar roubada pelo *dayukdu*. Ela estava voltando da roça sozinha e escureceu antes que ela chegasse na aldeia. Quando ela estava subindo a serra - os Mamaindê moram em cima de um planalto e plantam suas roças embaixo, nas terras mais férteis próximas às margens dos rios Pardo e Continental – sentiu-se mal, ficou tonta e com febre. Seus parentes contam que ela chegou em casa diferente, não falava com ninguém. Passaram-se algumas horas e ela tirou toda a roupa que estava vestindo e correu em direção a uma cachoeira que fica próxima à aldeia, onde as mulheres costumam lavar roupa de manhã. Todos sabem que este local deve ser evitado durante a noite, porque os espíritos do mato, chamados genericamente de *nadadu*, costumam morar perto das cachoeiras. Seu marido correu atrás dela, mas não conseguiu trazê-la de volta para casa. Resolveu, então, chamar a sogra para ajudá-lo. Mas a jovem não reconhecia mais os seus parentes, os via como bichos (*nadadu*) e tentava matá-los com uma faca. Foi preciso chamar vários homens para conseguir levá-la de volta para casa. O xamã cantou durante muitas noites seguidas para curá-la. Retirou a linha/colar que o *dayukdu* havia colocado dentro do corpo da jovem e colocou uma nova linha em seu lugar. Mandou que seus parentes lhe dessem banhos com a casca da árvore Angelim (*yalundu*), também

chamada de “remédio de *dayukdu*” e que cortassem o seu cabelo¹⁰⁴. Só assim, a jovem recuperou a memória, lembrou-se de seus parentes e ficou curada. O xamã disse a todos que o *dayukdu* havia roubado o seu espírito (*yauptidu*) para casar-se com ela. Se ele não tivesse retirado do seu corpo a linha deixada pelo *dayukdu* e recuperado a linha/colar que lhe foi roubada, a jovem certamente morreria; seu espírito ficaria casado para sempre com o *dayukdu*.

Registrei também outro caso de doença causada pelo roubo da linha/colar pelo *dayukdu*. Na década de 1980, alguns homens Mamaindê foram acompanhar uma equipe da Funai que tentava estabelecer contato com índios isolados que tinham sido vistos em uma fazenda perto da cidade de Colorado d’Oeste (RO). Havia graves denúncias de que o dono da fazenda já tinha matado grande parte do grupo que, por esse motivo, estava fugindo de qualquer contato com os brancos. Nessa ocasião, um jovem Mamaindê que acompanhava a equipe de contato ficou com medo de que os brancos da região o matassem e fugiu. A equipe da Funai o procurou durante vários dias, mas não o encontrou. Ele reapareceu um mês depois, muito magro e abatido. Seus parentes já o davam como morto. O jovem contou a todos que, enquanto estava no mato, parou para descansar em baixo de uma árvore sem se dar conta de que era um Angelim, morada preferida do *dayukdu*. Naquele momento, ele adormeceu e teve o seu colar/linha roubado pelo *dayukdu*. Depois disso, perdeu o rumo, não sabia mais para que lado seguir e ficou muitos dias no mato, perdido, tonto, morando junto com o *dayukdu*. Ele só voltou para aldeia porque o xamã o encontrou e trouxe as suas

¹⁰⁴ Os Mamaindê costumam cortar o cabelo após a morte de um parente para que o espírito do morto não os reconheça e não tente levá-los consigo. No caso descrito acima, o xamã recomendou que a jovem cortasse o cabelo argumentando que o seu espírito havia se casado com o *dayukdu* que, deste modo, poderia tentar levá-la novamente.

coisas (*na wasain'du*) de volta. Ao contar este caso, ele traduziu o termo “*wasain'du*” por “espírito”, em português, indicando que o xamã havia resgatado o seu espírito.

É interessante notar, assim, que a experiência da transformação é descrita pelos Mamaindê como uma troca de enfeites corporais com outros tipos de seres. A pessoa que tem sua linha trocada com o *dayukdu* passa a viver junto com ele, experiência que também pode ser descrita como um casamento. Quando isso acontece, a pessoa afetada esquece os seus próprios parentes e os enxerga como se fossem bichos (*nadadu*). Neste sentido, é possível dizer que a troca de enfeites corporais é também uma troca de perspectivas. Para interromper o processo de transformação desencadeado pelo roubo/troca da linha, o xamã deve retirar a linha deixada pelo *dayukdu* e colocar uma nova linha em seu lugar. Deste modo, o xamã re-liga a pessoa aos seus parentes e desfaz o parentesco que foi estabelecido com o *dayukdu*. Neste sentido, a troca de enfeites é um mecanismo de transformação porque permite estabelecer relações de parentesco com outros tipos de seres, produzindo, assim, uma mudança de perspectivas.

Um homem Kintaulhu, casado com uma mulher Mamaindê, me explicou, certa vez, porque era tão perigoso perder os enfeites corporais. Ele disse que os seus enfeites eram como a carteira de identidade dos Brancos. Quando um Branco perde a sua carteira de identidade, a polícia o leva preso, argumentando que sem a identidade ele não é ninguém. Segundo ele, o mesmo acontece quando os espíritos do mato roubam os enfeites dos Nambiquara. Eles os escondem dentro de buracos na floresta e, deste modo, o espírito (*yauptidu*) da pessoa fica preso no buraco. A pessoa fica doente, não reconhece mais os seus parentes. “Sem os seus enfeites ela não é ninguém”, concluiu.

A afirmação de que os enfeites corporais são como a carteira de identidade dos Brancos não deve sugerir que a noção de identidade para os Nambiquara seja a mesma que

a nossa. Pelo contrário, ao fazer essa comparação, penso que o jovem Kintaulhu revelou que a carteira de identidade pode ser concebida, nesse contexto etnográfico, como um enfeite corporal, i.e, como um componente da pessoa. Para nós, a carteira de identidade é um objeto que define a identidade do seu portador independentemente das relações que ele estabelece. Mas, para o jovem Kintaulhu, a importância atribuída à carteira de identidade supõe, sobretudo, uma relação que, neste caso, foi descrita como um encontro com um policial. É nesse contexto que ele afirma que “sem a identidade a pessoa não é ninguém”, pois a perda desse objeto é como a perda dos enfeites corporais: desfaz as relações que constituem a pessoa, desconectando-a de seus parentes. Como me explicou um jovem Mamaindê em outra ocasião, “uma pessoa sem enfeites é uma pessoa sem parentes”. E uma pessoa que não tem parentes torna-se mais facilmente parente de outros seres. É interessante notar, nesse sentido, que, na comparação feita pelo jovem Kintaulhu, o policial age como o *dayukdu*, prendendo a pessoa e dando início a um processo de transformação. Mas, enquanto o policial prende na cadeia a pessoa que perdeu a sua carteira de identidade, argumentando que sem a sua identidade ela não é ninguém, o *dayukdu* prende em buracos na floresta o espírito da pessoa que, deste modo, também perde os seus enfeites corporais e deixa de reconhecer seus parentes, tornando-se parente do *dayukdu*¹⁰⁵.

Assim, se a posse dos enfeites corporais é uma forma de constituir a pessoa, na medida em que a relaciona a um grupo de parentes com os quais se compartilha a mesma perspectiva, ela é, também, o que lhe confere a possibilidade de se transformar em outro tipo de gente. Como vimos, aquilo que o espírito do monstro canibal *dayukdu* enxerga e rouba dos Mamaindê são os seus enfeites, especialmente os seus colares. Neste caso, a

¹⁰⁵ No próximo capítulo descreverei o episódio da prisão de um homem Mamaindê. Neste caso, os policiais também foram comparados aos espíritos maus que provocam doenças ao roubarem os enfeites corporais de suas vítimas, aprisionando-as.

troca de enfeites equivale a uma troca de perspectivas. Portanto, neste contexto etnográfico, os enfeites corporais são concebidos como componentes da pessoa porque são, precisamente, aquilo que permite a sua transformação, tornando-a visível para outros tipos de seres.

Além disso, devo ressaltar que, de acordo com os Mamaindê, os enfeites corporais podem ser equacionados à noção de espírito. Assim, os termos *yauptidu* (espírito) e *wasain'du* (coisa, enfeite) são muitas vezes usados como sinônimos, especialmente no contexto do xamanismo, e traduzidos como “espírito”, em português. Como vimos, este termo é usado para designar a sombra ou espectro da pessoa no sonho e, sobretudo, determinadas qualidades da pessoa: a capacidade de ter rumo, de sonhar, de lembrar-se dos parentes, capacidades que também são descritas como a posse de uma linha/colar.

Vilaça (2005:452-453) observou que, para os Wari', um grupo falante de uma língua Txapakuran localizado na fronteira do Brasil com a Bolívia, “todos os seres que possuem *jam* (alma ou espírito) podem ser definidos como humanos ou potencialmente humanos. *Jam*, para os Wari, implica a capacidade de *jamu*, um verbo que significa transformar-se, especialmente no sentido de uma ação extraordinária. Assim, quando as pessoas dizem que um determinado animal *jamu*, significa que ele agiu como um humano, matando um Wari (um evento que aparece, aos olhos dos Wari, como a doença e a morte da vítima). Similarmente, o xamã *jamu* quando ele age com seus parceiros animais, percebendo e sendo percebido por eles como um similar. *Jamu* é, portanto, a capacidade de mudar de afecção, de adotar outros hábitos, é o que permite que a pessoa seja percebida como um similar por outros tipos de seres”.

Neste sentido, Vilaça (op.cit) afirma que, “se parece evidente que não podemos falar do corpo sem falar da alma, a razão, ao menos para os Wari, parece ser menos porque a

alma dá ao corpo sentimentos, pensamentos e consciência, mas porque ela lhe confere instabilidade. Tal instabilidade é concebida como uma capacidade que caracteriza a humanidade e que deve ser controlada, já que a transformação pode ser o resultado não do desejo de ego, mas da agência de outros sujeitos”. Assim, Vilaça chama a atenção para as práticas comuns na Amazônia de fixação do espírito ao corpo como uma forma de controlar a possibilidade de transformação corporal. Para os Mamaindê, como vimos, as práticas de fixação do espírito ao corpo muitas vezes implicam o ato de envolver o corpo com enfeites, principalmente com muitas voltas de colar de contas pretas, ao redor do pescoço e também da cintura e dos pulsos.

Mas, se o modo privilegiado de fixar o espírito ao corpo é enfeitando o corpo, os enfeites são justamente aquilo que o torna visível para outros tipos de gente¹⁰⁶. Não é à toa que, aos olhos do xamã, um ser capaz de adotar múltiplas perspectivas, o corpo se revela sempre como um corpo enfeitado. O mesmo acontece com a pessoa que, durante um sonho, encontra-se com o espírito (*yauptidu*) de um parente morto ou com o espírito “dono” de algum animal; ela verá o seu corpo todo enfeitado. A cascavel vista no sonho, por exemplo, aparece como um homem enfeitado com penas de gavião real. O espírito “dono” do jabuti pode se revelar um homem enfeitado com colares feitos de casco de jabuti. Em todos os relatos que os Mamaindê fazem dos sonhos que tiveram com seus parentes mortos, eles também insistem em mencionar os belos enfeites corporais usados por eles. Aliás, no sonho (*locus* privilegiado de ação dos espíritos), assim como no mito, tudo pode se revelar potencialmente humano, até mesmo os objetos naturais. Certa vez, uma mulher me contou

¹⁰⁶ Os Mamaindê dizem que é perigoso ir para o mato com muitos enfeites, pois algum espírito pode tentar roubá-los. Isso vale especialmente para o xamã, na medida em que, como veremos, o poder xamânico está relacionado à posse de muitos enfeites corporais. Deste modo, ao menos idealmente, o xamã deve ficar a maior parte do tempo na aldeia, evitando sair para caçar no mato. Algumas pessoas me disseram que os xamãs muito fortes não precisam ir ao mato para caçar porque o seu espírito traz os animais até a aldeia.

que sonhou que estava pescando quando, subitamente, uma grande pedra saiu andando. Ela ficou muito assustada e, por algum tempo, deixou de pescar no rio com medo de que as pedras pudessem virar gente.

A tradução da palavra *yauptidu* (espírito) feita por um jovem Mamaindê me parece exemplar para resumir a relação entre as noções de “corpo” e de “espírito” que venho tentando delinear aqui. Segundo ele, “o espírito é a parte do corpo que a gente não vê”. Devo acrescentar que é precisamente essa “parte do corpo” que o torna visível para os outros seres.

Costuma-se afirmar que nas cosmologias ameríndias as noções de “corpo” e de “alma” são, antes de tudo, relações ou posições perspectivas. Em um artigo sobre a noção de corpo para os Juruna, Lima (2002:12) explora essa questão e observa que o corpo “não representa a parte visível por oposição a uma invisível”. Embora a afirmação do jovem Mamaindê possa sugerir tal oposição, o modo como os Mamaindê concebem os enfeites corporais visíveis e invisíveis, relacionando-os à noção de espírito (*yauptidu*), indica justamente o contrário. Como vimos, o que é visível ou invisível, externo ou interno depende de uma perspectiva, o que faz com que os enfeites internos e externos não sejam concebidos como coisas fundamentalmente distintas.

Lima (*op. cit*) esclarece esse ponto ao afirmar que “a visibilidade ou invisibilidade de um corpo não dependem de uma característica própria a ele, mas de uma capacidade visual do observador. Se não vejo um espírito é por incapacidade dos meus olhos. Se um espírito me vê, só vê aquilo que de mim eu própria não posso ver: minha alma, a qual representa todo o meu corpo para ele, toda a minha pessoa”. Esta afirmação feita por Lima, com base na etnografia Juruna, se aplica perfeitamente aos Mamaindê, especialmente se substituirmos “alma” por “enfeite” (*wasqin'du*). Podemos dizer assim que, para os

Mamaindê, do ponto de vista dos outros, a alma (*yaup^tidu*, espírito) é um corpo enfeitado, ou o próprio enfeite corporal (*was^ain'du*).

No entanto, seria errôneo pensar que a posse dos enfeites corporais é concebida como um atributo ontológico fixo de cada espécie de sujeito. Quando perguntei aos Mamaindê se eles já nasciam com enfeites por dentro do corpo, as respostas variavam. Algumas pessoas diziam que sim e outras contestavam veementemente esta afirmação. No entanto, todos enfatizavam que o xamã deve sempre trazer novos enfeites para colocar no corpo dos doentes. Neste caso, o que importa para os Mamaindê não é saber se eles já nascem com enfeites, mas ressaltar a possibilidade de perdê-los, de ter os enfeites trocados ou roubados por outro tipo de gente. Portanto, só faz sentido pensar nos enfeites corporais como componentes da pessoa quando a pessoa está inserida em uma relação.

2.2.3 Oncinha, beija-flor, cigarrinha

Os Mamaindê dizem, ainda, que dentro do nosso corpo existem também versões reduzidas de determinados animais que, assim como a linha de algodão (*kunle^hdu*) - que para o xamã é um colar de contas pretas (*yalik^hdu*) - são ditos *nusa wasain'du* (nossas coisas) ou *nusa yaup^tidu* (nosso espírito). Apenas o xamã é capaz de enxergar esses animais e de torná-los visíveis. Eles podem sair do corpo durante o sonho, levando consigo a linha/colar que é, para eles, uma estrada, um caminho (*te^hdu*), ou, dito de outro modo, o seu rumo. Neste sentido, a linha/colar pode ser descrita como uma espécie de fio de Ariane:

ao levá-la consigo, os animais que ficam dentro do corpo podem sair e voltar sem se perder no caminho¹⁰⁷.

Neste ponto, não posso deixar de notar a semelhança entre a linha de algodão (*kunlehdu*) descrita pelos Mamaindê e o “fio de tupãsã” descrito pelos Waiãpi, um grupo falante de uma língua Tupi-Guarani localizado na fronteira do Brasil com a Guiana Francesa. De acordo com Gallois (1996:43), “tupasã” é um invisível fio de Ariane que liga todos os seres aos seus respectivos “mestres”. O xamã tem o peito e o pulso repleto desses fios que o ligam aos mestres dos animais. Os fios tupasã são descritos como caminhos que cruzam os diversos domínios do universo e que o xamã pode manipular para estabelecer contato com o mundo sobrenatural, pois apenas ele é capaz de enxergá-los permanentemente. O deslocamento do xamã pelos caminhos invisíveis é, segundo Gallois, uma das principais características do xamanismo waiãpi. Deste modo, ela sugere que a relação xamanística, para os Waiãpi, pode ser descrita como uma forma de controle do movimento. Voltarei a este ponto no próximo capítulo, ao descrever os enfeites corporais do xamã Mamaindê. Limito-me aqui a ressaltar que a linha/colar, da qual falam os Mamaindê, além de ser concebida como um componente da pessoa e, neste sentido, estar relacionada à noção de espírito (*yauptidu*), também pode ser descrita como um caminho que, assim como observou Gallois para os Waiãpi, conecta a pessoa a diferentes domínios do universo¹⁰⁸. Mas vejamos agora como os Mamaindê descrevem os animais que estão

¹⁰⁷ Seria interessante estabelecer uma comparação entre a linha de algodão, descrita pelos Mamaindê como um «caminho», e os desenhos corporais dos Shipibo-Conibo (Colpron, 2004) e de outros grupos Pano (Erikson, 1996) também descritos como «caminhos» pelos quais os espíritos transitam.

¹⁰⁸ Devo lembrar também que, de acordo com o ritual realizado pelos Negarotê na época da derrubada de novas roças, os espíritos *yamakdu*, considerados “dono” das roças e também associados ao “dono” dos porcos, chegam à aldeia através de fios de algodão que são colocados de modo a ligar as casas da aldeia a uma maloquina construída na roça. Esses fios são chamados de “o caminho de yamakdu” (Figueroa, 1989).

ligados ao corpo por essa linha/colar e que também são considerados *nusa yauptidu* (nosso espírito).

De acordo com o xamã, todas as pessoas possuem uma oncinha (*yanãweikdu*, onça filhote), localizada dentro do dente. Assim, ao olhar para o dente, o xamã enxerga essa oncinha que é, segundo ele, responsável pela vontade de comer carne (*widagu*)¹⁰⁹. Algumas pessoas também descreveram essa oncinha como um tipo de cachorro bem pequeno.

O dente que o xamã enxerga como uma oncinha é chamado pelos Mamaindê de “dente de onça” (*yanãwidu*). Quando sentimos vontade de comer carne, na verdade, é a oncinha que está pedindo comida, portanto, nós comemos carne para alimentá-la. Um jovem Mamaindê que havia acabado de voltar de um curso para a formação de agentes de saúde indígenas explicou-me que essa oncinha é como os vermes: fica dentro do nosso corpo, comendo tudo o que a gente come.

Como eu disse, durante o sonho, a oncinha pode deixar o corpo e sair carregando a linha/colar. Quando a linha/colar é rompida ou roubada, a oncinha fica perdida, vagando sem rumo. A pessoa que perde a sua oncinha deixa de comer, fica muito fraca e adocece. Neste caso, os Mamaindê também dizem que a pessoa perdeu o seu espírito (*yauptidu*). Sem a intervenção do xamã para trazer a oncinha de volta a pessoa pode morrer.

Uma jovem Mamaindê me contou que, durante o sonho, viu a sua oncinha sentada perto dela. A oncinha era pequena como um gato. Ela mandou a sua oncinha sair para pegar um gambá que estava comendo as galinhas que ela criava perto de casa, mas o gambá correu para o mato. A sua oncinha foi atrás e se perdeu. Depois disso, ela acordou muito

¹⁰⁹ Na língua mamaindê há dois radicais verbais que podem ser traduzidos como “comer”. O uso desses radicais distingue dois tipos de fome: /wĩ-/ = comer carne e /yain-/ = comer coisas moles, basicamente alimentos de origem vegetal como chicha e beiju. Noto que /widagu/, comer e /widu/, dente são derivados do mesmo radical /wĩ-/.

fraca, mal conseguia andar. Na noite seguinte, ela sonhou novamente. No sonho, viu a sua oncinha muito magra deitada no mato e pediu a dois rapazes que a trouxessem de volta. Eles ficaram com medo, mas ela disse à oncinha que os seguisse. Deste modo, a jovem recuperou sua oncinha. Naquela mesma noite, o xamã cantou para curá-la. Ele trouxe novos colares, aos quais ela se referiu como *wasqin'du*, para colocar dentro do seu corpo e confirmou o que ela já sabia: ela estava doente porque tinha perdido sua oncinha. No dia seguinte, ela acordou se sentindo melhor, voltou a comer e ficou curada.

Os Mamaindê também contam que os grandes xamãs do passado tornavam a sua própria oncinha visível a todos manipulando um dente de onça ou uma pedra pequena e redonda com manchas pretas na superfície. Ao soprar a fumaça do tabaco sobre esses objetos, o xamã fazia a oncinha aparecer. No início, ela surgia bem pequena, menor do que um gato, e ficava ao lado do xamã. Então, o xamã podia pedir a ela que matasse os inimigos que rondavam a aldeia. No caminho, a oncinha ia crescendo até atingir o tamanho de uma onça normal. Os Mamaindê costumam dizer que essa onça diferencia-se das onças do mato porque não morre nunca, nem mesmo quando é atingida com tiros de espingarda. Depois de matar o inimigo, a oncinha do xamã levava um punhado do seu cabelo para que o xamã pudesse mostrá-lo a todos, confirmando, assim, a morte do inimigo.

Em algumas sessões de cura que assisti pude observar o xamã manipular, enquanto cantava, um colar de contas pretas com um dente de onça e também uma linha de algodão com um dente de onça¹¹⁰. Esses objetos eram chamados de *waninso'gã na wasqin'du* (coisa/enfeite do pajé) pelos Mamaindê. Explicaram-me que o colar de dente de onça do xamã, assim como a linha de algodão que ele retira da cabeça dos doentes, podia falar com

¹¹⁰ Figueroa (1989) também menciona o uso de um colar de dentes de onça pelo xamã Negarotê.

ele. Além disso, o xamã podia mandar a sua oncinha matar um inimigo ou algum espírito mau que estivesse por perto jogando esse colar na direção desejada.

Mas os Mamaindê dizem, ainda, que o xamã casa-se com uma mulher-espírito, que também é descrita como uma onça. Como vimos, o espírito dos mortos (*yauptidu*) pode se transformar em onça. Assim, os Mamaindê costumam distinguir entre as onças pequenas e as grandes. As primeiras são gente (*nagayanlatwa*), dizem, e por isso não se deve matá-las. Portanto, quando se referem à oncinha do xamã, os Mamaindê geralmente estão falando da sua mulher-espírito. Falarei disso detalhadamente no próximo capítulo.

Contudo, devo notar aqui que a oncinha (*yanãweikdu*), à qual os Mamaindê se referem como *nusa yauptidu* (nosso espírito) ou *nusa wasain'du* (nossas coisas, enfeites), pode ser tanto um dente responsável pela vontade de comer carne, como o colar de dente de onça do xamã ou, ainda, o espírito dos mortos, também descrito como uma onça com a qual o xamã se casa. Deste modo, aquilo que para as pessoas comuns é visto como um objeto ou uma parte da pessoa (por exemplo um dente), é, aos olhos do xamã, toda a pessoa. A ambigüidade do termo “dente de onça” (*yanãwidu*) é, neste sentido, exemplar. O “dente de onça” pode ser o dente de uma onça manipulado pelo xamã durante as sessões de cura que, para ele, é toda a onça, ou um dente humano que o xamã enxerga como uma oncinha responsável pela vontade de comer carne. Em ambos os casos, os Mamaindê dizem que o que o xamã está vendo é o “nosso espírito” (*nusa yauptidu*).

Procurei mostrar até aqui que, aos olhos do xamã, o corpo se revela sempre como um corpo enfeitado e que esses enfeites, aos quais os Mamaindê se referem como *nusa wasain'du* (nossas coisas, enfeites) ou *nusa yauptidu* (nosso espírito), incluem também uma oncinha que, de acordo com o xamã, fica localizada dentro do dente. Mas, além dessa oncinha, o xamã também é capaz de enxergar um beija-flor (*tanuhnidu*) próximo ao

coração¹¹¹. Disseram-me que o beija-flor é o responsável pela vontade de beber chicha, especialmente chicha de mel.

Durante o sonho, esse beija-flor também pode deixar o corpo, carregando a linha/colar. Se ele não voltar, a pessoa fica fraca e doente. Por isso, durante as sessões de cura, o xamã pode se referir ao espírito (*yauptidu*) perdido do doente como “beija-flor” (*tanuhnidu*). Uma das músicas de cura que registrei consistia em repetir várias vezes a palavra *tanuhnidu* (beija-flor). Disseram-me que, quando o xamã canta essa música, ele está procurando o espírito do doente para trazê-lo de volta. Ao encontrar o espírito do doente, o xamã anuncia a todos falando: “o beija-flor está voltando, vamos dar chicha para ele”.

Mas o beija-flor também pode deixar o corpo sem que com isso a pessoa fique doente. Os Mamaindê dizem que quando encontram um beija-flor, na verdade, trata-se do espírito de algum parente que veio lhes contar algo. Certa vez, uma mulher foi para a roça com o seu marido e, no caminho, encontrou um beija-flor que voou em sua direção e, em seguida, caiu no chão. A mulher, preocupada, pegou um pouco do açúcar que havia levado para a caminhada, misturou com água e deu para o beija-flor tomar. O beija-flor se recuperou e saiu voando. Quando ela chegou na aldeia, contou ao xamã o que havia acontecido. Ele lhe disse que o beija-flor era o espírito (*yauptidu*) do seu filho que tinha ido atrás dela. O beija-flor estava fraco porque o seu filho estava morando longe, em Vilhena, e, deste modo, o seu espírito teve que andar muito para encontrá-la. Se o beija-flor tivesse morrido, o seu filho certamente morreria, mas como isso não aconteceu, ele provavelmente nem saberia que o seu beija-flor havia ido tão longe.

¹¹¹ Algumas pessoas disseram que o beija-flor fica dentro do coração e que, portanto, ele é o “dono” do coração. Outras pessoas discordaram e disseram que o beija-flor fica ao lado do coração.

Além do beija-flor, algumas pessoas também mencionaram a existência de um passarinho (*'aikaweigidu*) que fica localizado perto do coração ou dentro da cabeça. Disseram-me que o passarinho é o que nos faz acordar cedo. No entanto, de acordo com o xamã, esse passarinho não fica dentro do corpo. Ele vem durante as sessões de cura para anunciar que os espíritos dos ancestrais estão chegando para ajudá-lo a resgatar o espírito perdido do doente. Deste modo, quando o xamã se refere ao passarinho ele está se referindo aos espíritos dos ancestrais que atuam como seus auxiliares durante as sessões de cura. Figueroa (1989) observou o mesmo para os Negarotê. Segundo ela, os Negarotê afirmam que o passarinho (*yi'daitidu*) anuncia a chegada dos espíritos dos mortos na aldeia durante as festas ou sessões de cura. Por esse motivo, ele também costuma ser descrito como um telefone.

Já mencionei que a idéia de princípio vital para os Mamaindê está relacionada à respiração/batida do coração (*yalagidu*) que, aos olhos do xamã, é o resultado da ação de uma cigarrinha (*kikikdu*) alojada dentro do coração. Diferentemente da oncinha e do beija-flor, a cigarrinha jamais deixa o corpo. Algumas pessoas disseram que apenas a cigarrinha do xamã pode sair do seu corpo para resgatar o espírito perdido dos doentes. Devo acrescentar que os Mamaindê descreveram, ainda, um outro tipo de cigarra, também chamada de *nadadu* (espírito mau), que rouba o espírito das pessoas, deixando-as doentes.

É interessante notar, assim, que, se aos olhos do xamã o corpo se revela sempre como um corpo enfeitado, esses enfeites não são descritos apenas como colares de contas pretas, mas também como uma oncinha, um beija-flor e uma cigarrinha que são igualmente chamados de *wasain'du* (coisa, enfeite), pelos Mamaindê. Além disso, os enfeites e os animais que o xamã enxerga quando olha para o corpo das pessoas são ditos *na yauptidu* (seu espírito) e descritos como qualidades ou capacidades que permitem à pessoa sonhar,

ter memória, rumo, sentir vontade de comer carne, de beber chicha, além de fazê-la respirar, ação que está associada ao movimento do coração. Deste modo, os Mamaindê costumam dizer que uma pessoa doente é como uma casa vazia; as suas coisas (*wasain'du*) vão embora, fogem e ela não consegue mais lembrar-se dos seus parentes, pára de sonhar, deixa de comer, de beber e de andar ou, dito de outro modo, ela perde o seu espírito (*yaupidu*).

Vimos até aqui que os enfeites corporais usados pelos Mamaindê podem ser descritos como componentes da pessoa, na medida em que a relacionam a um grupo de parentes. Neste sentido, a doença é concebida como um rompimento, roubo ou troca de enfeites corporais com outros tipos de seres que também possuem enfeites, especialmente linha/colar. Neste caso, a troca de enfeites corporais também pode ser descrita como uma troca de perspectivas. Mas, se os enfeites são responsáveis pelo sentido de orientação (rumo) e pela capacidade de reconhecer os próprios parentes, a ação de determinados animais localizados dentro do corpo, também chamados genericamente de *wasain'du*, é responsável pelas sensações de fome, de sede e até mesmo pela respiração. No próximo capítulo, descreverei os enfeites corporais do xamã e mostrarei que os enfeites corporais dos Mamaindê são adquiridos dos espíritos dos mortos. Deste modo, veremos que, neste contexto etnográfico, é preciso recorrer aos mortos para definir a identidade dos vivos.

3. AS COISAS DO XAMÃ (WANINSO'GÃ NA WASAINÃ'Ã)

O poder xamânico é descrito pelos Mamaindê como a posse de muitos objetos e enfeites corporais dados ao xamã pelos espíritos dos mortos e também pelo xamã que o iniciou nas técnicas do xamanismo. Assim, dentre todas as pessoas, o xamã é aquela que possui a maior quantidade de enfeites corporais. Os dois xamãs atuantes na aldeia mamaindê estão sempre usando muitas voltas de colar de contas pretas. Um deles nunca deixa de usar uma faixa de algodão tecido ao redor da cabeça, às vezes substituída por uma única linha de algodão vermelha, e também faixas de algodão nos braços, às quais ele acrescenta folíolos de buriti tingidos com urucum.

Os Mamaindê referem-se aos enfeites e objetos do xamã como *wanin wasainã'ã* (coisas mágicas)¹¹² ou *waninso'gã na wasainã'ã* (coisas do xamã). De posse dos enfeites e objetos dos mortos o xamã passa a ver o mundo como eles, adquirindo, assim, a capacidade de enxergar as coisas que para a maioria das pessoas são invisíveis e de torná-las visíveis. É esta a sua mágica (*na wanintãdu*). Dito de outro modo, o xamã oferece aos vivos o ponto de vista dos mortos e, como veremos, é desta forma que os Mamaindê podem se definir como pessoas humanas (*nagayandu*).

Quando eu vi pela primeira vez um xamã retirar miçangas de dentro do corpo de uma mulher adoentada, surpreendi-me com a possibilidade de os enfeites corporais usados pelos Mamaindê também estarem dentro de seus corpos. Perguntei-lhes, então, se todas as pessoas possuíam enfeites internos e eles me responderam que sim. Uma mulher

¹¹² Como vimos, o termo *wanindu* é traduzido pelos Mamaindê como «mágica», mas também pode ser glosado como «espírito», especialmente quando usado para se referir ao xamã. Deste modo, *wanin wasain'du* poderia ser traduzido como «coisa-espírito», embora os Mamaindê geralmente traduzam o termo como «coisa mágica». De qualquer modo, devo enfatizar que o termo não designa uma propriedade substantiva, mas uma qualidade ou capacidade da pessoa ou objeto assim referido.

acrescentou que, assim como eu, os Mamaindê também não sabiam que tinham enfeites dentro do corpo porque não podiam enxergá-los. Foi preciso que o xamã lhes mostrasse para que eles soubessem disso.

Embora os Mamaindê afirmem que determinados objetos e enfeites sejam possuídos exclusivamente pelo xamã, o que o diferencia das outras pessoas não é uma característica intrínseca atribuída aos seus enfeites corporais, mas o fato de que, ao adquirir tais enfeites diretamente dos espíritos dos mortos, o xamã se torna capaz de enxergá-los. Neste sentido, o termo *wanin was_ain'du* (coisas mágicas) designa menos uma qualidade intrínseca às “coisas” do xamã do que as relações que ele estabelece com os espíritos dos mortos que resultam na posse dessas “coisas”. Deste modo, é possível considerar os enfeites do xamã (*waninso'gã na was_aindu*) como materializações das relações que ele estabelece com os mortos.

O ponto focal deste capítulo será, portanto, a relação que os Mamaindê estabelecem como os espíritos dos mortos por intermédio do xamã. Começarei descrevendo a iniciação xamânica, processo pelo qual o xamã adquire os enfeites dos mortos. Em seguida, irei me deter nos enfeites propriamente ditos para, então, descrever as sessões de cura e mostrar como o xamã transmite aos doentes os enfeites trazidos pelos espíritos dos mortos que atuam como seus auxiliares.

3.1 A iniciação xamânica

Os Mamaindê descrevem a iniciação xamânica como um tipo de morte. Ao andar sozinho na floresta, o futuro xamã leva uma surra de borduna dos espíritos dos mortos (*munnadu*) e desmaia (*/do-/*, morrer). Algumas pessoas dizem que os espíritos dos mortos também podem atingi-lo com flechas. Nesse momento, ele recebe desses espíritos vários

enfeites e objetos “mágicos” (*wanin wasq̄in’du*) que descreverei a seguir. Além dos objetos, o futuro xamã recebe ainda uma mulher-espírito que é descrita como uma onça (*yanãndu*), embora o xamã a veja como gente (*nagayandu*). Ela irá acompanhá-lo, onde quer que ele vá, “como se fosse o seu cachorro”. Os Mamaindê dizem que, quando o xamã fica em casa, essa onça senta-se ao seu lado, mas só ele é capaz de enxergá-la. O xamã pode se referir genericamente aos objetos recebidos dos mortos e também à sua mulher-espírito como *da wasq̄ina’ã* (minhas coisas). Ambos são responsáveis pelo seu poder xamânico.

Depois de encontrar-se com os espíritos dos mortos, o futuro xamã volta para casa diferente, não fala com ninguém e fica muito doente. Seus parentes choram, pois pensam que ele está morrendo. Mas os espíritos dos mortos também ensinam ao futuro xamã as suas músicas. Ao cantá-las, ele chama esses espíritos para ajudá-lo e eles lhe trazem mais enfeites. Então, ele vira xamã (*waninso’gidu*) e pode curar os outros doentes.

Um velho Mamaindê me contou uma versão um pouco diferente da iniciação xamânica. Ele disse que até pouco tempo atrás os Mamaindê não conheciam o xamã porque não sabiam que os espíritos dos mortos, aos quais ele se referiu como *da’dahsogidu* (aqueles que estão deitados, ou, embaixo), continuavam vivos. Segundo ele, o homem que se tornou o primeiro xamã Mamaindê foi sozinho à floresta quando percebeu que estava sendo seguido por pessoas “estranhas” (*/kakot/=* ser perigoso, mesmo termo usado para designar os inimigos). Eram os espíritos dos Mamaindê mortos (*da’dahsogidu*) que ele não conhecia¹¹³. Eles surgiram por de trás de uma árvore e bateram nele com bordunas até matá-lo. Nesse momento, o velho Mamaindê que me contava essa história fez questão de

¹¹³ Devo notar que, embora a maioria das pessoas tenha me dito que os primeiros Mamaindê a se tornarem xamãs receberam seus enfeites diretamente dos espíritos dos mortos (*da’dahsogidu*), duas pessoas afirmaram que os primeiros xamãs Mamaindê da atualidade foram iniciados por xamãs de outras aldeias, notadamente os Kintaulhu e os Manduca que, segundo esses dois informantes, lhes deram muitos colares de contas pretas.

me explicar que os espíritos dos mortos mataram o corpo do homem (*na nagayanadu*), mas o seu espírito (*na munnadu*) continuou vivo. O homem se levantou e foi andando de volta para casa. No caminho, ele foi atingido por um raio, mas não morreu. Depois, caiu ao lado de uma cobra, mas ela não o mordeu. Quando finalmente chegou em casa, ele estava muito doente e deitou-se no chão. Sua mulher começou a chorar, mas ele lhe pediu que fizesse bastante chicha. Ela estranhou o pedido do marido, mas, mesmo assim, preparou uma grande panela de chicha e colocou ao seu lado. À noite ele começou a cantar, sozinho, as músicas que os espíritos dos mortos haviam lhe ensinado e eles vieram beber a chicha que a sua mulher havia preparado. Pouco tempo depois, o seu corpo foi ficando todo vermelho. Seus parentes pensaram que ele estava virando um “bicho”. Mas de dentro do seu corpo brotaram muitas miçangas (*yalikdu*) e ele ficou todo enfeitado. Depois disso ele foi chamado de xamã (*waninso’gã*) e começou a cantar para curar as crianças doentes¹¹⁴.

Price (*apud* Lesslaver, 1999:413) também descreveu a iniciação xamânica para os grupos Nambiquara do cerrado. De acordo com seus dados, a iniciação do xamã Halotésu, chamado de *wa’ninnalá* (“spirit power”)¹¹⁵, pode ser resumida da seguinte forma: um homem vai ao mato caçar e vê os animais como gente. Depois, ele encontra o espírito de um ancestral que o chama de “cunhado” e lhe dá uma mulher-espírito em casamento cantando o nome dela para ele escutar. O homem a leva para casa e só ele é capaz de enxergá-la. Essa mulher é responsável pelo seu poder xamânico e se torna a sua auxiliar, sentando-se sempre ao seu lado. Ela deve ser bem tratada sob pena de causar muitos males para todos. Com ela, o xamã tem um filho que ele vê como uma criança e que os outros o

¹¹⁴ É interessante notar que, neste caso, os doentes foram chamados de “crianças”. Devo lembrar que os Mamaindê costumam definir a atividade de cura como estando especialmente voltada para as crianças na medida em que elas têm o espírito considerado mais vulnerável ao ataque de espíritos malévolos.

¹¹⁵ Veja também Price (1972:202, nota 25).

enxergam como uma onça. Esse ser vive no corpo do xamã e, segundo Price, corporifica a sua «força espiritual»¹¹⁶.

Tanto para os Mamaindê como para os Halotésu e outros grupos do cerrado, a iniciação xamânica parece ser concebida como um processo de morte. De acordo com Figueroa (1989:111-114), os Negarotê descrevem a iniciação xamânica de outro modo. Para eles, o processo de iniciação do xamã, chamado de *hi'dotsugiru* (“visionário no sonho”)¹¹⁷, equivale a um tipo de reclusão: o xamã iniciante permanece em uma casinha feita com folhas de buriti especialmente para esse fim e, durante este período de reclusão recebe, nas palavras de Figueroa (1989:114), “certo acompanhamento instrutivo de um xamã maduro que invoca, com cantos e falas, a vinda dos ancestrais enquanto protetores e auxiliares”. Essa prática não se constitui como um tipo de aprendizado formal, todas as técnicas de xamanismo (sucção de objetos patogênicos, sopro com fumaça de tabaco, cantos etc) são aprendidas informalmente através da observação do desempenho de outros xamãs experientes. Dentro da casa de reclusão o iniciante deve ingerir grandes quantidades de chicha previamente preparada pelas mulheres e proclamar que são “muitos” os que estão bebendo por ele. Figueroa (1989:114) afirma, ainda, que “o candidato canta, bebe e fuma ininterruptamente, usa urucum aplicado ao corpo, porta enfeites de buriti nos pulsos, colar de algodão fofo e pode usar colares de algodão com dentes de onça”. Devo dizer aqui que o

¹¹⁶ Um jovem Kintaulhu residente na aldeia Mamaindê acrescentou, ainda, que o filho-onça do xamã não é gerado na barriga da mulher-espírito, mas na batata da perna do próprio xamã. Quando perguntei ao xamã Mamaindê sobre esse assunto, ele me disse que isso era história dos Kintaulhu e que os Mamaindê contavam diferente.

¹¹⁷ Arrisco-me a traduzir o termo *hi'dotsugiru* como «aquele que sonha» (/hi'dotndu/ = sonho ; /-sugiru/= sufixo nominalizador masculino). Figueroa (1989:97) esclarece que o «sonho» para os Negarotê nada tem a ver com o estado produzido pelo sono (o ato de dormir). Diz-se que o xamã «sonha» quando ele canta, fuma, manipula o colar de algodão fofo, faz sucções no corpo do doente e viaja para o céu ou para as aldeias dos mortos para encontrar-se com os espíritos. Para os Mamaindê o sonho é o principal *locus* de ação dos espíritos. Vimos que, para eles, a posse de determinados enfeites corporais é descrita como aquilo que confere à pessoa a capacidade de sonhar. Assim, quando a pessoa perde seus enfeites corporais, os Mamaindê dizem que ela deixa de sonhar, pois perde o seu «espírito» (*yauptidu*).

xamã Mamaindê também constrói uma casinha com folhas de buriti na qual ele canta, chamando os espíritos dos mortos para beber chicha e trazer miçangas para dar às mulheres. No entanto, diferentemente do que afirmou Figueroa para os Negarotê, essa prática não está relacionada à iniciação xamânica. Pelo contrário, os Mamaindê costumam dizer que só os xamãs mais experientes realizam esse tipo de ritual. Na primeira vez que estive com os Mamaindê, pude ver o xamã construir uma pequena casa com folhas de buriti logo após a morte de um jovem que havia sido mordido por uma cobra. O espírito do jovem morto veio contar a todos a causa de sua morte e dizer com quem ele gostaria que ficassem os seus filhos.¹¹⁸ Retomarei este ponto no item 3.3.

Ao descrever a iniciação xamânica como um tipo de reclusão, Figueroa não menciona a existência de uma mulher-espírito, ou de um filho-onça para os Negarotê, mas observa que “ser onça é uma condição que orgulhosamente procuram exibir os homens que desejam o reconhecimento como possuidores de poder de xamanismo. Um verdadeiro xamã é capaz de beber o sangue e comer a carne crua dos animais que caça. Isso é o que normalmente fazem os *ta’lamsugiru*, espíritos da aldeia do poente, aos quais se juntam as almas dos xamãs mortos” (Figueroa, 1989:119).

Mas voltemos aos Mamaindê. Como vimos, para eles, o episódio do encontro com os espíritos dos mortos na floresta pode ser considerado o caso emblemático da iniciação xamânica. Entretanto, a pessoa também pode ser iniciada por um xamã mais velho que vai, como eles dizem em português, lhe “passando a linha”¹¹⁹. Um dos xamãs atuantes na aldeia mamaindê me contou que recebeu a sua linha (*kunlehdu*) do Feliciano, um xamã já falecido

¹¹⁸ Lima (*apud* Figueroa, 1989 :83) afirma que, quando ocorre uma morte na aldeia, o xamã Mamaindê constrói uma pequena maloca onde toca flauta, canta, conversa com o espírito do morto, oferecendo-lhe comida e bebida.

¹¹⁹ Registrei o uso desta expressão apenas em português. Mesmo nos relatos que obtive na língua nativa, os Mamaindê se referiram à transmissão de enfeites de um xamã mais velho para o iniciante em português.

que morava na mesma aldeia que ele¹²⁰. Aos poucos, ele foi lhe passando as suas “coisas” (*wasqin’du*) até ele se tornar um xamã. Ele disse que o colar (*yalikdu*) do xamã costuma ser mais forte do que o das outras pessoas e que, portanto, não arrebenta com facilidade. Além dos enfeites corporais, ele também recebeu deste antigo xamã alguns objetos: pedras, dentes de onça, cabaça, arco, flechas e uma espada de madeira usada para matar os espíritos do mato (*nadadu*) durante as sessões de cura. Acrescentou, ainda, que recebeu, há alguns anos atrás, outras “coisas” (uma pedra e um colar com dente de onça) de um xamã Kintaulhu que esteve visitando os Mamaindê por ocasião de uma festa da menina-moça para a qual os Kintaulhu foram convidados.

O outro xamã Mamaindê é bem menos atuante do que o primeiro e, além de xamã (*waninso’gidu*), também se diz “chefe” (*walekandu*) da aldeia, embora muitos Mamaindê não o reconheçam como chefe. Ele é filho classificatório do antigo chefe Mamaindê, conhecido como Capitão Pedro, que morreu assassinado na década de 1990. Ao que tudo indica, recorreu ao xamanismo como um meio de aumentar o seu prestígio como chefe¹²¹. Este xamã me contou que recebeu as suas “coisas” do xamã Mamaindê que fora iniciado por Feliciano e que chegou a receber algumas “coisas” do mesmo xamã Kintaulhu ao qual me referi acima. Durante os primeiros períodos que passei na aldeia jamais vi este segundo xamã curar ou cantar à noite. Disseram-me que ele não curava mais porque havia perdido as suas “coisas”. No entanto, depois de sofrer um grave acidente de carro, em 2004, este xamã passou por inúmeras sessões de cura na aldeia e recebeu do primeiro xamã novos colares, pois os que lhe restavam arrebentaram durante o acidente. Deste modo, ele voltou a

¹²⁰ Aspelin (1975:27) refere-se ao Feliciano como «Liciano». De acordo com os seus dados, em 1971, Feliciano já era xamã, tinha cerca de 55 anos e vivia em uma das 3 aldeias Mamaindê existentes naquela época. O xamã que foi iniciado por Feliciano, ao qual eu me refiro agora, tinha, segundo Aspelin, 18 anos na época em que ele realizou a sua pesquisa e ainda não era xamã.

¹²¹ Para maiores informações sobre a chefia entre os Nambiquara remeto aos artigos de Lévi-Strauss (1944) e de Price (1981 (a)).

ser xamã e chegou a realizar algumas sessões de cura nos últimos meses em que eu estive na aldeia.

Embora o xamã seja definido como alguém que recebe enfeites e objetos (*wasqin'du*) dos espíritos dos mortos e de outros xamãs, devo notar que, de certo modo, todos os Mamaindê, quando ficam doentes, também recebem novos enfeites do xamã que são trazidos pelos espíritos dos mortos. Como vimos, boa parte das doenças que atingem os Mamaindê é causada pelo rompimento ou roubo dos seus enfeites corporais. Neste sentido, todas as pessoas que já ficaram doentes - i.e, que perderam seus enfeites e depois os recuperaram por intermédio de um xamã – também são, em certa medida, um pouco xamãs. O que as diferencia do xamã parece ser o fato de que, ao receber os enfeites diretamente dos espíritos dos mortos e acumulá-los em seu corpo através de restrições alimentares e sexuais, o xamã se torna capaz de enxergá-los¹²².

Existem, ainda, outras situações em que o xamã pode passar para as pessoas alguns de seus enfeites e objetos. Figueroa (1989:111-112) relata que soube de um ritual, realizado pelos Kintaulhu da aldeia Camararé, com o objetivo de matar um “*atasu*” descrito como um grande tatu que estava comendo as raízes da árvore que segura o mundo. Nesta ocasião, o velho xamã Rondon (Halotésu) considerou necessário passar o que Figueroa chamou de “poder de xamanismo” a várias pessoas que não eram xamãs, inclusive a uma mulher. Ele alegou que aquele *atasu* era muito perigoso e que, portanto, era preciso juntar o poder de vários xamãs para conseguir destruí-lo. Um jovem Mamaindê também afirmou ter recebido “coisas” do xamã de sua aldeia em um ritual parecido realizado para matar um tipo de

¹²² Figueroa (1989:113) afirma que, para os Negarotê, o xamanismo é uma questão de grau: todo homem adulto pode se comunicar com os espíritos através de cantos e falas rituais e, neste sentido, todos são um pouco xamãs. O que diferencia o xamã das outras pessoas é o fato dele ser o único capaz de fazer o «vôo mágico» ao céu ou à aldeia dos mortos para encontrar-se com os espíritos. Veremos mais adiante que, para os Mamaindê, o vôo mágico do xamã está associado à posse de determinados adornos corporais que são descritos como equipamentos que o permitem voar e se locomover por diferentes planos cósmicos.

nadadu conhecido como *walo'ndadu* (espírito “dono” do tatu canastra). No entanto, embora tenha recebido algumas “coisas” do xamã nesta ocasião, o rapaz não chegou a se tornar um xamã. Algumas pessoas me disseram que ele era só “um pouco xamã”. Para se tornar um xamã forte, capaz de curar outras pessoas, é preciso passar por um processo demorado que exige que o iniciante se submeta a alguns testes para adquirir, aos poucos, vários enfeites de um xamã mais antigo, o que inclui também uma série de restrições para não perdê-los.

Assim, o xamã iniciante deve acompanhar sempre um xamã mais velho para aprender tudo o que ele sabe, especialmente as músicas de cura¹²³. Em determinado momento, o xamã mais velho fará o iniciante passar por um teste decisivo: ele deverá ficar uma noite inteira no mato sozinho, sem armas. Durante esse período, o xamã enviará vários animais (cobra, onça) para assustá-lo. Mas ele deverá enxergar esses animais como gente (*nagayandu*) e conversar com eles pedindo-lhes que não o ataquem. Se ele se assustar e correr, o xamã saberá e não irá mais lhe passar as suas “coisas” (*wasqin'du*). É interessante notar que, neste caso, o encontro do xamã iniciante com os animais que são enviados por outro xamã não é muito diferente do encontro com os espíritos dos mortos na floresta, mencionado como o caso emblemático da iniciação xamânica. Devo lembrar que, de acordo com os Mamaindê, os espíritos dos mortos podem se transformar em animais, especialmente em onças. Como vimos, a mulher-espírito que o xamã recebe dos espíritos dos mortos também é descrita como uma onça. Neste sentido, é possível supor que os

¹²³ Registrei muitos casos de xamãs que iniciaram seus próprios filhos entre os Mamaindê, os Negarotê e os Kintaulhu. No entanto, não há nenhum sentido de hereditariedade nesta prática. De acordo com os Mamaindê, os xamãs escolhem seus filhos para «passar a linha» porque eles já estão sempre juntos, o que torna mais fácil o processo de iniciação.

animais enviados pelo xamã à floresta estejam associados aos espíritos dos mortos, embora os Mamaindê não tenham mencionado de forma explícita esta relação.

É justamente por enxergar os animais como gente que os Mamaindê afirmam que o xamã iniciante não consegue caçar. Quando ele olha para os animais, só vê gente (*nagayandu*) e, assim, não atira, pois tem medo de matar um parente. Ao enxergar os animais como gente, o xamã enfatiza, ainda, que os vê como pessoas enfeitadas. Foi o que me contou, certa vez, um dos xamãs atuantes na aldeia mamaindê. Para ele um passarinho era uma moça enfeitada, um tucano era uma pessoa enfeitada com penas de tucano, o mutum era uma pessoa enfeitada com um cocar de penas de mutum, a anta ele via como uma pessoa grande com um colar de sementes, a cobra cascavel era um homem enfeitado com penas de gavião real, os porcos eram vistos como um monte de gente com seus enfeites e tabocas¹²⁴. Nesse sentido, para o xamã, o que diferencia as diversas espécies de animais parece ser o tipo de enfeite que elas usam, já que, de um modo geral, todos os animais podem ser vistos por ele como pessoas enfeitadas¹²⁵. Não há, no entanto, um consenso sobre o tipo de enfeite que cada animal possui. Algumas pessoas me disseram, por exemplo, que, para o xamã, o mutum era uma moça enfeitada com penas de mutum e outras me disseram que se tratava de uma pessoa com enfeites de penas de tucano. O que me parece ser importante para os Mamaindê é o fato de que os enfeites dos animais são, muitas vezes, descritos como sendo feitos de outro “material”, diferente do material usado

¹²⁴ Os Mamaindê dizem que os porcos do mato também tem tabocas. Por isso, quando os Mamaindê tocam as suas tabocas nas festas, os porcos escutam e se aproximam da aldeia.

¹²⁵ Seria interessante estabelecer, neste caso, uma comparação com a diferenciação dos grupos humanos por meio dos enfeites corporais. D. Mellati (1986:23, 26) afirmou que, para os Marubo, os adornos corporais são elementos de identificação étnica e também distinguem os indivíduos dentro do mesmo grupo, na medida em que o uso de diferentes enfeites corporais indica o estatuto social de cada indivíduo. Seeger (1980) observou algo semelhante para os Suyá. Em ambos os casos, os ornamentos diferenciam grupos humanos e ainda marcam diferenças internas ao grupo (sexo, idade etc). No caso dos Mamaindê, os ornamentos parecem diferenciar um amplo espectro de humanidade que inclui os animais e os espíritos e não apenas os seres que nós concebemos como humanos.

nos enfeites dos Mamaindê, o que os torna, nas palavras dos Mamaindê, “iguais, mas diferentes” aos enfeites que eles mesmos usam. Os colares da anta, por exemplo, são feitos de sementes do mato diferentes daquelas usadas pelos Mamaindê. Os enfeites de determinados espíritos também são descritos como sendo feitos de outro material. O colar do ancestral mítico *yamakdu* é feito de sementes de urucum ao invés de sementes de tucum. O colar do espírito do monstro *dayukdu*, “dono” do macaco coatá, é descrito como sendo feito de teia de aranha e não de linha de algodão como o dos Mamaindê, os brincos de madrepérola usados pelo “dono dos brincos” são feitos de conchas inteiras, diferindo, assim, dos brincos usados pelos Mamaindê, que são lixados e adquirem um formato triangular.

Ao me explicar que via os animais como gente, o xamã me disse, em português, que via as pessoas enfeitadas porque estava vendo o “corpo” delas. Quando lhe pedi que me explicasse, em mamaindê, o que ele acabara de falar, ele disse: *‘nagayandu eua’wa*” (eu vejo pessoa/gente)¹²⁶ e, em seguida, falou em português: “eu vejo o espírito das pessoas”. Deste modo, aos olhos do xamã, o que para os outros é um “espírito” para ele é um “corpo”. No entanto, devo ressaltar que a diferença entre “corpo” e “espírito”, neste caso, fui eu que, de certo modo, o levei a fazer no momento em que ele se expressou em português.

À medida que vai recebendo enfeites e acumulando-os em seu corpo, o xamã vai ficando cada vez mais forte e, então, pode voltar a caçar. Por outro lado, algumas pessoas me disseram que os xamãs muito fortes não precisavam caçar, pois os espíritos dos mortos,

¹²⁶ Conforme mencionei no capítulo anterior o termo *nagayandu* (gente), acrescido de um sufixo nominalizador e de um pronome possessivo, é usado para designar o corpo : *ta nagayantadu*, o meu corpo.

metamorfosados em animais (onça ou gavião real), traziam animais abatidos para ele e os deixavam no pátio da aldeia.

Vimos até aqui que, de posse dos enfeites dados pelos espíritos dos mortos, o xamã se torna capaz de ver o mundo como eles e, assim, quando olha para os animais os vê como pessoas enfeitadas. O mesmo se passa quando ele olha para os Mamaindê: enxerga os seus corpos sempre enfeitados. No entanto, o xamã não é o único que tem essa capacidade. Os espíritos do mato (*nadadu*), muitas vezes descritos como “donos” (*wagindu*) de determinadas espécies de animais, vegetais ou de fenômenos naturais – ou, ainda, como versões ampliadas/monstruosas (*-dadu*) dessas espécies - quando olham para os Mamaindê, enxergam, justamente, os seus enfeites corporais¹²⁷. É por esse motivo que os Mamaindê afirmam que o xamã, especialmente quando é novo, deve evitar ir para o mato, pois a posse de muitos enfeites corporais o torna uma pessoa extremamente visível e, portanto, especialmente vulnerável¹²⁸. Os espíritos do mato (*nadadu*) poderiam roubar os seus enfeites corporais e, conseqüentemente, ele deixaria de ser um xamã¹²⁹.

¹²⁷ Duas pessoas me disseram que os «donos» das diferentes espécies de animais e vegetais também são xamãs.

¹²⁸ Os Matis também parecem estabelecer uma relação entre o uso de adornos corporais e as noções de visibilidade/invisibilidade. Erikson (2001:109), observou que, para este grupo da família lingüística Pano, retirar os ornamentos corporais é um modo de se tornar invisível e de se identificar aos espíritos a-sociais *Maru*, seres invisíveis, desprovidos de enfeites que são a contraparte simétrica dos espíritos ancestrais *Marawin*, seres muito enfeitados, modelos de beleza e socialidade. Dito de outro modo, para os Matis, o uso de enfeites corporais torna a pessoa visível e a identifica aos espíritos ancestrais. Ve ja, ainda, Erikson (1996) para maior desenvolvimento do tema. Noto que D. Mellati (1986:28) afirmou algo semelhante para os Marubo, outro grupo Pano. Segundo ela, «os espíritos *yobé* são vistos como seres sociais, enfeitam-se e organizam-se como Marúbo, como ‘gente’. Já os espíritos *yochi* são encarados de modo oposto: são ‘bichos’, não se ornamentam e não se agregam socialmente». Em ambos os casos, o uso de determinados enfeites corporais parece indicar um modelo de socialidade e de visibilidade que define os seres considerados «humanos». Tornar-se invisível é, neste caso, identificar-se aos seres que, de certo modo, não são completamente humanos, pois são desprovidos de enfeites. No caso dos Mamaindê, todos os seres podem, aos olhos do xamã, possuir enfeites e ser vistos como humanos, o que os diferencia parece ser o tipo de enfeite que usam, ou o tipo de material do qual os enfeites são feitos. Deste modo, o uso de enfeites corporais também define o que é considerado «humano», a diferença em relação aos casos mencionados acima é que, para os Mamaindê, o tipo de enfeite que se usa pode definir o tipo de gente que se é dentro de um espectro mais amplo de humanidade.

De fato, o roubo dos enfeites corporais por espíritos maléficos é a principal causa apontada pelos Mamaindê para explicar porque algumas pessoas deixaram de ser xamã. A esse respeito, lembro do caso relatado por Lévi-Strauss (1948), mencionado na Introdução, em que o xamã Nambiquara explicou o seu desaparecimento alegando que fora raptado pelo espírito do trovão que lhe roubara todos os seus ornamentos. Perguntei, certa vez, a um dos xamãs Mamaindê por que os espíritos do mato roubavam os seus enfeites corporais. Ele respondeu que os espíritos do mato faziam isso para ter xamã para eles. É interessante notar que, do mesmo modo que os Mamaindê precisam recorrer aos mortos para adquirir o conhecimento xamânico (literalmente “objetivado” na forma de enfeites corporais), os espíritos do mato roubam os enfeites dos Mamaindê para ter xamã para eles. A relação entre a posse dos enfeites corporais e o conhecimento ou “poder” xamânico também é claramente explicitada pelos Mamaindê quando eles dizem que os xamãs muito velhos já estão fracos, pois já passaram suas “coisas” para outros xamãs¹³⁰. Os Negarotê (Figuerola, 1989) também afirmam que o xamã, quando muito velho, torna-se mais fraco. No entanto, ao invés de dizer que ele passou as suas “coisas” para outros xamãs, os Negarotê dizem que ele se torna fraco porque perde o seu “espírito” (*da'dahsugiru*), referindo-se, assim, aos espíritos dos mortos.

Por ser extremamente visível aos espíritos do mato, o xamã iniciante deve tomar uma série de precauções. Além de evitar afastar-se muito da aldeia para que os seus enfeites não sejam roubados por outros seres, ele também deve respeitar uma série de restrições

¹²⁹ As crianças pequenas, por serem muito enfeitadas, também não devem se afastar da aldeia. É interessante notar que, tanto as crianças pequenas como os xamãs, são muito enfeitados e, neste sentido, são também mais visíveis aos outros tipos de seres e, portanto, mais passíveis de transformação.

¹³⁰ Os Shipibo-Conibo (Colpron, 2004) também descrevem o conhecimento xamânico como o resultado da aquisição de enfeites corporais dados ao xamã iniciante pelos seus espíritos auxiliares, geralmente descritos como « donos » de determinadas espécies vegetais. Neste sentido, os enfeites corporais também são concebidos como « materializações » do conhecimento xamânico e, assim como os enfeites do xamã Mamaindê, têm a sua origem no « exterior ».

para manter junto de si seus enfeites corporais e a sua mulher-espírito. Ele não deve comer coisas quentes nem assoprar o fogo, pois o calor espanta a sua mulher-espírito e rompe seus enfeites corporais¹³¹. Ele também não deve trabalhar muito nem carregar muito peso para não arrebentar seus enfeites¹³², e não pode falar alto para não assustar a sua mulher-espírito que pensará que ele está brigando com ela.

Os cuidados que o xamã deve tomar com a sua alimentação visam, sobretudo, estabelecer e assegurar o casamento com a sua mulher-espírito que, como dizem os Mamaindê, “passa a comer sempre junto com ele”. Assim, o xamã, especialmente quando é novo, não pode comer carne de macaco coatá (*hosidadu*). Como vimos, o coatá é considerado “criação” ou “cachorro” do *dayukdu*, um espírito maligno muitas vezes descrito como uma versão ampliada e monstruosa dessa espécie de macaco¹³³. Explicaram-me que, se o xamã comer carne de coatá, a sua mulher-espírito o abandona porque pensa que ele está comendo um “espírito mau” (*nadadu*) e fica com medo dele¹³⁴. Além disso, algumas pessoas também afirmam que, quando a mulher-espírito abandona o xamã, ela leva consigo os seus enfeites corporais e, assim, ele deixa de ser xamã. Diz-se, nesses casos, que

¹³¹ Ao descrever a preparação de comida pelos Nambiquara, Lévi-Strauss (1948(c):363) observou que “(...) a comida quente é esfriada com água antes de ser consumida”.

¹³² Esses são alguns dos motivos apontados pelos Mamaindê para explicar o fato de não haver muitas mulheres xamãs. Eles dizem que as mulheres trabalham muito, carregando peso e fazendo fogo para cozinhar. Por isso, os seus enfeites corporais arrebentam e elas não conseguem ser xamãs. Para os Negarotê (Figuerola, 1989), embora o xamanismo seja considerado uma atividade masculina, algumas mulheres também podem ter poder xamânico. No entanto, elas não podem ver os espíritos, só podem escutá-los.

¹³³ O termo usado para designar essa espécie de macaco « *hosidadu* » já é formado pelo sufixo *-dadu*, que os Mamaindê traduzem como « grande », « dono ». Mencionei no capítulo anterior que a caça ao coatá é considerada perigosa porque ele pode transformar-se em *dayukdu* (espírito maléfico, ou « dono » do coatá), assustando o caçador e provocando a sua morte.

¹³⁴ Os Mamaindê também enfatizam que os recém-casados devem ter cuidado com o que comem na frente do outro, especialmente enquanto eles ainda não tiverem filhos, pois na fase inicial do casamento qualquer comportamento considerado estranho pode levar à separação.

“os seus enfeites vão embora” (*wa wasain'du aílatawa*). Devo lembrar que o termo *wasain'du* pode designar tanto os enfeites do xamã como a sua mulher-espírito¹³⁵.

Como vimos, a relação de casamento é preferencialmente descrita pelos Mamaindê como uma relação de partilha alimentar. Deste modo, a separação de jovens casais é, muitas vezes, atribuída ao fato de eles não estarem comendo juntos. Sabemos que para muitos povos ameríndios a comensalidade é um importante mecanismo para a criação do parentesco. Ao retomar algumas questões referentes à corporalidade ameríndia, Vilaça (2005: 454) observou que a comensalidade tem um papel central não apenas porque partilhar comida produz corpos similares que são formados pelas mesmas substâncias, mas, principalmente, porque estar apto a partilhar comida é um importante signo de identidade de perspectiva. “Aqueles que comem juntos estão, sobretudo, confirmando que eles compartilham o mesmo ponto de vista, enquanto o oposto acontece com aqueles que comem uns aos outros”. Deste modo, é possível dizer que a importância atribuída pelos Mamaindê às restrições alimentares no processo de iniciação xamânica visa enfatizar que, ao comer junto com uma mulher-espírito, o xamã está apto a partilhar a mesma perspectiva dos espíritos dos mortos. Por isso ele não pode comer a carne do macaco coatá, pois, como eu disse, para os mortos o coatá é a “criação” do espírito monstruoso conhecido como *dayukdu* ou “dono” do macaco coatá.

Mas, assim como o coatá é dito a “criação” ou o “cachorro” do *dayukdu*, a mulher-espírito do xamã, descrita como uma onça, também é chamada por ele de “minha criação” (*da mãindu*). O mesmo termo (*mãindu*) também era usado pelas mulheres Mamaindê para chamar os seus maridos, pois, conforme me explicaram, elas cuidavam deles, alimentando-

¹³⁵ A menina púbere também pode ser chamada pelos seus pais de «minha coisa /enfeite» (*da wasain'du*), durante o ritual de iniciação feminina, como veremos no capítulo 4.

os com chicha e enfeitando-os como faziam com seus filhos e animais de estimação¹³⁶. O uso do termo *mãindu* (criação, animal de estimação), nesses casos, indica que os cônjuges e as crianças são, assim como os animais de estimação, potencialmente Outros que devem ser tornados parentes através da partilha alimentar e também do uso de determinados enfeites corporais¹³⁷. No entanto, no caso da relação do xamã com a sua mulher-espírito, há uma ambigüidade no uso deste termo, pois não se sabe ao certo quem está “criando” quem¹³⁸. Embora o xamã chame a mulher-espírito de “minha criação”, ao partilhar comida e enfeites corporais com ela o xamã indica que é ele quem está sendo “criado” por ela. Nesse sentido, os Mamaindê costumam enfatizar que, ao comer junto com a sua mulher-espírito “o xamã deve comer só o que ela quer”, ou seja, ele deve tomar cuidado para não comer o que, aos olhos dela, pode se revelar outra coisa. As comidas preferidas da mulher-espírito do xamã são peixe, mutum, amendoim, feijão-fava, beiju e chicha¹³⁹.

Além das restrições alimentares, o xamã também deve respeitar restrições sexuais.

Ele não pode namorar muito porque a sua mulher (*na de'du*) é muito ciumenta (*ka'tān-*,

¹³⁶ Lévi-Strauss (1948:57), observa que são as mulheres que cuidam dos animais de estimação. Ele acrescenta, ainda, que “Non seulement, em effet, les enfants vivent en relation très intime avec les animaux domestiques, mais ces derniers sont traités – au moins extérieurement – dans la famille comme de véritables enfants; nous voulons dire qu'ils participent à l'alimentation du groupe, bénéficient des mêmes manifestations de tendresse ou d'intérêt – épouillage, jeux, conversation, caresses – que les êtres humains; en toute chose, leur traitement est curieusement semblable» (1948:73).

¹³⁷ Noto, neste sentido, que a troca de enfeites corporais com o espírito do monstro *dayukdu* também é descrita como um casamento. Neste caso, o ato de enfeitar também constitui o casamento, do mesmo modo que a partilha alimentar. No entanto, a pessoa que usa os enfeites do *dayukdu* torna-se parente dele, i.e., transforma-se em outro tipo de gente.

¹³⁸ Fausto (2001:413-418) focalizou as relações que na Amazônia são frequentemente conceitualizadas como uma forma da adoção e mostrou que elas constituem um esquema relacional que ele chamou de “familiarização”. Ao descrever este esquema relacional, nos contextos do xamanismo e da guerra, este autor enfatizou que a adoção, neste caso, é sempre ambivalente “pois não se sabe exatamente quem adotou quem, nem quem controla quem” (Fausto, 2001:414).

¹³⁹ Uma mulher me disse, certa vez, que os espíritos dos mortos preferem comer peixe porque a sua carne tem pouco sangue. No entanto, meus dados não me permitem generalizar esta afirmação. Posso dizer apenas que os espíritos dos mortos devem ser alimentados principalmente com chicha e beiju (alimentos de origem vegetal), o que é atestado pelo uso do verbo */yain-/*, « comer coisas moles » (chicha e beiju) para se referir ao ato de comer junto com os mortos, ponto que será descrito no item 3.3. Quando se trata do consumo de carne, como vimos acima, o xamã deve tomar cuidado para não comer carnes de determinados animais que para os mortos se revelam como gente ou espírito.

estar com ciúme) e bate nele, provocando o rompimento dos seus enfeites corporais. Neste caso, o uso do termo “*de’du*” (mulher, esposa) pode designar tanto a mulher “humana” do xamã quanto a sua mulher “espírito”. Apenas quando eu pedia aos Mamaindê que especificassem de que mulher eles estavam falando, eles usavam o termo *na yanãndu* (a sua onça)¹⁴⁰ ou *na de’du da’dahsogatadu* (sua mulher que fica no fundo, embaixo) para se referir à mulher-espírito do xamã. Caso contrário, nunca se sabia ao certo à qual mulher eles estavam se referindo. Retomarei este ponto.

Por ser casado com uma mulher-espírito, o xamã passa a ser acompanhado também pelos espíritos dos mortos de um modo geral, aos quais ele se refere como “meus parentes”, “meu pessoal” (*da wainãdu*). Devo notar que este termo já contém em si a idéia de multiplicidade e pode ser traduzido literalmente como “os meus muitos”¹⁴¹. Neste sentido, o xamã pode ser pensado não como um indivíduo, mas como um ser múltiplo, alguém que compõe um coletivo “os mortos” que não é visto como sendo constituído por pessoas separadas. Tudo se passa como se o xamã e os mortos tivessem o mesmo corpo coletivo, do mesmo modo que ocorre entre os parentes vivos que se enfeitam uns aos outros, mas, neste caso, isto se dá de forma mais radical, como ficará claro em todos os relatos que o xamã faz da sua relação com os espíritos dos mortos.

Os Mamaindê costumam dizer que os espíritos dos mortos estão, «ao vivo», junto com o xamã, fazendo tudo o que ele faz. Deste modo, o xamã nunca está sozinho. Pude perceber isso quando observei um dos xamãs Mamaindê fazer uma espada de madeira que, segundo ele, seria usada durante as sessões de cura. Ele passou horas sentado, em frente à

¹⁴⁰ Já ouvi um xamã se referir a sua mulher-espírito como *galogalonsogatadu* (aquela que é manchada ou pintada, /*galogalon-*/ mancha, pinta).

¹⁴¹ *da wainãdu* : /*da-*/= pronome possessivo, «meu» ; /*wain-*/= muitos ; /*-tã*/ = classificador nominal também usado nos seguintes casos : *na du tã du* = « o que ele pegou », ou, « o ato de pegar » (/na-/ = dele ; /du-/ = pegar ; /-du/ = artigo), ou *na ‘ait tã du* = o ato dele sair, a saída dele (/ ‘*ai-*/ = sair, ir embora).

sua casa, lixando cuidadosamente a madeira usada para a confecção da espada. Ao seu lado havia uma caneca cheia de café que, aos poucos, foi ficando infestada de formigas. Comentei que as formigas iriam beber todo o seu café e ele me disse que aquele café era para o seu «pessoal» (*waintādu*). Acrescentou, em um tom explicativo, que os espíritos dos mortos estavam ao seu lado, fazendo a espada de madeira junto com ele. Enquanto eu o enxergava trabalhando, ele podia enxergar muita gente ao seu lado, trabalhando junto com ele¹⁴². É por isso que os Mamaindê dizem que, ao fazer qualquer objeto, o xamã deve tomar o cuidado de colocar uma panela com chicha ao seu lado para que os espíritos dos mortos bebam junto com ele. Caso contrário, os espíritos dos mortos ficam com raiva e abandonam o xamã ou, então, o castigam, mandando cobras para mordê-lo. É interessante notar que, neste caso, ao invés de chicha, o xamã ofereceu café aos espíritos.

A esse respeito, devo mencionar que o café faz parte dos alimentos consumidos cotidianamente pelos Mamaindê. Assim, todas as famílias têm, geralmente, uma garrafa térmica com café em casa para consumo próprio e também para ser oferecido aos visitantes, do mesmo modo que oferecem chicha. Qualquer pessoa que chega na casa de uma família Mamaindê pode se servir de chicha ou de café. No contexto ritual, noto que em todas as sessões de cura que assisti a chicha oferecida aos mortos foi consumida junto com café. Apenas durante um ritual de iniciação feminina, ouvi uma mulher mais velha reclamar dizendo que os jovens não sabiam mais fazer festas porque só faziam comida de branco para dar aos espíritos. Ela referia-se ao café oferecido durante o ritual. Segundo ela, oferecer café aos espíritos dos mortos os deixaria com raiva porque eles não conheciam a

¹⁴² Noto que o verbo *igalaga-*, « trabalhar » também pode ser usado para se referir aos feitos do xamã. Assim, quando diziam que antigos xamãs faziam brotar miçangas do chão, por exemplo, os Mamaindê descreviam esse ato como o « seu trabalho » (*na igalagatādu*) ou « aquilo que ele mexe » (*na ongatādu*) ou, ainda, « a sua mágica » (*na wanintadu*).

comida dos brancos e podiam pensar que o café era veneno. No caso mencionado acima, no entanto, o xamã não marcou essa diferença entre a «comida de branco» e as outras comidas e o café foi oferecido aos mortos do mesmo modo que se oferece chicha.

Uma das características que definem um xamã é a sua capacidade de beber enormes quantidades de chicha, especialmente durante o ritual, que será descrito a seguir, em que o xamã entra em uma casinha feita com folhas de buriti para chamar os espíritos dos mortos. Nesse caso, diz-se que são os espíritos dos mortos que estão bebendo a chicha, o que não exclui o xamã, já que, como vimos, ele faz parte da coletividade «os mortos ». Mas, não é apenas no contexto ritual que o xamã deve beber grandes quantidades de chicha. Um jovem Mamaindê afirmou que o xamã sempre bebe, ao menos, dois copos de chicha; um para ele e outro para a sua mulher-espírito. Figueroa (1989:114) também observou que o xamã Negarotê costumava enfatizar a sua capacidade de beber e comer muito, especialmente durante a iniciação.

Se, de acordo com os Mamaindê, os mortos estão sempre acompanhando o xamã, comendo junto com ele e fazendo tudo o que ele faz, devo observar, então, que não há nenhuma contradição em afirmar que determinado objeto foi feito pelos espíritos dos mortos, embora todos tenham visto o xamã confeccioná-lo. Todos os enfeites e objetos usados pelo xamã são feitos pelos espíritos dos mortos; tanto aqueles que ele recebeu de outro xamã, como aqueles que ele mesmo confeccionou. Isso só é possível porque a relação estabelecida entre o xamã e os espíritos dos mortos não é de modo algum metafórica. O xamã não é «como» um espírito, ele é um espírito¹⁴³. Os Mamaindê são claros neste ponto

¹⁴³ Viveiros de Castro (2004 (b):4) notou que esta relação entre as posições de xamã e espírito podem ser encontradas em diversas culturas amazônicas. Cito aqui alguns exemplos etnográficos mencionados pelo autor: no Alto Xingu os grandes xamãs eram chamados «espíritos» pelas pessoas que não eram xamãs e se referiam aos seus próprios espíritos familiares como «meus xamãs». Entre os Yanomami, a expressão para «tornar-se xamã» é sinônimo de «tornar-se espírito» (Albert, *apud*, Viveiros de Castro).

ao explicarem que, quando o xamã toma litros de chicha, são os mortos que estão bebendo. Do mesmo modo, veremos que, quando o xamã refere-se aos seus enfeites corporais, ele não diz que seus enfeites são «como» os enfeites dos espíritos, mas que são feitos e usados pelos espíritos e, neste sentido, são os enfeites dos espíritos. O uso do termo *wanin* («espírito», também traduzido como «mágica») para designar os enfeites do xamã indica justamente isso. O próprio xamã é dito *waninso'gidu* («aquele que tem mágica», mas também «aquele que é espírito», ou, «homem-espírito», como traduziu Price). Isto reforça ainda mais a idéia de que o xamã constitui um «corpo coletivo» junto com os mortos.

Neste sentido, é possível dizer que os enfeites do xamã, chamados genericamente de *wasain'du*, são portadores da agência dos mortos. O significado do termo *wasain'du* (coisa) aponta justamente para essa característica dos objetos assim designados. Conforme afirmam os Mamandê, '*wasain'du* é tudo aquilo que a gente faz ou usa'. Portanto, este termo pode ser definido também como *nusa weikkinã'ã* (nossos feitos), indicando que o que define uma "coisa" é, sobretudo, o fato dela ter sido feita por alguém. A esse respeito, Viveiros de Castro ([1996] 2002:361) observou que "os artefatos possuem esta ontologia interessante e ambígua: são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material". Penso que é precisamente o fato de serem concebidos como portadores de uma agência humana, estando necessariamente remetidos a um sujeito, que torna os enfeites corporais (*wasain'du*) uma epítome da noção de «espírito» (*yaupitidu*) neste contexto etnográfico. Retomarei este ponto.

Vimos até aqui como o xamã adquire seus enfeites e os cuidados que ele deve tomar para mantê-los junto de si. Resta dizer que, quando o xamã não respeita as restrições

alimentares e sexuais através das quais estabelece e atualiza sua relação com os mortos, ele perde seus enfeites corporais, que voltam para o xamã que o iniciou¹⁴⁴. Já observei um xamã se recusar a dar novamente os enfeites que havia passado a um jovem, argumentando que ele não sabia cuidar das suas “coisas” (*wasain’du*) e que, portanto, não poderia mais ser xamã. Deste modo, ao passar os seus enfeites e objetos para outra pessoa, o xamã estabelece com ela uma relação que se prolonga mesmo depois do processo de iniciação, já que o que acontece com os enfeites que ele transmitiu também o afeta, pois os enfeites podem voltar para ele ¹⁴⁵.

A transmissão dos enfeites de um xamã para outro é, portanto, uma operação reversível. Conseqüentemente, a posse dos enfeites corporais nunca é vista como uma condição definitiva ou um atributo intrínseco do xamã, mas, ao contrário, como uma condição eminentemente instável que requer um esforço constante para ser mantida. Por esse motivo, muitas pessoas deixam de ser xamãs, pois não suportam as restrições impostas àqueles que se relacionam tão intimamente com os espíritos dos mortos. O ofício do xamã é, assim, algo necessário para os vivos, mas extremamente perigoso para o xamã. Aqueles que não agüentam submeter-se às restrições necessárias para adquirir e manter o poder xamânico correm o risco de morrer vítimas da vingança dos espíritos dos mortos que, deixando de atuar como seus parentes (*waintãdu*), passam a atuar como inimigos,

¹⁴⁴ Para os Shipibo-Conibo (Colpron, 2004), quando os resguardos que caracterizam a iniciação xamânica são interrompidos o iniciante perde os enfeites que lhes foram dados pelos espíritos «donos» das espécies vegetais e os enfeites recebidos retornam a esses espíritos.

¹⁴⁵ Gallois (1996:58) observou que, para os Waiãpi, “o elo existente entre o iniciado e o xamã que o orienta durante o resguardo é praticamente igual ao elo que permanecerá, completada a iniciação, ente o pajé e seus auxiliares. (...) Por isso o mestre deve regularmente soprar seus pacientes para alimentar o pouco de si que permaneceu no corpo dos iniciados”. É por esta razão que, quando há festas de caxiri, e quando vários grupos locais estão reunidos, assiste-se a tantas sessões de sopro e massagens recíprocas, nas quais os xamãs sopram tabaco uns nos outros. Não se trata, nesses casos, de curas propriamente ditas, mas de sessões de revitalização dos princípios vitais distribuídos, isto é, compartilhados, no corpo da coletividade de xamãs. Assim como os xamãs Waiãpi formam um corpo coletivo, compartilhando «princípios vitais», os xamãs Mamaindê também compõem um corpo coletivo juntamente com os mortos, mas, neste caso, compartilhando enfeites corporais.

provocando acidentes e doenças. Vejamos, agora, como os Mamaindê descrevem os enfeites do xamã.

3.2 As coisas do xamã

Embora o xamã seja definido como uma pessoa muito enfeitada, nem sempre todos os seus enfeites são visíveis. Eles podem estar dentro do seu corpo; invisíveis aos olhos de quem não é xamã. Quando pedi a um dos xamãs Mamaindê que me descrevesse os seus enfeites corporais, inclusive aqueles que eu não enxergava, ele me disse a seguinte frase em português: “tudo o que eu tenho os espíritos também têm”, referindo-se aos espíritos dos mortos. Em seguida, ele foi apontando para cada um de seus enfeites e dizendo: “esse meu colar, os espíritos também têm; essa faixa de algodão, os espíritos também usam” e assim prosseguiu mostrando todos os enfeites que estava usando, indicando que, para ele, descrever os seus enfeites era o mesmo que descrever os enfeites usados pelos espíritos dos mortos. Neste caso, fica ainda mais evidente que o xamã constitui, juntamente com os mortos, um corpo coletivo que compartilha os mesmos enfeites corporais. Depois de apontar para cada um de seus enfeites, o xamã concluiu dizendo que sem as suas “coisas” não poderia mais curar ninguém, não saberia mais nada, deixaria de ser xamã.

Por ser um morto entre os vivos, o xamã enxerga os enfeites corporais como os mortos os enxergam. Assim, a linha de algodão (*kunlehdu*) que ele usa ao redor da cabeça é vista como um colar de contas pretas (*yalikdu*). O mesmo é dito da linha que ele retira de dentro da cabeça dos doentes durante as sessões de cura. Essa linha pode, ainda, falar com o xamã que, além enxergá-la como um colar, é o único capaz de escutá-la. Nesse caso, diz-se que a linha/colar é o próprio espírito (*yauptidu*) do doente que está contando ao xamã o que aconteceu com ele. Os Mamaindê costumam, neste contexto, traduzir o termo

wasain'du, usado para designar a linha/colar, como “espírito” em português, indicando que, ao colocar a linha novamente dentro do corpo do doente, o xamã traz de volta o seu espírito.

Vimos também que a linha de algodão pode ser descrita como um “caminho”, ou uma “estrada” (*dehdu*). Através dela determinados componentes do corpo, que o xamã enxerga como uma oncinha, um beija-flor e uma cigarrinha - também designados de “*nusa yauptidu*” (nosso espírito) ou, genericamente, de “*nusa wasain'du*” (nossas coisas) pelos Mamaindê - podem sair durante o sonho e voltar sem se perder. Nesse sentido, a linha/colar é uma espécie de “fio de Ariane”. Sem ela perde-se o rumo¹⁴⁶.

Mas não é apenas a linha de algodão que aos olhos do xamã se revela de outro modo. As faixas de algodão (*dalatdu*) usadas por ele ao redor dos braços e das pernas são vistas como cobras, podendo, assim, ser lançadas na direção do inimigo. Por isso, quando alguém é mordido por uma cobra, trata-se, na verdade, de um ataque empreendido por algum xamã inimigo.

Os espíritos dos mortos, quando ficam com raiva dos Mamaindê, também costumam atacá-los transformando-se em cobras. Como observei no capítulo anterior, os mortos são considerados xamãs. Mencionei, a esse respeito, casos em que o espírito de um recém-falecido manifestou-se através do xamã, contando as causas de sua morte e curando os doentes¹⁴⁷. Portanto, para os Mamaindê, dizer que a cobra é o espírito de um xamã é o

¹⁴⁶ Se, como vimos no capítulo anterior, a linha/colar conecta a pessoa a um grupo de parentes que constituem, neste sentido, um único corpo coletivo, devo notar que, em outro plano, a linha/colar também conecta uma multiplicidade de agências (oncinha, beija-flor, cigarrinha) ao corpo de cada pessoa que é, neste caso, concebido como um corpo múltiplo.

¹⁴⁷ Rick et alli, (*apud* Figueroa, 1989:83) descreveram um funeral na aldeia dos Hahãintésú (grupo Nambiquara do Vale do Guaporé) e enfatizaram o poder de cura do espírito do morto. Em suas palavras: “o xamã retira o espírito [do morto] da cabeça para os pés e o recebe para si, colocando-o no espaço entre a cabeça e o coração, arqueando a cabeça para fazer uma sombra. Este espírito encarnado no xamã tem poderes de cura, sendo comum consultas de crianças doentes”. Price (1972:224-225) também menciona um ritual

mesmo que dizer que ela é o espírito de um morto, pois ambos constituem uma mesma coletividade. Deste modo, é possível afirmar que os xamãs são “os mortos” e que os mortos são todos xamãs.

Assim como as faixas de algodão podem se revelar como cobras aos olhos do xamã, o colar de dentes de onça (*yanãwidu*) usado por ele pode se transformar em onça¹⁴⁸. Como vimos no capítulo anterior, durante as sessões de cura, o xamã joga esse colar na direção do inimigo e, imediatamente, ele se transforma em uma oncinha (*yanãweikdu*, onça filhote) que segue na direção desejada para matá-lo e depois retorna trazendo um punhado do seu cabelo. Essa oncinha também é dita o “espírito” do xamã (*na yauptidu*) e dos mortos em geral (*da’dahsogidu*). Deste modo, os Mamaindê costumam distinguir entre as onças grandes e as pequenas. As últimas são consideradas “gente” (*nagayandu*) e, por isso, não se pode matá-las¹⁴⁹.

O xamã também usa adornos plumários e, ao menos entre os Mamaindê, ele é um dos únicos homens na aldeia que costuma confeccioná-los. Costa (1993:168) descreveu um tipo de capacete plumário (*yalākalosu*, em Nambiquara do sul) usado exclusivamente pelo xamã que foi descrito no capítulo 2. Segundo ela, o uso deste ornamento não estava restrito

funerário ocorrido em uma aldeia Wasusu (também no Vale do Guaporé) que foi descrito por um missionário. Neste caso, o xamã permaneceu por mais de uma hora chorando e entoando um monólogo. Tratava-se das últimas palavras proferidas pelo espírito da criança recém-falecida.

¹⁴⁸ Costa (1993:97) descreve um colar de garras de onça usado pelos grupos Nambiquara do cerrado. Trata-se de um colar feito com fragmentos do coco de tucum, com uma ou duas voltas, no qual são fixados dentes de onça. Segundo ela, o colar é feito pelas mulheres e usado por ambos os sexos. Os Mamaindê tendem a associar o colar de dentes de onça ao xamã, embora digam que qualquer pessoa pode usar esse tipo de colar, se assim o desejar.

¹⁴⁹ Os Negarotê parecem afirmar o oposto dos Mamaindê. Segundo Figueroa (1989:89), «os Negarotê dizem que as onças pequenas são onças do mato mesmo, mas onça grande é xamã que já morreu». Devo notar aqui que a diferença entre onças grandes e pequenas também pode ser concebida como uma diferença de perspectiva. Os Mamaindê dizem que o que nós enxergamos como uma onça pequena, o xamã enxerga como uma onça grande. Neste caso, não há contradição entre as afirmações dos Mamaindê e dos Negtarotê. Além disso, de acordo com os Mamaindê, uma das características da «onça-espírito» é, precisamente, o fato de ela mudar de tamanho. Algumas pessoas afirmaram que a onça enviada pelo xamã para matar os inimigos surge bem pequena e depois vai crescendo até atingir o tamanho de uma onça normal. Assim, nunca se sabe, ao certo, se uma onça encontrada no mato é gente.

às ocasiões rituais. Geralmente é o próprio xamã que fabrica este ornamento, embora ele possa ser feito por qualquer homem adulto. Mencionei que pude observar o xamã Mamaindê usar um cocar semelhante ao descrito por Costa apenas uma vez, durante uma sessão de cura. Em outras ocasiões, o vi usar o mesmo tipo de cocar de penas de tucano que é colocado na menina púbere na festa que encerra a reclusão. De acordo com o xamã Mamaindê, o cocar usado por ele é o que o permite voar. Assim, ele costuma descrever o seu cocar de penas de tucano (*yalāngalodu*) como um foguete. Ao ser colocado sobre a cabeça, o cocar produz faíscas e voa, levando o xamã ao céu, onde ele encontra-se com o espírito “dono” do gavião real (*kokadadu*) com quem conversa para saber a origem das doenças que afetam os Mamaindê. Os espíritos dos mortos (*da’dahsogidu*), que vêm ajudar o xamã durante as sessões de cura, também chegam voando, usando seus cocares de penas de tucano iguais aos do xamã¹⁵⁰. Embora não mencione o uso de adornos corporais como equipamentos que permitem a locomoção do xamã, Figueroa (1989:113) observou que o xamã Negarotê distingue-se das outras pessoas pela sua capacidade de realizar o “vôo mágico” ao céu, onde encontra os espíritos dos mortos e dos ancestrais míticos.

Um jovem Kintaulhu, residente na aldeia Mamaindê, afirmou que a narigueira emplumada do xamã, feita de penas de tucano e de gavião real, também pode ser usada para fazê-lo voar. Costa (1993:170) descreveu detalhadamente a narigueira emplumada confeccionada pelos grupos Nambiquara do cerrado, entre os quais se inclui os Kintaulhu, e afirmou que, “quando a pena de gavião é substituída pela pena de arara azul e acrescida de uma peça descartável, com emplumação em roseta, de plumas de tucano vermelhas e

¹⁵⁰ Em uma das sessões de cura que presenciei, o xamã parou de cantar por uns instantes e começou a falar algo que eu não entendi. Disseram-me que ele estava conversando com os espíritos dos mortos (*da’dahsogidu*), pedindo a eles um capacete de penas de tucano emprestado. Uma jovem que estava ao meu lado afirmou o contrário. Segundo ela, eram os espíritos dos mortos que pediam o capacete de penas do xamã emprestado para buscar o espírito do doente.

amarelas, torna-se apanágio exclusivo do pajé”. Segundo a autora, este ornamento costuma ser guardado junto ao fumo, em um recipiente de cabaça que é exposto nas sessões de cura.

Dentre os enfeites usados pelo xamã, devo mencionar também uma espécie de coifa feita de couro de onça. Lévi-Strauss (1994:133) referiu-se a este ornamento como sendo parte da indumentária ritual do xamã Nambiquara que era chamada de “guerra”. Um exemplar deste ornamento foi coletado por Roquette-Pinto e faz parte da coleção do Museu Nacional. Segundo ele, tal objeto era chamado de “*enadjú*”- que suponho ser uma transcrição do termo *yanãndu* (onça) - e provavelmente era usado em ocasiões rituais (Roquette-Pinto, 1975:182). Costa (1993:89) refere-se a este mesmo adorno como “capacete de couro de onça” (*yanalawãlhu*, em Nambiquara do sul). Segundo ela, trata-se de um adereço masculino para a cabeça, “confeccionado com o couro curtido de onça, com aproveitamento da calda, que desce pela nuca indo até a altura das costas. Atualmente em desuso, era comumente utilizado pelo pajé durante as cerimônias de pajelança e nas ocasiões de visitas às aldeias”.

Os Mamaindê referem-se a esse tipo de adorno como *yanãgalodu*. O seu uso estava relacionado às “festas de guerra”. Nesta ocasião, os homens cantavam e dançavam enfileirados por toda a noite, entoando as músicas de guerra, segurando flechas e bordunas. Com o couro de onça sobre a cabeça, o xamã cantava e atirava flechas na direção do inimigo¹⁵¹. Os homens mais velhos ou o chefe da aldeia também podiam usar este adorno que, deste modo, não era um objeto exclusivo do xamã.

¹⁵¹ Roquette-Pinto filmou uma dança guerreira realizada em Campos Novos pelos grupos Nambiquara classificados por ele de Kôkôzú, Anunzê e Uáintaçú. O filme, exibido na Biblioteca Nacional em 15 de março de 1913, faz parte do acervo do Museu Nacional. De acordo com Roquette-Pinto (1975:193), durante a festa de guerra, os índios dançavam dispostos em linha, armados de arcos e flechas. Um pedaço de pau figurava o inimigo que era, então, flechado pelos homens e depois surrado com pauladas.

Ao descrever os enfeites usados pelo xamã Negarotê, Figueroa (1989) menciona, principalmente, os enfeites de buriti. Segundo esta autora, os Negarotê afirmam que, assim como o xamã, os espíritos dos mortos também se enfeitam com enfeites feitos da fibra do buriti, além de usarem as folhas desta palmeira para construir as suas casas na aldeia dos mortos. Nas fotografias publicadas em “Tristes Trópicos” (Lévi-Strauss, 1996) é possível ver os Nambiquara (homens, mulheres e crianças), usando faixas de buriti ao redor dos braços, das pernas e da cintura. Portanto, os enfeites de buriti não são exclusivos do xamã. Castro Faria (2001:72), que acompanhou Lévi-Strauss na expedição à Serra do Norte, também registrou belas imagens dos Nambiquara. Em uma delas, vê-se um homem amarrando faixas de buriti ao redor dos pulsos¹⁵². Observei entre os Mamaindê que, atualmente, os enfeites de buriti são usados apenas em ocasiões rituais. O xamã, no entanto, é o único a usá-los cotidianamente e, assim como observou Figueroa para os Negarotê, ele também afirma que os espíritos dos mortos enfeitam-se com buriti.

Além dos enfeites corporais, o xamã também possui armas que são usadas para atacar os espíritos maléficos que provocam doenças nos Mamaindê, ao atingi-los com suas flechas ou, quando roubam os seus enfeites corporais. Durante as sessões de cura o xamã costuma segurar algumas flechas e uma espada de madeira¹⁵³. No entanto, essas armas também podem estar localizadas dentro do seu corpo, invisíveis aos olhos das pessoas comuns: as flechas ficam dentro das suas costas e a espada fica dentro da sua perna. Deste modo, costuma-se dizer que o xamã anda sempre armado, mesmo quando não tem nada nas mãos.

¹⁵² As fotos mencionadas estão em anexo.

¹⁵³ Já observei o xamã carregar a sua espada de madeira durante o ritual de iniciação feminina. Disseram-me que, nessas ocasiões, o xamã costuma ficar com suas armas para matar os espíritos maus (*nadadu*) que, eventualmente, se aproximam da aldeia.

A espada do xamã é feita com a mesma madeira (*hukidu*) utilizada para fazer o arco e é chamada de *walukka'du*. O xamã descreve essa espada como um raio (*walutdu*) que ele dispara sobre as pedras localizadas nas entradas das cavernas, abrindo uma fenda através da qual ele entra para resgatar o espírito dos doentes que são mantidos presos nesses locais pelos espíritos do mato (*nadadu*). Assim, diz-se que a espada do xamã é uma chave com a qual ele abre a porta da casa dos espíritos do mato. Um jovem Mamaindê me descreveu essa espada referindo-se à espada luminosa que ele havia visto no filme “Guerra nas Estrelas”.

Há alguns anos atrás, um raio atingiu a casa de uma família na aldeia e várias pessoas desmaiaram. Imediatamente, os Mamaindê atribuíram o ocorrido ao ataque de um xamã inimigo. Provavelmente de um xamã Negarotê, disseram-me. No dia seguinte, o xamã Mamaindê cantou para curar as pessoas que foram atingidas pelo raio. O susto fez com que elas perdessem seus enfeites e ele os trouxe de volta. Nesta ocasião, o xamã anunciou que enviaria outro raio na direção da aldeia dos Negarotê como “pagamento” (*yohdu*)¹⁵⁴.

Costa (1993:170) também descreveu a espada do xamã, chamada de *hikialisu* pelos grupos Nambiquara do cerrado. Em suas palavras, trata-se de uma “arma perfurante de arremesso simples, constituída de madeira inteiriça, desprovida de decoração e

¹⁵⁴ Em maio de 2005, o jornal «Folha de São Paulo» publicou uma matéria sobre os «Tristes Trópicos». O repórter que assina o artigo visitou duas aldeias Nambiquara (Kintaulhu) onde pode ouvir dos índios que eles conheciam o célebre livro de Lévi-Strauss. Ao explicar para o repórter porque os Nambiquara costumavam mudar o local de sua moradia de tempos em tempos, Aécio Nambiquara lhe disse a seguinte frase: «Na nossa cultura, se ficar no mesmo lugar, o raio pode cair de novo». Ao contrário do ditado popular que diz que «um raio não cai duas vezes no mesmo lugar», para os Nambiquara, o raio pode ser o resultado de uma ação humana e, portanto, longe de ser uma fatalidade, é sempre algo intencionalmente provocado. No caso mencionado acima, a queda de um raio na aldeia Mama indê gerou uma contrapartida do xamã que anunciou ter enviado outro raio para a aldeia Negarotê como «pagamento».

emplumação. Com a extremidade distal aguçada e medindo em torno de 80 cm, é empregada pelo pajé para espantar e/ou matar os maus espíritos¹⁵⁵.

O xamã Mamaindê possui também alguns tipos de pedras (*dahnaganindu*) que, para ele, são bombas ou raios¹⁵⁶. Elas podem ficar alojadas dentro do seu corpo e são utilizadas para provocar explosões ou para dar choque nos espíritos maléficos, quando atiradas em sua direção¹⁵⁷. Costa (1993:177-179) descreveu um artefato mágico usado pelos grupos Nambiquara do cerrado, composto de uma folha envolvida por um trançado de taquara fortemente vedado nas extremidades com cera de abelha. Quando manipulado pelo xamã, ou por qualquer homem mais velho, tal objeto tinha a capacidade de afastar a chuva e os espíritos malignos. Ele também costumava ser utilizado como arma durante os conflitos inter-tribais, atraindo raios na direção do inimigo.

Conforme mencionei anteriormente, o xamã possui, ainda, uma pedra lisa com a superfície manchada que, segundo os Mamaindê, pode se transformar em onça ao entrar em contato com a fumaça do cigarro do xamã. Como o colar de dente de onça, essa pedra também pode ser lançada na direção do inimigo. Explicaram-me que a onça, enviada deste modo pelo xamã, é um “pistoleiro” que vai atrás do inimigo para matá-lo.

¹⁵⁵ Ver Roquette-Pinto (1975 :211) para descrição das lanças e bordunas confeccionadas pelos Nambiquara.

¹⁵⁶ Chaumeil (2000:123) também menciona a existência de pedras mágicas usadas pelo xamã Yagua que são chamadas de «almas-pedras» ou «pedras invisíveis». Essas pedras ficam dentro do estômago do xamã e lhes são dadas pela «mãe das pedras». O xamã Yagua também possui outras pedras que ele adquire de grupos vizinhos. Essas, ao contrário das primeiras, ficam fora do seu corpo, em pequenas bolsas que ele carrega ao redor do pescoço. Elas são usadas como armas ou receptáculos permitindo que o xamã se esconda dentro delas para se proteger de eventuais ataques.

¹⁵⁷ Lévi-Strauss (1948:96) observa que alguns venenos fabricados pelos Nambiquara eram usados na forma de « projeções mágicas ». Assim, fragmentos de resina poderiam ser jogados na pessoa que se desejava envenenar. Ele menciona que as crianças costumavam simular esse tipo de projeção mágica atirando pequenas frutas ou pedaços de terra na vítima que, na maioria das vezes, ficava indiferente ao ataque, pois que a eficácia deste método residia em um conjunto de circunstâncias de caráter ritual. Lévi-Strauss acrescenta, ainda, que nos mitos de povos Tupi registrados por Thevet (apud Metraux) também encontra-se referência a esse tipo de projeção mágica.

Assim como os enfeites corporais, as pedras que o xamã possui em seu corpo também podem ser consideradas o seu próprio espírito (*yauptidu*). Foi o que me explicou uma mulher Mamaindê. Segundo ela, a pedra do seu sogro, um xamã Kintaulhu muito conhecido entre os Mamaindê, aparecia e desaparecia magicamente de dentro da lata que ela usava para guardar seus colares. Ela concluiu que aquela pedra era o espírito do seu sogro que tinha ido até a aldeia onde ela morava para visitar os seus netos e depois havia retornado para a aldeia em que ele vivia.

Dentro do escopo de coisas que podem ser designadas como “coisas do xamã” (*waninso'gã na wasqinã'ã*), os Mamaindê incluem, ainda, uma cabaça (*walodu*) que é usada para guardar fumo (*'ekdu*)¹⁵⁸. Assim como os outros objetos, esta cabaça pode ficar guardada dentro do corpo do xamã, invisível às pessoas comuns. Disseram-me, ainda, que a cabaça do xamã podia conter marimbondos. Neste caso, tratava-se de uma referência ao mito que conta como as pessoas se transformaram em animais no momento em que uma criança largou a cabaça que continha a noite (escuridão) em seu interior porque ela estava repleta de marimbondos. Reproduzo aqui uma versão deste mito, selecionada entre as oito que recolhi. Outras duas versões do mesmo mito serão apresentadas de modo resumido e a transcrição completa de cada uma delas encontra-se em anexo. Os mitos foram gravados em Mamaindê e, posteriormente, traduzidos por dois jovens bilíngues e transcritos por mim¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Costa (1993:113) descreve vários tipos de recipiente feitos de cabaça no qual são guardados alimentos, fumo e sementes diversas. Ela observa que as cabaças podem apresentar desenhos pirografados cobertos com uma leve camada de urucum. Esta pintura tem o objetivo de trazer saúde ao objeto, ao alimento que será ingerido e, por conseguinte, àqueles que o ingerirem. Roquette-Pinto (1975:199-200) reproduz os desenhos encontrados nas cabaças feitas pelos Nambiquara.

¹⁵⁹ Alguns autores [Price (1972:204-205; 1981:15-16), Figueroa (1989:230-231), Costa (1993:115), Pereira (1983), Lima (*apud* Figueroa, 1989:231)] registraram outras versões deste mito recolhidas entre os diferentes grupos Nambiquara que estudaram. Reservo para outra ocasião a análise comparativa desse material.

(29.12.03)

Informante: Lucio

Tradução: Paulo Nego

Antigamente, naquela terra em que morávamos não tinha animais (*nundu*), não tinha bicho (*nundu*). Era sempre dia. Então, aquele velho (*yahon hai sihadidu*, aquele velho antepassado), foi para a roça. Deixou as crianças em casa e elas soltaram os bichos que estavam tampados dentro do buraco.

O dono desses animais era o velho. Aquele lugar que o velho guardava os animais estava fechado. As crianças queriam matar um bicho. “Meu pai mata paca (*lotdu*) para nós comermos. Ele mata direito para nós comermos”, assim a criança daquele velho falou para os outros. Aquelas crianças convidaram outras crianças e foram matar bicho no buraco. Quando iam matar bicho, mataram o primeiro que apareceu na frente: era tamanduá-mirim (*walin’du*). Matou aquele animal sem querer. “Esse bicho eu não quero, vamos matar mais, mas vamos matar paca (*lotdu*)”. Assim combinaram. Mas o filho do «dono dos animais » (*nunnã wagindu*) falou: “meu pai sempre mata só um, mas se você quer matar mais... E se nós não conseguirmos tampar rápido e eles escaparem todos?” Ele falou assim, mas, mesmo assim, as outras crianças insistiram. “Aqui não tem bicho que nós podemos comer. Nós vamos conseguir matar mais um e fechar”. Assim ele disse que ia matar mais um.

Ele abriu. Abriu o buraco para matar. A paca saiu e correu... a paca correu. E saíram muitos bichos: cutia (*dundu*), paca. Correram rápido e eles não conseguiram tampar rápido o buraco. Saíram todos e eles não conseguiram matar nenhum. Aquelas crianças ficaram com vergonha.

Elas pegaram aquele bicho que mataram (tamanduá-mirim), levaram em casa e esconderam. Mesmo assim, com o bicho escondido, o velho dono dos animais, que estava

trabalhando na roça, viu. Antigamente não tinha bicho, não tinha mesmo. Mas mesmo assim, o bicho encontrou com o velho lá no mato. Passou correndo na frente dele. Aquele velho gritou alto, gritou porque o bicho passou na frente dele: “é só por isso que vocês não quiseram vir comigo! Por que foram mexer com os bichos e soltaram todos?” Assim ele gritou e deixou de trabalhar e começou a deitar. Deitou, ficou triste, brabo e deitou.

A sua alegria voltou. Ele voltou a ficar um pouco alegre. Ele já podia voltar para casa. Chegou. Chegou em casa e brigou com aquelas crianças. Brigou: “quando eu chamo você, sempre você me nega. Você fica negando, mas você foi soltar os bichos!”. Assim brigou com ele. Brigou... brigou com aquelas crianças dele. Foi assim. Ele era pajé (*waninso'gidu*), aqueles bichos do buraco eram mágica dele (*na wanintãdu*). O pajé falou: “se você ouvir o que eu falo, se você quer ser forte igual a mim, se quer ter mágica (*wanindu*), vou te dar a minha cabaça (*walodu*)”. Assim ele falou: “pegue essa cabaça e segure. Pegue essa cabaça e tampe”. Esse pajé passou a cabaça para outra pessoa, para aquela criança que foi abrir o buraco dos bichos. Ele passou para ela e a criança pegou. Deu aquela cabaça com marimbondo (*yatdu*) dentro para aquela criança segurar.

Quando passou para a criança, ela pegou, ficou segurando a cabaça. Ela ficou segurando aquela cabaça, mas os marimbondos saíram e a ferraram. Aquela pessoa (*nagayandu*) soltou e gritou. Essa criança que soltou e gritou é urutau (*'otdu*), esse que grita à noite, é ele. “*Kanahaleuuuu!*” (« vai escureceer! »), assim a criança gritou quando soltou a cabaça, quando não agüentou mais segurar. Já gritou igual bicho. É urutau esse que anda à noite que eu estou dizendo. Ele é gente (*nagayadalatwa*). Ele é o que virou bicho e foi embora. (*nundu wehadagu*, virou bicho).

Assim ele gritou: “*kanalehnawauuuu*”. Foi assim, o pajé brigou com ele: “é só para você gritar feio assim? Só para você gritar esquisito? Você é atentado! É só para você gritar

assim? Mexeu com bicho!” Assim brigou com ele. Brigou, brigou... então essa pessoa já estava no mato, gritando. Ele gritou aquela palavra de escurecer e foi embora. Só aquele pajé ficou lá.

Esse que nós chamamos de porco (*ya'du*), era gente. Balaio (*şuidu*) virou onça (*yanāndu*). Igual esse balaio que está aqui (apontou para o cesto)¹⁶⁰. Está vendo esses furos? Por isso que a onça é pintada. A onça é feita de balaio (*yanānasiānawehasitatwa*)¹⁶¹. Tatu canastra (*walon'du*) virou de cabaça, ele é feito de cabaça (*kaupdu*, cuia de cabaça). Essa flauta nasal (*anawatdu*) que estamos cantando virou jabuti (*kon'du*) e foi embora. Esse machado de pedra (*ehdu*) feito por aqueles velhos falou: “eu quero virar um bicho que come mel, porque eu gosto de comer e não agüento ficar com fome”. Isso que eu estou falando é irara (*u'du*). Machado virou irara, por isso que irara corta madeira para comer mel. Isso que nós chamamos de *u'du* (irara). Essa cobra (*dehdu*) que tem veneno no dente é flecha (*qu'didu*) virada. Esse veneno (*nāndu*) da flecha virou cobra, ficou no dente da cobra. Outra flecha (*haweindu*, flecha usada para matar pássaro, sem ponta) virou cobra verde (*kisadēdadu*) que não tem veneno. Faixa de algodão que usa no pé (*yutalatdu*) virou lacraia.

Foi assim que viraram bichos e foram no mato. Eles foram no mato. Mas aquele pajé que fez os outros virarem bicho tinha uma irmã (*watidu*), era irmã dele. Eu não sei se eu estou falando certo, mas era irmã dele. Ele estava segurando só a irmã dele porque os outros estavam virando bicho. À noite, tiveram um filho. Demorou e aquela criança que tiveram falou de madrugada. Por isso que as crianças acordam cedo até hoje. Por isso elas

¹⁶⁰ Em « Tristes Trópicos » e em « Saudades do Brasil » há muitas imagens dos Nambiquara portando o cesto referido no mito. Veja as fotos em anexo.

¹⁶¹ Os Mamaindê dizem que, ainda hoje, os cestos cargueiros abandonados no mato podem se transformar em onça e voltar para atacar o seu dono.

acordam cedo e falam, é por isso, criançada acorda cedo, antes do galo. Assim, aquele velho pajé falou: “vire essa criança, dê banho nela, passe urucum no rosto dela e vire essa criança para o lugar que o sol sai (leste). Ela está falando porque está amanhecendo”. Foi assim, mas aquela mulher antiga (*dehnāsihadiadu*, antepassado mulher) falou: “vai ficar escuro, frio. Essa escuridão nunca vai parar, nós vamos morrer. Você está mentindo para nós”.

Mas a criança tinha acordado porque estava amanhecendo mesmo. Então, eles tiveram filho de novo. A criança cresceu, foi crescendo e, quando estava quase amanhecendo (com o céu um pouco claro), escureceu de novo. Assim, aquela pessoa estava assim, querendo amanhecer e não amanhecia. Parece que vai amanhecer. Aquele outro filho mais novo falou de novo, mas já estava amanhecendo, esquentando. (*lāndagu*, amanhecendo / *lān-*/, esquentar, amanhecer).

O sol (*synidu*) estava saindo. Antigamente dizem que foi assim. Por isso que o sol desce, sobe e sai de novo. Antigamente, quando nós não conhecíamos esse sol que está andando, era tudo parado, bem no meio do céu (o sol ficava sempre no meio do céu, parado). Essa palavra eu escuto dos velhos. Mas hoje ficou curto, escurece e amanhece. Assim vai indo. Por isso que a criançada acorda e fala.

Hoje os bichos estão lá no mato, porque eles foram embora. Só esse veado (*yadāndu*) é um bicho mais antigo. Ele já existia há muito tempo. Mas hoje, existem esses animais por causa daquela noite que escureceu (porque viraram bicho naquela noite) e estão lá até hoje. Porco, onça e outros, esses são animais novos que viraram naquele dia e estão no mato até hoje.

Mas aquele pajé, quando morreu, o espírito dele virou um bicho que nós não conhecemos: *nadadu*, bicho grande. *Nadadu* leva os porcos para o buraco e só solta quando

tem fruta. Ele levou os porcos para dentro. Ele faz assim até hoje. Até hoje estão lá. Ele sai na época da chuva para comer frutos. Na seca, ele fica lá dentro porque não tem fruta. Na época da chuva tem muita fruta, por isso que ele sai, come. Quando chega a seca eles entram de novo e ficam lá. É sempre assim. Essa é a história que nós Mamaindê contamos.

As outras versões deste mito mantêm a mesma estrutura narrativa, mas acrescentam alguns detalhes. Em uma delas, as crianças não conseguem fechar novamente o buraco em que os bichos são mantidos presos pelo xamã, pois ao abri-lo, são atacadas por um enxame de marimbondos e, assim, deixam os bichos escapar. Nesta versão, o xamã retira uma cabaça repleta de marimbondos de dentro do seu próprio peito e dá para a criança segurar. Sem resistir às picadas dos insetos, a criança larga a cabaça e a escuridão se espalha. Nesse momento as pessoas e os objetos que elas confeccionavam se transformam em animais e saem correndo para o mato. Afirma-se, assim, que: «esse porco é feito de gente (*hai nagayandu ya'du weheaye'nindawa*, esse gente porco virou). O balaio (*siudu*) virou onça (*yanãndu*) (*yanãndu sidu weh ye'nindawa*, onça balaio virou). Também a cobra (*dehdu*) foi feita de gente (*dehdu weha ye' nindawa*, cobra virou). Faixa de algodão que fica no pé do pajé (*yutalatdu*) virou cobra. Vasilha de cabaça (*kapdu*) virou tatu-canastra (*walon'du*). Panela menor (*wadan'nidu*) virou tatu 15 quilos (*gabaikdu*). Todas as pessoas viraram bichos e saíram. Todos os bichos são feitos de gente (*nunã yuhga nagayanã wehnsilatwa*)».

Em outra versão do mito, a descrição do momento em que os objetos e as pessoas se transformam em animais enfatiza os hábitos que passaram a caracterizar cada espécie animal: «a cabaça falou: 'eu vou ser jabuti porque eu não quero tomar chuva, meu telhado

vai ser cabaça'. Nessa hora, estava tudo escuro. Balaio (*siudu*) virou onça (*yanãndu*) e falou: 'vou virar onça porque todos os bichos que eu encontrar na frente eu vou matar, vou comer'. O macaco-prego (*hotdu*) era pessoa (*nagayandu*). Essa pessoa falou: 'vou ser macaco-prego, quando me flecharem vou cair no chão e vou correr'. Até hoje o macaco-prego faz assim, cai no chão e corre quando vê a gente. Os velhos viraram uma espécie de macaco (*kondu*) que tem o pêlo branco »¹⁶².

Nas versões do mesmo mito contadas pelos Kintaulhu e pelos Negarotê, registradas por Price (1981 (d):15-16) e por Figueroa (1989:230-231), respectivamente, há importantes diferenças em relação às versões do mito mamaindê citadas acima. Gostaria de mencioná-las brevemente. No mito registrado por Price, o «dono dos animais» mantinha todos os animais presos em um buraco. Um xamã, responsável por tomar conta dos animais na sua ausência, os deixou escapar. Ao ver os animais soltos na floresta, o dono dos animais deu características específicas a cada um deles. Desde então, tornou-se necessário conhecer os hábitos de cada animal para conseguir capturá-lo. O mito não menciona a transformação dos objetos em animais e tampouco a origem da noite, episódio que, na versão do mito contada pelos Mamaindê, desencadeia a transformação das pessoas em animais. No entanto, o mito narrado pelos Kintaulhu conta como os animais adquiriram os hábitos e afecções que os distinguem entre si. Na versão contada pelos Negarotê, também não há referência à transformação dos objetos em animais. Conta-se que o «dono dos animais» morava em uma caverna junto com os animais que criava. As crianças foram matar porco e

¹⁶² Em outra versão do mito os velhos que viraram esta espécie de macaco que tem o pêlo branco (*kondu*) são um povo mítico chamado de *Ei'nadu* pelos Mamaindê e os monstros canibais chamados de *Dayukdu* se transformam em macaco-aranha, também conhecido como coatá (*hosidadu*). Vimos que, atualmente, o espírito do monstro *Dayukdu* é dito «dono» do macaco coatá.

soltaram todos os animais, que saíram correndo junto com o «dono dos porcos»¹⁶³. Nesse momento, afirma-se que o «dono dos porcos» foi tirando os seus enfeites corporais, largando-os pelo caminho para acompanhar os porcos. Sem mencionar o episódio da cabaça que continha a noite em seu interior, o mito conta que escureceu e que o sol voltou a surgir com o movimento feito pela cabeça de uma criança na direção do nascente e, depois, na direção do poente.

Registrei também uma versão Da'wendê (grupo Nambiquara do norte) do mito de origem dos animais que me foi contada pela filha de um homem Da'wendê que vive há muito tempo junto com os Mamaindê. Segundo ela, os xamãs antigos haviam virado a terra e provocado um dilúvio para acabar com o mostro canibal *Dayukdu*, também descrito como «dono» do macaco coató. As pessoas e os animais morreram afogados junto com os *dayukdu*. Sobrou apenas um casal de irmãos que foi recriando o mundo à medida que fazia artesanato. A cobra coral foi feita da faixa tecida para carregar criança. A onça foi feita de uma cabaça que até hoje produz o som emitido pela onça. O tatu canastra foi feito de um balaio trançado e tem marcas em seu casco que se assemelham ao trançado do balaio¹⁶⁴. A vagina das mulheres foi feita de cabaça. A cutia roeu a cabaça para fazer a vagina. As cabaças que foram roídas pela paca formaram mulheres com vaginas maiores. Nesse caso,

¹⁶³ Em uma das versões do mito contada pelos Mamaindê, o «dono dos animais» também é associado ao «dono dos porcos». Neste caso, afirma-se que ele se transformou em um animal grande (*nadadu*) que mantém os porcos presos na caverna, soltando-os no período das chuvas.

¹⁶⁴ Costa (1993:71) registrou um mito semelhante, contado pelos Kintaulhu, ao qual ela se refere como “o trançado do cesto cargueiro”. Conta o mito que no tempo em que todos os animais se comunicavam entre si o tatu liso trançava um cesto. Por um instante ele saiu e o tatu cascudo continuou. Quando voltou, o tatu liso percebeu a diferença do trançado e continuou fazendo do seu jeito. Por isso as partes inferior e superior do cesto assemelham-se ao casco do tatu liso e a parte central do cesto assemelha-se ao casco do tatu cascudo.

os animais também são feitos a partir de objetos confeccionados pelos personagens míticos¹⁶⁵.

Costa (1993:115), Price (1972:204-205) e Figueroa (1989:231) registraram o mito de origem da noite contado pelos Kintaulhu. Ao que tudo indica, diferentemente dos Mamaindê e dos Negarotê, que contam a origem dos animais e da noite no mesmo mito, os Kintaulhu têm mitos distintos para falar desses dois episódios. Na versão registrada por Costa (op. cit), conta-se apenas que o xamã tinha duas cabaças; uma preta, na qual ele guardava a noite, e outra branca, na qual ele guardava o dia. Abrindo as duas cabaças ele controlava o dia e a noite. Até que o urutau abriu a cabaça da noite e a escuridão se espalhou. A partir de então, a noite e o dia passaram a acontecer normalmente e o urutau passou a cantar só à noite. A versão registrada por Figueroa (op. cit) é uma versão de segunda mão. Trata-se de um mito coletado por uma professora (Caia Migliacio) que trabalhou com os Kintaulhu. O mito conta que o xamã tinha três cabaças: uma continha a noite, a outra continha o dia e a terceira continha o colar de contas pretas. A noite se espalhou sobre a terra quando um homem desobedeceu as ordens do xamã e abriu a cabaça da noite. Todos morreram e sobrou apenas um casal de irmãos que recriou a humanidade a partir da sua união incestuosa. O dia ressurgiu quando resolveram pintar o rosto de uma criança com urucum. À medida que iam passando urucum em seu rosto, o dia ia ficando mais claro. Já na versão registrada por Price (op. cit), o episódio do casal de irmãos que recriou a humanidade costuma ser narrado em um mito separado que conta como um dilúvio extinguiu a primeira humanidade. No mito sobre a origem da noite, afirma-se

¹⁶⁵ Ribeiro B. (1989 :106), mencionou o caráter «mágico-religioso» dos artefatos revelado na mitologia dos grupos indígenas do noroeste amazônico e refere -se a um mito Desana (Kumu & Kenhíri, 1989, *apud* Ribeiro, 1989) que conta como a humanidade foi feita de pares de enfeites masculinos e femininos. Neste caso, os adornos corporais transformaram-se em pessoas, enquanto nos mitos Nambiquara, os adornos corporais e outros objetos confeccionados pelas pessoas, que também tinham o estatuto de sujeitos, transformaram-se em animais.

apenas que a cutia possuía três cabaças que continham o dia, a chuva e a noite. O urutao abriu a cabaça da noite e a escuridão se espalhou pelo mundo. Por isso o urutao tem o canto triste e só canta à noite.

Voltemos, agora, ao mito mamaindê. De acordo com o mito, as pessoas e os objetos transformaram-se em animais. É interessante notar que os objetos (*wasqin'du*) que se transformaram em animais são justamente aqueles fabricados pelas pessoas, o que os torna, neste sentido, portadores de uma agência humana. Como vimos, ao definir o significado do termo *wasqin'du* (coisa), os Mamaindê enfatizam justamente essa característica dos objetos assim designados: «*wasqin'du* é tudo aquilo que a gente faz ou usa».

Se, no mito, as coisas feitas pelas pessoas tinham o estatuto de sujeitos, devo notar que, ainda hoje, o que caracteriza uma «coisa» é o fato dela estar necessariamente remetida a um sujeito, sendo, portanto, portadora de uma agência humana¹⁶⁶. Quando um objeto é abandonado, ou deixa de estar vinculado àquele que o fez, ele pode voltar ao estado descrito pelo mito. Como dizem os Mamaindê, um balaio abandonado no mato pode virar uma onça e voltar para atacar o seu dono. Neste sentido, os objetos, assim como as pessoas, devem ser constantemente «domesticados» sob o risco de se transformar em animais, assim como no mito. No limite, é possível dizer que os objetos são «animais potenciais» que devem ser constantemente feitos objetos.

Gostaria de observar, ainda, que o xamã enxerga as coisas como elas são descritas no mito: as faixas de algodão podem virar cobras ou lacraias, o colar de dentes de onça se transforma em uma onça. Assim, o xamã costuma afirmar que tanto os enfeites corporais usados por ele como aqueles usados pelos Mamaindê estão vivos (*/ka'teun-/*, estar vivo), ou

¹⁶⁶ A ampla dispersão do mito da “revolta dos objetos” nas Américas atesta a difusão da idéia ameríndia de que, nos tempos primordiais, os objetos eram sujeitos (Lévi-Strauss, 1971).

então, que são gente (*nagayandu*). Como vimos, a linha/colar que ele manipula durante as sessões de cura pode falar com ele¹⁶⁷. Tudo se passa como se o xamã fosse um remanescente do tempo descrito pelo mito, do mesmo modo que os espíritos dos mortos e dos ancestrais. Um tempo em que não havia tempo, não havia a distinção entre o claro e o escuro, o dia e a noite, o visível e o invisível. É por isso que, aos olhos do xamã, os enfeites estão sempre visíveis e os animais e as pessoas revelam-se como corpos humanos enfeitados¹⁶⁸.

No capítulo anterior mencionei que um jovem Mamaindê definiu o significado do termo *yauptidu* (espírito) como «a parte do corpo que a gente não vê». É precisamente essa parte que o xamã – e também os espíritos dos mortos, dos ancestrais e os espíritos maléficos - enxergam. O «espírito» (*yauptidu*) é, portanto, um corpo visto do ponto de vista de Outros. Um corpo que se revela sempre como um corpo humano (*nagayandu*) enfeitado, ou, ainda, como o próprio enfeite corporal¹⁶⁹.

Atualmente, cabe ao xamã tornar as coisas visíveis revelando a todos a sua verdadeira origem. A «mágica» ou «poder» (*wanintãdu*) do xamã é justamente essa. Conforme me explicou uma mulher Mamaindê, foi só assim que os Mamaindê souberam

¹⁶⁷ Já ouvi um xamã se referir à sua linha de algodão como «*ta kunlehnã waninso'gã*». Essa frase foi traduzida por um informante como «a minha linha esperta/mágica», ou, «a minha linha, aquela que é espírito».

¹⁶⁸ Viveiros de Castro (1996 :135) referiu-se ao mito como um «estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as afecções, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo – meio cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar». Posteriormente, o autor (2004 :4) observou que esta ambigüidade trans-específica que caracteriza os seres mitológicos é precisamente o que os torna associados aos xamãs e aos espíritos e acrescentou, ainda, que o mito reporta-se um estado caracterizado pela perfeita transparência, no qual as dimensões espiritual e corporal de cada ser ainda não se eclipsavam umas às outras. O mito descreve justamente como este estado de transparência foi suplantado por uma relativa opacidade em que corpo e alma passaram a funcionar alternadamente como figura e fundo em relação um ao outro (op.cit :7).

¹⁶⁹ Viveiros de Castro (2004 (b) :9) sugere que a noção de espírito para os povos amazônicos deve ser concebida como « índice », não como « ícone ». O que define os espíritos neste contexto etnográfico é o fato deles indexarem afetos característicos das espécies das quais eles são a imagem sem, por isso, parecerem-se com as espécies das quais eles são a imagem. Penso que, no caso dos Mamaindê, os enfeites corporais são associados aos espíritos justamente porque são índices de agências humanas e não porque são «imagens» ou «representações» dos espíritos.

que os enfeites que usam também podem estar dentro de seus corpos, invisíveis aos olhos das pessoas comuns. A esse respeito, gostaria de mencionar um episódio que presenciei, em setembro de 2004, quando estive com os Mamaindê.

Nesta ocasião, vários grupos Nambiquara reuniram-se no Posto Indígena Capitão Pedro (local atual da aldeia Mamaindê) para decidir onde deveria ser construído o Centro de Valorização Cultural dos Povos Nambiquara, idealizado por integrantes de uma ONG indigenista juntamente com os líderes da associação indígena dos Nambiquara do cerrado e da recém fundada associação indígena dos Mamaindê denominada *Yuko'tindu* (nome da atual aldeia dos Mamaindê). A «cultura Nambiquara» tornou-se a palavra de ordem naquele momento. Aproveitando a ocasião, um xamã Kintaulhu sugeriu fazer um teste com os xamãs da região com o objetivo de revelar o xamã mais poderoso, aquele que detinha o maior conhecimento da sua «cultura». O teste consistiria em pedir para que cada xamã retirasse de dentro do seu próprio corpo os seus enfeites e objetos mágicos e os tornasse visíveis a todos. Aquele que tivesse a maior quantidade de enfeites seria considerado o xamã mais forte, com mais «cultura».

Até onde eu sei, o projeto do Centro de Valorização Cultural dos Povos Nambiquara não foi levado adiante e o concurso de xamãs não chegou a se realizar. No entanto, este caso confirma que, para os Nambiquara, o poder xamânico está relacionado à posse de determinados enfeites e objetos e à capacidade de enxergá-los e de torná-los visíveis. Além disso, os enfeites foram relacionados à noção de «cultura».

Os Mamaindê não costumam traduzir o termo «cultura», preferindo usá-lo sempre em português. Quando lhes perguntei sobre uma possível tradução para o termo, obtive as seguintes respostas : *nusa wasaintãdu* (aquelas nossas coisas), *nusa ongatãdu* (aquilo que nós mexemos). Noto que o verbo *bnga-/* (mexer) é frequentemente usado para se referir

aos feitos do xamã. Deste modo, os enfeites e objetos que o xamã torna visíveis são descritos como «aquilo que o xamã mexe» (*na ongatãdu*) ou como o «trabalho» ou a «mágica» do xamã (*na wanintãdu*). A «cultura» é, neste caso, algo a ser revelado¹⁷⁰ e, neste processo, pode ser literalmente tornada objeto e quantificada sob a forma de enfeites corporais. Conforme sugeriu o xamã Nambiquara, o mais poderoso entre os xamãs da região seria aquele que tivesse a maior quantidade de enfeites (*wasain'du*) para mostrar.

É interessante notar que a relação estabelecida com os brancos (*kayaugidu*) também foi revelada sob a forma de objetos. Os Mamaindê contam que o xamã viu os brancos chegarem antes mesmo deles entrarem em seu território. Toda noite ele cantava e mostrava aos Mamaindê as «coisas» dos brancos (*kayaugã na wasainã'a*) para que eles pudessem conhecer. Na primeira noite, o xamã trouxe miçangas de vidro coloridas. Na segunda, trouxe uma moto-serra. Em seguida, trouxe um cachorro, um gato, um elefante, uma faca e uma espingarda. Quando perguntei aos Mamaindê como o xamã fazia tudo isso aparecer, algumas pessoas responderam que ele tirava as coisas de dentro de um buraco no chão¹⁷¹, outras disseram que ele as tirava de dentro do seu próprio corpo.

Muitas etnografias sobre os povos indígenas da Amazônia registraram a relação estabelecida entre os objetos xamânicos e os objetos dos brancos. Segundo Gallois (1996:41), os objetos dos brancos também fazem parte da indumentária do xamã Waiãpi que é descrito como uma pessoa fartamente decorada com fieiras de miçangas, cintos e outros adornos tradicionais e também com sapatos, roupas e luvas. Em seu corpo ele mantém guardadas várias armas: flechas, pedras ou espingardas guardadas no peito e anzóis

¹⁷⁰ Devo enfatizar que, neste caso, revelar algo implica necessariamente em mobilizar outros pontos de vista. O xamã é o único capaz de ver o que se tornou invisível porque ele é um ser mítico, um morto entre os vivos.

¹⁷¹ Noto a semelhança com o mito: o xamã “dono dos animais” mantinha os animais presos dentro de um buraco, ou de uma caverna, e pegava todo dia um animal para comer. O ato do xamã de tirar os animais da caverna é descrito como *na wanintãdu* (sua mágica).

guardados na boca. Para se locomover voa como um pássaro, mas também usa avião, carro ou bicicleta. Os objetos dos brancos também constituem parte das substâncias mágicas que o xamã Krahó possui dentro de seu próprio corpo e lhes são transmitidas por animais que se revelam como pessoas. Melatti (1963:65) registrou a iniciação de um jovem Krahó chamado Clóvis que lhe contou como um peixe que se transformou em índio introduziu em seu corpo “uma porção de coisas, inclusive um rádio, uma faca, uma tigela, arroz, carne de diversos animais”. A partir desse momento, ele começou a ver, sem precisar sair de onde estava, a aldeia dos Canelas, a dos Apinajés e diversas cidades. Clóvis acrescenta, ainda, que, antes de lhe dar tais objetos, o peixe-gente retirou de dentro do seu próprio corpo uma mesa, uma toalha, uma colher, um prato, arroz, carne de boi, galinha, café e lhe deu para comer. Depois desta farta refeição, a mesa e tudo o que ela continha desapareceram.

Penso que, no caso dos Mamaindê, o fato do xamã ser, de certo modo, também o “dono” das coisas dos brancos - que ele pode tornar visíveis para mostrar aos outros - permite estabelecer uma aproximação entre os brancos e os espíritos de um modo geral. Dito de outro modo, há, neste caso, uma continuidade entre todos os Outros que são igualmente identificados pelos objetos que usam e fazem. Neste sentido, o xamã é em um tradutor, que mostra, em imagens, o que ninguém vê, mas que sempre existiu em algum lugar. Isso fica ainda mais evidente quando os Mamaindê descrevem a relação que o xamã estabelece com o espírito “dono” do gavião real e os outros espíritos do mato (*nadadu*). Em suas viagens para encontrar-se com o espírito «dono» do gavião real, por exemplo, o xamã costuma trazer uma pena de gavião para mostrar a todos onde esteve. Esta pena pode ser considerada «coisa do xamã» (*waninsogã na wásain'du*). Ao encontrar-se com outros espíritos, o xamã também traz alguns objetos adquiridos durante a viagem. Certa vez, um xamã Mamaindê me mostrou uma pedra com um furo no meio que, segundo ele, lhe foi

dada pelo «povo da água» (*nahongayanadu*) e, também, uma pedra que se assemelhava a um quartzo pequeno que, para ele, no entanto, era a porta da casa dos espíritos. Deste modo, os objetos do xamã são materializações de outras subjetividades. Assim, é possível dizer que as «coisas do xamã» (*waninso'gã na wasainã'ã*) são pessoas e vice-versa.

Procurei mostrar até aqui como o xamã adquire objetos e enfeites corporais dos espíritos dos mortos e os cuidados que ele deve tomar para mantê-los junto de si. Nesse sentido, a relação estabelecida com os espíritos dos mortos foi também descrita como um casamento: o xamã casa-se com uma mulher-espírito que come sempre junto com ele. Deste modo, ele passa a acompanhar e a ser acompanhado pelos espíritos dos mortos aos quais ele se refere como «meus parentes» (*da waintãdu*), constituindo, assim, um corpo coletivo «os mortos» (*da'dahsogidu*) que compartilha os mesmos enfeites corporais. Como vimos, os Mamaindê dizem que tudo o que o xamã faz/usa, os espíritos dos mortos também fazem/usam, de modo que não há diferença entre os enfeites do xamã e os enfeites dos mortos, ambos contém a agência dos mortos.

Em seguida, voltei minha atenção para os enfeites propriamente ditos e descrevi como eles são vistos pelo xamã, alguém que pode ser concebido como um morto entre os vivos. Notei, então, que o xamã, assim como os mortos, pode ser considerado um ser mítico, capaz de ver as «coisas» como elas eram no tempo em que os objetos e as pessoas podiam se transformar em animais. Um tempo em que o sol estava sempre no meio do céu tornando tudo permanentemente claro e visível. Deste modo, o corpo não encobria os enfeites que eram, portanto, sempre visíveis. O que o mito descreve é exatamente a perda dessa visibilidade: passou-se do dia eterno para uma noite interminável que foi, então, suplantada pela alternância entre essas duas formas de visibilidade/invisibilidade. Agora, cabe ao xamã tornar visíveis os enfeites usados pelos Mamaindê. Neste sentido, o próprio

poder xamânico é concebido como a capacidade de mostrar a todos aquilo que se tornou invisível, como deixou claro o xamã Kintaulhu durante um encontro que reuniu vários grupos Nambiquara para estabelecer o local onde deveria ser construído o Centro de Valorização Cultural dos Povos Nambiquara. Nesse caso, notei que a noção de «cultura» foi associada à posse dos enfeites corporais e tornada objeto: «*nusa wasaintãdu*» («aquelas nossas coisas», «nossa cultura»).

Por fim, observei que a relação estabelecida com os brancos foi descrita do mesmo modo que a relação estabelecida com os espíritos dos mortos e também com outros tipos de seres, como o espírito «dono» do gavião real, ou com o «povo da água». Em ambos os casos, o xamã trouxe as «coisas» adquiridas desses seres tornando-as visíveis a todos, mostrando que, para ele, as pessoas são «coisas» e vice-versa. Vejamos agora como, durante as sessões de cura, o xamã transmite ou recupera os enfeites dos doentes com a ajuda dos espíritos dos mortos.

3.3 As sessões de cura

Antes de descrever as sessões de cura, gostaria de contar como os Mamaindê dizem ter aprendido a cuidar dos espíritos dos mortos. Há algum tempo atrás, havia uma menina que chorava sem parar. Sua mãe, irritada, colocou-a para fora de casa. Era noite. O monstro canibal conhecido como *dayukdu* («dono» do macaco coatá) pegou a criança e levou-a para a sua casa que ficava dentro de um cupinzeiro. No dia seguinte, a mãe foi procurar a criança, mas não a encontrou em parte alguma. Pensando que ela havia morrido, a mulher chorou muito e depois esqueceu. Passado algum tempo, o seu outro filho morreu e o espírito dele (*na yauptidu*) encontrou a irmã desaparecida morando com o *dayukdu*. Ele reparou que os olhos da irmã estavam murchos porque o *dayukdu* chupava as suas lágrimas

a cada vez que ela chorava e, pretendendo comê-la, mantinha-na presa dentro de casa¹⁷². Aproveitando a ausência do *dayukdu*, ele fugiu com a irmã e a levou de volta para a sua aldeia.

Quando a menina chegou em casa, seus pais demoraram a reconhecê-la, mas acabaram vendo que era mesmo a filha deles que tinha voltado. Ela contou que foi salva pelo espírito do irmão e pediu à sua mãe que preparasse comida (feijão-fava e amendoim) e chicha e deixasse no local onde o irmão havia sido enterrado. A mãe das crianças não acreditou no que a sua filha dizia, mas, mesmo assim, fez o que ela lhe pediu. Quando ela voltou ao local onde tinha deixado a comida, as panelas estavam vazias. Apenas uma grande borboleta (*gama'matdu*) estava pousada em uma das panelas. Só então ela acreditou no que a sua filha havia lhe dito e, deste modo, os Mamaindê aprenderam a cuidar dos seus parentes mortos, colocando chicha e comida sobre suas covas que passaram a ser feitas dentro ou perto de casa¹⁷³.

Mencionei no capítulo anterior que, nos dias que se seguem à morte de um parente, os Mamaindê colocam chicha e comida sobre a cova para que o espírito do morto (*yauptidu*) não fique com raiva e nem tente comer a comida dos vivos, deixando-os doentes. O espírito de um morto recente é considerado perigoso e, geralmente, tenta levar consigo aqueles de quem gostava, especialmente os seus filhos e netos¹⁷⁴. Portanto, se, por

¹⁷² Algumas pessoas me disseram que o *dayukdu* pode comer a sua vítima chupando todo o seu sangue até ela ficar murcha. Penso que isso pode ter alguma relação com a descrição, mencionada anteriormente, do ataque do *dayukdu* como sendo semelhante ao modo como a aranha imobiliza a sua presa, amarrando-a com o fio de sua teia. A aranha também consome o «sangue» ou a «substância corporal» da presa sem comer o seu corpo, que fica seco, murcho.

¹⁷³ Segundo Price (1972:222) os Nambiquara do cerrado enterram os mortos em covas feitas no pátio central da aldeia, com a cabeça virada para o oeste para que o espírito do morto encontre o caminho da aldeia dos espíritos. Os Mamaindê, ao contrário do que afirmou Price, enterram os mortos com a cabeça voltada para o leste, direção em que o sol nasce e para onde deve seguir o espírito do morto até chegar à aldeia dos mortos que fica nesta direção.

¹⁷⁴ Figueroa (1989:97) afirma que boa parte das doenças que afetam as crianças é provocada pelo espírito de uma avó saudosa.

um lado, como vimos, os espíritos dos mortos podem se tornar imediatamente xamãs e curar os doentes, por outro lado, eles são perigosos e provocam doenças ao tentarem se aproximar dos seus parentes.

Figuroa (1989:99) observou que os Negarotê estabeleciam uma diferença entre o destino póstumo do «espectro» ou «sombra» do morto, que permanecia na terra assombrando os vivos e provocando doenças, e o destino do «espírito» ou «alma» do morto, que subia ao céu e transformava-se em uma estrela, identificando-se, assim, aos ancestrais míticos, descritos como estrelas ou constelações. O primeiro era considerado fonte de doença e o segundo, ao contrário, era considerado fonte de beleza e saúde e chamado para auxiliar o xamã na cura dos doentes. Eu mesma afirmei que os Mamaindê também distinguiam entre o espírito/espectro do morto, ao qual se referiam como *yauptidu*, e o que eles chamavam de «parte boa» da pessoa, designada pelo termo *munnadu* (o lado direito), em referência ao local em que o sol nasce e para onde deve seguir o espírito até chegar à aldeia dos mortos. No entanto, tal distinção não é de modo algum absoluta. Conforme observei, a extrema mobilidade é uma das características atribuídas aos espíritos que, de acordo com os Mamaindê, podem estar em qualquer lugar; no céu ou na terra. Além disso, há sempre uma ambigüidade no que se refere aos espíritos dos mortos. Ora eles atuam como inimigos dos vivos, provocando doenças e identificando-se aos espíritos maus (*nadadu*)¹⁷⁵, ora atuam como auxiliares do xamã durante as sessões de cura, identificando-se aos ancestrais míticos que, segundo Figuroa (1989 :97), são «fontes de beleza e saúde» .

A ambigüidade dos mortos estende-se ao xamã que, como vimos, pode ser considerado um morto entre os vivos. Nesse sentido, os Mamaindê costumam dizer que o

¹⁷⁵ A esse respeito, Fiorini (1997:31) observou que, para os Wasusu, os espíritos dos mortos são potenciais «*atasu*» (termo cognato de *nadadu*), podendo se metamorfosear em animais de intenção homicida.

xamã cura os doentes, mas também pode provocar doenças, fazendo feitiços (*ñãndu*, feitiço, veneno) para matar seus conterrâneos. A mesma ambigüidade atribuída aos mortos e ao xamã estende-se, ainda, àqueles designados de *yahondu/ talohnidu* (velho/velha) ou *sunidu/ hinidu* (avô/avó), termos que incluem todos os que estão em G+2 e acima e também os mortos e os ancestrais míticos. Retomarei este ponto mais adiante.

Agora, gostaria de me deter na história contada pelos Mamaindê mencionada acima. Ao contarem como aprenderam a cuidar dos espíritos dos mortos, os Mamaindê enfatizam a importância de oferecer comida a eles, indicando que cuidar dos espíritos dos mortos é, sobretudo, alimentá-los. Devo adiantar que essa história também é uma síntese do que se passa durante as sessões de cura. Veremos que, quando canta para curar alguém, o xamã oferece chicha e comida aos espíritos dos mortos para que eles fiquem felizes¹⁷⁶ e atuem como seus auxiliares, ajudando-o a resgatar o espírito do doente que foi capturado por outros tipos de seres. Os espíritos dos mortos atuam nas sessões de cura do mesmo modo que o espírito do menino morto que, na história contada pelos Mamaindê, resgatou a irmã roubada pelo *dayukdu*, levando-a de volta para perto de seus parentes que, depois disso, passaram a alimentá-lo.

Há, no entanto, uma diferença entre a oferta de comida que se faz ao espírito de um morto recente e a oferta de comida feita aos espíritos dos mortos em geral durante as sessões de cura. No primeiro caso, a comida colocada sobre a cova (geralmente chicha)¹⁷⁷ não pode ser consumida pelos vivos e tem como objetivo fazer com que o espírito (*yauptidu*) do morto não tente consumir a comida dos vivos e não fique vagando pela

¹⁷⁶ Figueroa (1989:124) também observa que os Negarotê também dizem que oferecem comida aos mortos para que eles fiquem « felizes » (*we'daptiru*).

¹⁷⁷ Vi apenas uma vez uma mulher colocar um cacho de bananas em cima da cova de um morto recém-enterrado. Em outras ocasiões que se seguiram à morte de um parente, os Mamandê colocaram panelas com chicha sobre a cova.

aldeia, assustando os seus parentes, especialmente à noite. Devidamente alimentado, o espírito do morto deve, então, seguir para a aldeia dos espíritos sem aceitar a chicha que lhe será oferecida no caminho pelo espírito « dono » do trovão (*Tahihiksidu*), caso contrário, ele é devorado por este espírito e jamais chega ao seu destino final na aldeia dos mortos. No segundo caso, a comida oferecida aos mortos durante as sessões de cura também é consumida pelos vivos. Trata-se, portanto, de uma partilha alimentar. Veremos que uma das músicas cantadas durante as sessões de cura anuncia a relação de comensalidade estabelecida entre vivos e mortos ao dizer que os espíritos dos mortos estão chegando para «comer junto» com seus parentes¹⁷⁸. Noto que, neste caso, o parentesco entre vivos e mortos é atualizado apenas pelo xamã que, como vimos, casa-se com uma mulher-espírito que passa a comer sempre junto com ele¹⁷⁹. Os vivos comem junto com os mortos apenas durante os rituais e não se tornam, por isso, comensais do mesmo modo que o xamã.

A oferta de comida aos espíritos durante as sessões de cura constitui um mecanismo privilegiado para transformar os mortos em parentes/aliados, indicando que o estado *default* dos mortos é o de «inimigos», seres «perigosos» (*/kakot-/*, perigoso) que precisam ser alimentados para não atuarem como tal. Os Mamaindê dizem que, quando não são alimentados, os mortos ficam com raiva e enviam cobras para mordê-los, provocam acidentes e tempestades. Os casos de mordida de cobra, por exemplo, costumam ser atribuídos à vingança do espírito de um morto do próprio grupo que não foi devidamente alimentado ou, então, ao ataque de algum xamã inimigo. Dos três casos de ataques de cobra que eu registrei entre os Mamaindê, dois foram atribuídos ao fato de terem sido realizadas festas com pouca comida, o que deixou os mortos com raiva, e um foi atribuído ao ataque

¹⁷⁸ Como veremos, cabe ao xamã anunciar aos mortos que os Mamaindê são seus parentes.

¹⁷⁹ Já mencionei que, de acordo com um jovem Mamaindê, o xamã deve beber, ao menos, dois copos de chicha; um para ele e outro para a sua mulher-espírito.

de um xamã inimigo, pois, pouco tempo antes, outro homem havia sido mordido por uma cobra na aldeia dos Negarotê que acusaram os Mamaindê de terem enviado a cobra para mordê-lo. Entretanto, noto que o espírito vingativo de um morto que não é alimentado durante os rituais atua do mesmo modo que o espírito de um xamã inimigo.

A ambigüidade inerente aos mortos deve-se, justamente, à condição eminentemente instável da relação que se estabelece com eles. É preciso estar constantemente alimentando-os para que eles não atuem como inimigos. Neste sentido, os Mamaindê costumam dizer que, ao menos idealmente, o xamã deve cantar todas as noites chamando os mortos para virem comer junto com os vivos, mesmo que não tenha ninguém doente. Assim, eles ficam felizes e evitam que os Mamaindê se machuquem ou que sejam atacados por cobras ou onças no mato. A oferta de comida aos espíritos dos mortos não está, portanto, restrita às sessões de cura¹⁸⁰. De certo modo, todos os rituais realizados pelos Mamaindê podem ser, em última instância, descritos como uma oferta de comida aos espíritos dos mortos, aos ancestrais míticos ou aos estrangeiros - refiro-me, neste caso, ao ritual de puberdade feminina que será descrito no próximo capítulo. As sessões de cura constituem-se, neste sentido, como mais um momento em que é preciso atualizar as relações estabelecidas com os mortos através da música e da partilha alimentar.

As sessões de cura só se realizam à noite. Explicaram-me que a noite é o dia para os espíritos dos mortos (*da'dahsogidu*)¹⁸¹. Chamar os espíritos dos mortos durante o dia os deixaria com raiva e, como vimos, o que se pretende durante as sessões de cura é deixá-los felizes, oferecendo-lhes comida para que eles atuem como aliados do xamã e, através dele,

¹⁸⁰ Lesslaver (1999:424) observa que «regularmente os Nambiquara se reúnem para cantar à noite até o amanhecer. Normalmente tem-se o pretexto de um tratamento, mas quando não há doentes canta-se por «diversão». Penso que o que este autor chama de «diversão» seja equivalente ao estado de «felicidade» (*sānin-*) gerado pela oferta alimentar feita aos espíritos dos mortos mencionada pelos Mamaindê.

¹⁸¹ Pereira (1974), no entanto, afirma que, para os grupos Nambiquara do vale do Juruena, na aldeia dos mortos é sempre dia.

dos Mamaindê em geral¹⁸². Quando pedi ao xamã que cantasse algumas músicas de cura para que eu pudesse gravá-las, ele se recusou a cantar durante o dia alegando que era muito perigoso. Cantar já é chamar os espíritos dos mortos e, portanto, não há a possibilidade de cantar, mesmo que seja para uma gravação, sem levar em conta o contexto em que se canta. Price (1972:122) relata que um homem Kintaulhu lhe disse, certa vez, que o chefe dos Sawentesú cantava tão mal que os espíritos não responderiam aos seu chamado. O comentário irônico do homem Kintaulhu indica que, para os grupos Nambiquara do cerrado, o próprio ato de cantar também é concebido como um chamado endereçado aos espíritos.

Mas, se o momento certo de cantar/chamar os espíritos dos mortos é durante a noite, esse também é o momento em que os espíritos maus (*nadadu*) costumam atuar, provocando doenças nos Mamaindê ao atingi-los com suas flechas ou roubando os seus enfeites corporais. Assim, costuma-se dizer que o crepúsculo é a «hora do satanás»¹⁸³. Os encontros com os espíritos maléficos geralmente acontecem neste horário. Por isso, recomenda-se àqueles que se afastam da aldeia, especialmente quando estão sozinhos, que voltem antes de escurecer. Já mencionei o caso de uma jovem que ficou gravemente doente depois que voltou sozinha da roça ao anoitecer. De acordo com os Mamaindê, no momento em que escureceu, ela estava subindo a serra e encontrou com o espírito «dono» do macaco coatá

¹⁸² Avery (1977:360), em um artigo sobre a música vocal dos Mamaindê, também observou que só se deve cantar as músicas de cura durante a noite, pois os espíritos não aparecem durante o dia. Figueroa (1989:200, nota 19) observou que, entre os grupos Nambiquara do cerrado, também só se canta à noite. Já as músicas executadas com flautas podem ser tocadas ao entardecer. A esse respeito, esta autora mencionou, ainda, que, diferentemente dos outros grupos Nambiquara, os Alantesu (grupo Nambiquara do sul do vale do Guaporé) costumam tocar as flautas durante o dia, parando de tocar assim que o sol se põe. De acordo com Lesslauer (1999: 426), os grupos do sul do Vale do Guaporé não possuem cantos de cura, apenas músicas de flautas. Fiorini (1997:29), no entanto, menciona a existência de cantos de cura entre os Wasusu (grupo do vale do Guaporé) e acrescenta que esses cantos pode ser chamados « música do sonho » (*h'itunhainjausu*).

¹⁸³ Os Mamaindê usam o termo «satanás» como sinônimo de «*nadadu*» (espírito mau, animal grande e perigoso). Desde de a década de 1960, os Mamaindê mantém contatos com os missionários do SIL que desenvolvem um trabalho de tradução da bíblia para a língua nativa.

(*dayukdu*) que roubou sua linha/colar e colocou a dele em seu lugar. O mesmo se passou com um rapaz que foi sozinho pescar e voltou para a aldeia depois que escureceu. Ele conta que o sol se pôs enquanto ele subia a serra. Nesse momento, ele viu uma pessoa ao seu lado que desapareceu logo em seguida. Naquela mesma noite ele ficou com muita febre. Seus pais pensaram que ele estava com malária e o levaram ao hospital de Vilhena, onde ele permaneceu internado por uma semana sem que os médicos diagnosticassem a causa da febre. Trouxeram-no, então, de volta para a aldeia. O xamã cantou durante várias noites seguidas para curá-lo e disse a todos que o seu espírito havia sido roubado pelo *dayukdu* (« dono » do macaco coatá). Segundo ele, o jovem tinha «doença de índio» e, portanto, o médico dos brancos jamais poderia curá-lo.

Se o encontro com o espírito «dono» do macaco coatá (*dayukdu*) geralmente acontece à noite, ou quando está escurecendo, devo lembrar que o próprio macaco coatá pode se transformar em *dayukdu* ao anoitecer, assustando o caçador. É por isso que a caça a esse tipo de macaco é considerada especialmente perigosa. Como vimos, aquele que caça um coatá deve largá-lo imediatamente assim que escurece e retornar somente no dia seguinte para buscá-lo¹⁸⁴.

O entardecer é um momento de transição entre a visibilidade do dia e a escuridão da noite¹⁸⁵ e, ao que tudo indica, as relações estabelecidas nesse momento podem se revelar como sendo de outra natureza: o coatá morto pelo caçador pode virar *dayukdu* e, deste modo, retorna à sua condição descrita no mito. De presa, transforma-se em predador. Uma pessoa vista no mato ao entardecer pode ser um espírito mau (*nadadu*), como no caso

¹⁸⁴ De acordo com uma das versões do mito relatada acima, no momento em que a escuridão/noite se espalhou sobre a terra, o *dayukdu* transformou-se em macaco coatá. É interessante notar que, ainda hoje, durante a noite, o macaco coatá pode voltar a ser um *dayukdu*.

¹⁸⁵ Figueroa (1989:89) afirma que, para os Negarotê, a coloração avermelhada do céu no crepúsculo é atribuída ao consumo de chicha de urucum ou de sangue pelos espíritos da aldeia do poente, aos quais o espírito do xamã se junta após a morte.

relatado acima. Até mesmo o que uma pessoa faz ao anoitecer ou durante a noite pode se revelar como sendo a ação de outro tipo de gente. Uma mulher que apanhou muito do seu marido durante a noite, me disse que quem bateu nela não foi o seu marido, mas sim o «satanás» que sempre se aproximava dela à noite. Em outra ocasião, os Mamaindê explicaram a morte repentina de uma criança, que durante a noite havia sido atingida na cabeça por um galho lançado por outra criança, dizendo que, na verdade, foi o «satanás» que bateu na criança, provocando o rompimento de seus colares e, conseqüentemente, a sua morte¹⁸⁶. Pude observar, várias vezes, as mães brigarem com seus filhos pequenos, recomendando-lhes que não brincassem ou falassem alto ao entardecer. Já mencionei também que o choro das crianças durante a noite pode ser considerado o resultado do ataque de um espírito malévolo que está tentando roubar o seu espírito. A esse respeito, uma mulher me explicou que as crianças doentes choram à noite e não durante o dia.

A escuridão da noite também torna perigosa a fabricação de artefatos. Certa vez, uma mulher me pediu um lampião, alegando que pretendia fazer colares de contas de tucum à noite. Seu marido imediatamente alertou-a dizendo que ela não deveria «mexer» com o «dono» do tucum (*yalau wagindu*) durante a noite, pois ele poderia castigá-la¹⁸⁷. Mencionei também que, na escuridão da casa de reclusão em que a menina deve permanecer após a sua primeira menstruação, os seus colares e faixas de algodão podem se transformar em

¹⁸⁶ Uma mulher me disse também que quando uma criança puxa os colares de sua mãe, arrebatando-os, trata-se, na verdade, da ação de algum espírito mau: as pessoas enxergam a criança arrebatando os colares, mas o xamã enxerga um espírito mau atuando deste modo.

¹⁸⁷ Van Velthem (2003:143-144) observou que, de acordo com os Wayana, os objetos só devem ser confeccionados durante o dia, com a luz clara, pois trabalhar ao entardecer ou à beira do fogo, i.e, forçando a visão, acarreta a perda da acuidade visual. Nesses casos, forças predatórias associadas a um pequeno roedor aproximam-se e atacam o «morador dos olhos» (*wayanaman*) do artista, responsável pelo saber artesanal, aniquilando-o. D. Melatti (1986:26), escrevendo sobre os enfeites corporais dos Marubo, também mencionou a interrupção da fabricação de determinados adornos a partir do fim do dia. No entanto, segundo esta autora, tal prática deve-se ao fato da tarde ser concebida como um momento liminar. Em suas palavras, a tarde «corresponde à transição entre duas diferentes fases do ciclo diário: o dia e a noite». A interrupção na confecção dos enfeites neste período estaria, neste caso, em consonância com uma evitação mais geral, observada entre os Marubo, de fazer enfeites em períodos liminares (nascimento, puberdade e morte).

cobras ou em lacraias. Por esse motivo, a menina deve ficar nua durante esse período, tendo o corpo coberto apenas por uma camada de urucum. Tudo se passa como se a escuridão pudesse desencadear a possibilidade de transformação que está sempre latente nas pessoas e nos objetos feitos por elas. Como vimos, de acordo com o mito, as pessoas e os objetos que elas confeccionavam se transformaram em animais no momento em que a escuridão se espalhou sobre a terra. Até então, era sempre dia. Nesse sentido, a ausência de luz provocada pela noite ou pela reclusão pode ser concebida como um retorno à escuridão mítica¹⁸⁸.

Os Mamaindê dizem, ainda, que no tempo descrito pelo mito, todos eram imortais e podiam se transformar em animais para conseguir o que desejavam. Por esse motivo, afirma-se também que, no tempo dos mitos, todos eram xamãs. O que o mito se propõe a contar é, justamente, como a diferença entre o dia e a noite instaurou a diferença entre as espécies. Além disso, o dia e a noite passaram a existir não só como modos distintos de visibilidade/invisibilidade, mas também como condições ontológicas distintas: o dia é o domínio dos vivos e a noite é o domínio dos mortos e dos outros espíritos de um modo geral.

Figuroa (1989: 88) afirmou a esse respeito que, para os Negarotê e também para os grupos Nambiquara de um modo geral, «à oposição dia/noite são associados dois níveis ontológicos diferentes (...): ao dia o mortal, à noite o imortal (...) Ao dia associam-se os vivos, e à noite os mortos, remotos e recentes, que vivem nas aldeias de cima (no sol) e também nas aldeias de baixo (no nascente o no poente) ». No entanto, para esta autora, os diferentes domínios relacionados ao dia e à noite são concebidos em termos de uma

¹⁸⁸ Figuroa (1989:201, nota 22) transcreveu um depoimento de um dos seus principais informantes, filho do xamã Negarotê, em que ele afirmava o seguinte : «todo dia meu pai reza para *kadeka'saigidu* (espírito de um ancestral mítico) para que não venha uma nova escuridade».

«realidade física ou material» que se opõe ao que ela chama de uma «realidade não física». Em suas palavras, «a morte é uma passagem da pessoa para um estado que é diferente do mundo físico». Esse estado também é descrito pelos Negarotê como «sonho», que é o oposto da «realidade física». (Figueroa, 1989: 82). Vimos, no capítulo anterior, que, de acordo com os Mamaindê, o que define um objeto como visível ou invisível não é uma característica intrínseca a ele e, tampouco, a distinção entre dois tipos de «realidade» ou de «materialidade». O que define a visibilidade/invisibilidade de um objeto é sobretudo o ponto de vista do observador. É por isso que, para o xamã, o corpo é sempre visto como um corpo enfeitado, pois ele tem a capacidade de vê-lo como os mortos o vêem. Nesse sentido, os Mamaindê não marcam a distinção entre os enfeites visíveis e invisíveis. Ambos são chamados genericamente de *wasqin'du*.

Embora as sessões de cura só se realizem à noite, os preparativos começam antes de anoitecer ou no dia anterior. A família do doente deve fazer certa quantidade de chicha e de comida para ser oferecida aos espíritos dos mortos e dos ancestrais míticos que virão comer junto com os vivos. A comida oferecida aos espíritos é considerada o «seu pagamento» (*na yohdu*). Também cabe à família do doente, geralmente aos seus pais ou cônjuges, providenciar o pagamento (*/yoh-/*, pagar, trocar) do xamã, que deve ser feito após as sessões de cura¹⁸⁹. Dizem que antigamente o xamã costumava receber voltas de colar de contas pretas (*yalikdu*) e fumo (*'ekdu*) como pagamento. Atualmente, seus serviços podem ser pagos com coihres, mas também com mercadorias (anzol, faca), dinheiro ou comida (açúcar, óleo). Os Mamaindê afirmam que o xamã da própria aldeia não deve cobrar para curar seus conterrâneos. No entanto, algumas pessoas que solicitaram a ajuda do xamã em casos de doença grave disseram-me ter pago pelos seus serviços com dinheiro, comida ou

¹⁸⁹ Figueroa (1989: 59) também menciona a prática do «pagamento» ao xamã entre os Negarotê.

colar¹⁹⁰. Uma mulher me disse que só se paga o xamã quando ele vem de outra aldeia ou quando a cura é bem sucedida e a pessoa afetada não volta a adoecer. Caso contrário, a família do doente pode se recusar a pagar o xamã, afirmando que ele é «fraco» e não sabe curar.

Nos casos de doenças consideradas graves, as sessões de cura costumam se estender por muitas noites seguidas e assumem dimensões maiores, envolvendo não só a família nuclear do doente, mas toda a aldeia e, algumas vezes, os xamãs de outras aldeias que também podem ser chamados para ajudar na cura¹⁹¹. A família do doente deve providenciar, assim, grandes quantidades de comida e de chicha que serão consumidas por todos aqueles que participarem da cura, ajudando os xamãs a cantar e a chamar os espíritos dos mortos. Os Mamaindê dizem que, quando os xamãs se juntam para realizar uma cura, ficam mais «fortes», pois passam a ser auxiliados por muitos espíritos.

Mas o que eu gostaria de observar aqui é que o processo de cura é concebido pelos Mamaindê como um tipo de troca (*/yoh-*, trocar, pagar). Como vimos, nessas ocasiões os espíritos dos mortos são chamados para auxiliar o xamã a resgatar o espírito perdido do doente, muitas vezes, trazendo novos colares e, em troca, recebendo chicha e comida dos vivos como «pagamento»¹⁹². Uma das músicas que eu registrei durante as sessões de cura consistia em repetir o termo *na yohdu* (seu pagamento). Explicaram-me que se tratava de

¹⁹⁰ Veremos, no próximo capítulo, que os convidados de outros grupos Nambiquara que retiram a menina da reclusão também recebem como «pagamento» (*na yohdu*) comida e colar. Nesse sentido, ao que tudo indica, «pagamento» é algo que se faz a Outros/estrangeiros.

¹⁹¹ A festa que encerra o ritual de puberdade feminina também é uma ocasião em que os xamãs de outras aldeias são chamados para curar os doentes. Em todas as festas desse tipo que eu presenciei, no dia seguinte, os Mamaindê aproveitaram a presença do xamã do grupo convidado e pediram a ele que cantasse para curar aqueles que estavam doentes há muito tempo.

¹⁹² Vimos que a comida oferecida aos mortos é constituída basicamente de alimentos vegetais (chicha, beiju) e que, de acordo com alguns informantes, os mortos preferem comer carnes leves (peixe, mutum). No caso do xamã, que se torna comensal dos mortos, ele deve evitar comer carne de determinados animais que para os mortos se revelam como pessoas ou espíritos maus. Se ele não respeitar essas proibições, sua mulher-espírito o abandona, levando consigo os seus enfeites corporais e ele deixa de ser xamã.

um comentário a respeito da comida oferecida aos espíritos dos mortos. Segundo o xamã que traduziu a música para mim, o espírito do morto que acabava de chegar para ajudá-lo estava dizendo: *ta wasq̄in'du danunadenawa, natohni nahna wa yainsidu yaindenawa* («eu vou dar coisa/enfeite para você, mas eu quero comer sua comida»). A comida oferecida aos espíritos era, portanto, o seu «pagamento», afirmou o xamã. Em um artigo sobre a música vocal dos Mamaindê, Avery (1977) mencionou que uma música foi classificada como *wānin so'gã hainsidu* (música de xamã), embora o texto se referisse especificamente à troca e o comentário feito pelos Mamaindê sobre a música indicasse que os espíritos estavam satisfeitos com a troca realizada. Infelizmente, este autor não oferece a transcrição da música.

Antes de prosseguir, gostaria de fazer algumas observações sobre as músicas de cura¹⁹³. Os Mamaindê distinguem entre «músicas de xamã» (*waninso'gã hainsidu*) e «músicas de cura», também chamadas de «músicas de criança morrendo» (*wekād'osq̄adu*). Segundo Avery (1977:350, 360), as primeiras são ensinadas ao xamã pelos espíritos dos mortos e dos ancestrais míticos e cantadas apenas por aqueles que são reconhecidos como xamãs. Essas músicas são usadas para a comunicação com o «mundo espiritual»¹⁹⁴, geralmente com o objetivo de curar os doentes. De acordo com este autor, «a doença é considerada o resultado da perda do espírito. (...) Enquanto canta, o xamã vai tanto para baixo, no sub-mundo espiritual, como para cima, no céu, ou em uma determinada

¹⁹³ Para uma análise da estrutura musical dos cantos Nambiquara remeto o leitor aos trabalhos de Avery (1977) que realizou sua pesquisa entre os Mamaindê, Halmos (1964, 1979), Boglar (1962) e Lesslauer (1999). Este último oferece uma boa síntese do que já foi escrito sobre a música Nambiquara. Para uma análise das classificações das diferentes categorias de músicas entre os Nambiquara remeto o leitor aos trabalhos de Avery (1977) e Price (1989). Devo dizer, ainda, que Roquette-Pinto (1975) transcreveu a melodia de dois cantos Nambiquara e fez registros sonoros das músicas dos Nambiquara que encontram-se atualmente no Museu Nacional.

¹⁹⁴ Uso aqui o termo do autor. Sugiro, no entanto, que a noção de « mundo espiritual » não é adequada neste caso, na medida em que a descrição dos próprios Mamaindê aponta justamente para a impossibilidade de estabelecer uma separação entre o « espiritual » e o « não espiritual » ou « material ».

montanha. Nesse momento, ele pode encontrar o espírito perdido do doente e, assim, efetuar a cura, ou apenas se comunicar com os espíritos que estão nesses locais» (Avery, 1977:360). Vimos que parte importante da iniciação xamânica consiste no aprendizado das músicas pelo iniciante que deverá acompanhar sempre um xamã mais velho, ficando ao seu lado durante as sessões de cura.

Embora também sejam usadas para a curar os doentes, as «músicas de criança morrendo» podem ser cantadas por qualquer pessoa, e não apenas por xamãs. Algumas delas são consideradas propriedade da pessoa que as aprendeu com os espíritos dos mortos durante o sonho, e outras são consideradas «músicas de ancestrais» (*yahon na'ã hainsidu*) - i.e, canções que compõem o repertório tradicional/coletivo de músicas ensinadas pelos espíritos dos ancestrais. Essas músicas são cantadas para chamar os espíritos dos mortos que, nesse caso, são referidos como «espíritos do chão» (*da'dahsogidu*, aqueles que estão embaixo). Nas palavras de Avery (1977:360): «canta-se essas músicas para chamar os espíritos do chão que, encontrando a comida e/ou bebida deixada especialmente para eles como oferenda, ficam agradecidos e trazem de volta o espírito perdido do doente».

As músicas de cura geralmente são cantadas pelos pais de crianças doentes, mas também podem ser cantadas para curar os adultos. De acordo com os Mamaindê, no contexto das sessões de cura, o espírito perdido dos doentes (crianças e adultos) costumam ser chamados de «crianças» (*weikdu*)¹⁹⁵. Como vimos, a morte é muitas vezes descrita como um processo de rejuvenescimento: o espírito do morto de qualquer idade vira criança, cresce, fica adulto e depois muda de pele, tornando-se jovem novamente. No entanto, os

¹⁹⁵ Registrei algumas músicas de cura em que o espírito do doente era chamado de «beija-flor» (*tanuhnidu*): «*Tanuhnidu wankalatawa*» («o beija-flor está chegando»), dizia a música, referindo-se ao espírito do doente. Vimos que os Mamaindê afirmam que possuem um beija-flor, uma cigarrinha e uma oncinha dentro do corpo que são ditos *nusa yauptidu* (nosso espírito).

Mamaindê argumentam que a designação «música de criança morrendo» (*wekãd'osadu*) refere-se ao fato de a cura estar voltada especialmente para as crianças que são consideradas mais frágeis ao ataque de espíritos malévolos¹⁹⁶.

Cantar é, para os Mamaindê, um ato coletivo porque está diretamente associado aos rituais¹⁹⁷. Nas sessões de cura, o xamã senta-se ao lado do doente e inicia o canto. O grupo de parentes do doente acompanha o xamã repetindo o que ele cantou. Os cantos são divididos em estrofes. Conforme descreveu Lesslauer (1999: 423), uma estrofe é composta por uma ou duas frases que são repetidas duas ou três vezes acompanhando uma melodia contínua que vai sendo repetida por um período indeterminado de tempo com a mesma forma e o mesmo texto. As repetições fazem da estrofe um canto. O canto é iniciado pelo xamã (ou, no caso das músicas de cura, por um homem mais velho que detenha o conhecimento das músicas que compõem o repertório tradicional do grupo). Se a música cantada for do conhecimento de todos, começa-se a cantar depois de alguns tons, caso contrário, o grupo de parentes do doente que acompanha o xamã entra na melodia e no texto no decorrer das primeiras repetições.

Observei entre os Mamaindê que, geralmente, só o xamã canta o texto da música que, no entanto, pode apresentar modificações intencionais, suprimindo-se os sufixos finais ou modificando-os com o acréscimo de sons nasais («hã», ou «aum»). Aqueles que acompanham o xamã apenas seguem reproduzindo a melodia, repetindo uma única sílaba sem significado (geralmente com som nasal: «hã»). Às vezes, o próprio xamã também canta só a melodia. Entretanto, apesar de cantarem somente a melodia, muitas pessoas souberam me dizer do que se tratava o texto de várias músicas. Assim, obtive de diferentes

¹⁹⁶ Avery (1977:360) também observou que as doenças de crianças são as mais temidas pelos Mamaindê.

¹⁹⁷ Avery (1977:359) menciona que os Mamaindê demonstraram uma aversão à possibilidade de cantar sozinho a música de outra pessoa.

informantes traduções semelhantes para as mesmas melodias, com exceção de algumas discordâncias que foram atribuídas ao fato de os informantes não serem xamãs. No caso das músicas de cura que foram aprendidas no sonho por uma pessoa – i.e, aquelas que ainda não fazem parte do repertório tradicional do grupo - argumenta-se que apenas a pessoa que sonhou com a música pode saber o seu significado. Figueroa (1989: 97) registrou, em português, uma música que foi aprendida no sonho pelo seu informante Negarotê que dizia o seguinte: «quando brasileiro estava chegando, eu estava morrendo». A autora observa que, neste caso, o texto da música é enunciado pelo espírito do morto que ensinou a música e refere-se à época em que os seringueiros mataram muitos Negarotê.

Durante as sessões de cura, o xamã repete a mesma estrofe inúmeras vezes até decidir mudar a música. O término de um canto é marcado pelo alongamento da última sílaba, indicando a todos que o xamã irá iniciar uma nova música a seguir. Já mencionei que a mulher do xamã costuma acompanhá-lo nas sessões de cura, atuando como sua auxiliar, sentando-se ao seu lado e cantando junto com ele. As mulheres Mamaindê cantam sempre uma oitava acima dos homens e, deste modo, marca-se uma diferença entre o canto feminino e o canto masculino. Por acompanhar sempre o marido, a mulher do xamã costuma conhecer todo o repertório de «músicas de xamã». A mulher de um dos xamãs atuantes na aldeia me disse que sabia tudo o que o seu marido sabia, a diferença é que ela não podia «chupar» os doentes para retirar «coisas» (*wasain'du*) de dentro do seu corpo. Não saberia dizer se a mulher do xamã é capaz de enxergar os enfeites corporais do mesmo modo que o xamã os enxerga, mas imagino que o fato de não poder «chupar » o doente para retirar «coisas » de seu corpo indique que ela não pode enxergá-las. Segundo Figueroa (1989), para os Negarotê, as mulheres com poder de xamanismo só podem escutar os espíritos mas não conseguem enxergá-los.

Para curar os doentes, o xamã pode cantar tanto as «músicas de xamã» como as «músicas de criança morrendo». As primeiras são consideradas mais eficazes e, portanto, são as mais indicadas na cura de doenças graves. Registrei algumas músicas que foram classificadas pelos Mamaindê como «música de xamã». Elas consistiam em repetir os nomes de determinados ancestrais míticos (*Saignadu*, *Gadegadadu*, *Yamakdu*) que, deste modo, eram chamados para ajudar o xamã em casos de doenças graves¹⁹⁸. Segundo Price (*apud* Lesslauer, 1999:424), entre os grupos Nambiquara do cerrado as músicas que ele classificou como «músicas sagradas», que seriam o equivalente às «músicas de xamãs» mencionadas aqui, devem ser cantadas no final da sessão de cura, quando já está quase amanhecendo. Os Mamaindê também afirmam o mesmo e costumam enfatizar a importância de cantar até amanhecer. Segundo eles, os espíritos dos mortos e dos ancestrais míticos vêm de longe e, por isso, demoram a chegar, de modo que é preciso cantar a noite inteira. Disseram-me também que, quando o canto é interrompido antes de amanhecer, os espíritos ficam com raiva e não conseguem voltar para a aldeia dos mortos.

Boa parte das músicas de cura que eu registrei refere-se à comida oferecida aos espíritos dos mortos: «*wa yainsidu yaindenawa*» («eu vou comer a comida dele») ¹⁹⁹, diz uma das músicas. Noto que quem está fazendo a afirmação neste caso é o espírito de um morto. Há, ainda, aquelas que se referem à comida como «pagamento» e outras que anunciam que os espíritos dos mortos estão vindo «comer junto» com os vivos:

¹⁹⁸ Figueroa (1989:72) registrou uma música cantada pelos Negarotê para chamar o ancestral mítico *Kadeka'saigiru* e pedir que ele aceite a comida que foi preparada para ele: /*ka'deka'ta sai'gera'to, da'deka'to sai'gera'to; o're'ro kara'ka'to, sai'gera'to'ge'ro*/. Outra música registrada pela autora era direcionada ao ancestral mítico conhecido como *ɪdanga'lahru*: /*dāga'ra ala'koki talan'ge, ai'ra kan'so so'kiro'e; 'danga'lahdu tawa'yuya; ai'ra kan'so so'kiru'e*/. Ela registrou também outras duas músicas cantadas para o ancestral mítico *yamakdu*, cujo texto está em português: «Ah ! que vontade de comer fígado de jabuti ! » ou « Se vocês não derem chicha para mim, eu vou trazer doença para a aldeia ».

¹⁹⁹ Noto que /*yain-*/, «comer» é o verbo usado para indicar que o que se come são «coisas moles», geralmente alimentos de origem vegetal (chicha, beiju). O verbo /*wi-*/ indica, ao contrário, o consumo de «coisas duras», especialmente carne.

yankikdenlatwa (nós queremos comer). Disseram-me também que, logo que chegam, os espíritos dos mortos perguntam aos vivos se eles são seus parentes (*waintadu*) e o xamã deve responder que sim, oferecendo-lhes comida. Neste caso, fica evidente a posição de mediador do xamã. É ele quem afirma que mortos e vivos são parentes, ou, dito de outro modo, o xamã apresenta os vivos aos mortos dizendo-lhes que são seus parentes.

Registrei, ainda, muitas músicas que se referem aos enfeites trazidos pelos espíritos dos mortos. Em uma delas, repete-se a palavra *wasain'du* (coisa, enfeite) e o comentário, em português, feito pelo xamã que traduziu a música, diz o seguinte: «quem está falando é *da'dahsogidu* (aqueles que estão embaixo, espírito do morto) que buscou o colar e voltou para entregá-lo ao doente. O colar dele arrebentou, por isso ele esqueceu de tudo». Outra música traduzida pelo mesmo xamã diz o seguinte: «*na wasainã'ã dukikaleinã*» (nós estamos pegando as coisas dele). Trata-se de uma afirmação feita pelos espíritos dos mortos que estão recuperando os enfeites perdidos do doente. Há, ainda, músicas que mencionam os enfeites dos próprios espíritos dos mortos: «*da na yayaidu wānundenlatwa*» (meu pingente de braço com penas de tucano vai ficar bonito). Neste caso, os espíritos dos mortos, aos quais o xamã Mamaindê se referiu como *nusa munnadu* (nossos espíritos ancestrais), anunciam que têm belos enfeites para dar ao xamã.

Os Mamaindê costumam afirmar que as músicas cantadas durante as sessões de cura são como uma conversa ao telefone: canta-se para chamar os espíritos dos mortos e eles respondem. Por isso, como mencionei acima, muitas músicas são afirmações, constatações ou comentários feitos pelos espíritos dos mortos. Nunca se sabe quais deles virão auxiliar o xamã na cura dos doentes. A esse respeito, Avery (1977) observa que os cantores podem

aplaudir para indicar a chegada de um espírito. De fato, observei algumas vezes o xamã ou os homens mais velhos baterem palmas enquanto cantavam²⁰⁰.

Em determinados momentos durante as sessões de cura, o xamã pára de cantar e inicia um discurso (um tipo de prosa entoada) que, segundo os Mamaindê, pode ser enunciado pelo xamã, mas também pelos espíritos dos mortos ou de um ancestral mítico. Avery (1977: 364) observa que não há um termo especial para esse tipo de discurso, ao qual os Mamaindê se referem apenas como « *sektanãundagu* » (ele está falando). Este autor relata que tal discurso foi usado por um velho para instruir alguns meninos durante o ritual de puberdade masculina, no qual os meninos têm o nariz furado, e por um homem que, ao final do ritual de puberdade feminina, desculpou-se com os espíritos por um erro ocorrido durante o ritual. Observei que, nas sessões de cura, esse tipo de discurso é usado pelo xamã para falar com os espíritos dos mortos que estiverem presentes. Muitas vezes, os Mamaindê se referem a essa fala do xamã como «reza» ou «oração». Em alguns casos, a fala do xamã pode ser uma revelação feita pelos próprios espíritos dos mortos que contam a todos o que está se passando com o espírito perdido do doente. Notei, ainda, que, freqüentemente, o xamã inicia esse tipo de discurso depois de manipular a linha de algodão (*kunlehdu*) que ele retira de dentro da cabeça do doente, levando-a para perto do seu ouvido. Como vimos, a linha fala com o xamã e, neste caso, os Mamaindê afirmam que é o próprio espírito (*yauptidu*) do doente que está falando. Portanto, além do xamã, dos espíritos dos mortos e dos ancestrais míticos, o espírito do doente também se manifesta durante as sessões de cura, através deste tipo de prosa entoada.

²⁰⁰ Neste caso, parece que os homens mais velhos, mesmo não sendo xamãs, também podem ver os espíritos dos mortos, mas não sei dizer até que ponto se relacionam com eles.

A esse respeito, Figueroa (1989:188) relatou um caso interessante. Segundo ela, durante uma sessão de cura realizada pelos Sabanê no Posto Indígena Pyreneus de Souza, o xamã parou de cantar por uns instantes e iniciou um diálogo intercalando duas vozes. Uma das vozes foi atribuída a um espírito e a outra era a voz do próprio xamã que conversava com o espírito. Neste caso, tratava-se de uma conversa entre o xamã e o espírito de um morto de uma antiga aldeia que estava anunciando que traria seus parentes para visitá-los no dia seguinte.

A polifonia das músicas de cura e desse tipo de prosa entoada mereceria um estudo à parte que está além dos limites deste trabalho. Contudo, gostaria de ressaltar que, muitas vezes, os Mamaindê se referem a essa polifonia em termos de «telefonía»: «cantar as músicas de cura é igual falar no telefone», dizem. Seria interessante estabelecer, neste caso, uma relação entre a linha/colar que o xamã manipula durante a sessão de cura (que, como vimos, fala com ele) e fio do telefone ou, mais precisamente, do telégrafo, já que as linhas telegráficas são uma imagem quase emblemática da história do contato dos Nambiquara com os Brancos²⁰¹.

Em agosto de 2004, presenciei um acontecimento que passou a ser freqüentemente mencionado pelos Mamaindê sempre que tentavam me explicar o conteúdo das músicas de cura. Nessa ocasião, um homem Mamaindê foi preso em Vilhena após ter comprado munição para caçar sem apresentar o registro da arma exigido pela nova legislação em vigor. Ele permaneceu dois dias preso na delegacia da cidade. Quando a notícia chegou na aldeia, seus parentes ficaram muito preocupados e decidiram ir até a cidade para libertá-lo. Antes, porém, pintaram-se com genipapo (pintura de guerra) e enfeitaram-se com colares,

²⁰¹ Chaumeil (2000) relata como, para os Yagua, o telefone se tornou um instrumento xamânico. Após a instalação do telefone na aldeia, o xamã passou a falar com os espíritos pelo telefone.

perneiras e braçadeiras de algodão, pingentes e cocares de penas de tucano. Segurando flechas e bordunas, cantaram músicas de guerra e, assim que um carro da Funasa chegou à aldeia trazendo duas mulheres que estavam internadas na Casa do Índio de Vilhena, rederam o motorista obrigando-o a levá-los até a cidade. Nunca imaginei que uma pequena caminhonete poderia suportar o peso de tanta gente. Havia pelo menos umas 20 pessoas (homens, mulheres e crianças) em cima da carroceria. O restante seguiu de bicicleta até a estrada (BR364) e depois de ônibus para a cidade.

Chegando lá, os Mamaindê dirigiram-se à delegacia, onde cantaram músicas de guerra (*'ahn'sadu*, música de ficar com raiva)²⁰² e de xamã (*waninso'gã hainsidu*) por muitas horas e exigiram a presença do delegado. Assim que o delegado se aproximou, dois rapazes o seguraram rapidamente, retiraram o colete da polícia civil que ele estava usando e pintaram o seu rosto com genipapo. Os policiais que estavam por perto, surpreendidos, não reagiram. Os dois jovens Mamaindê disseram, então, que só iriam libertar o delegado quando ele libertasse o parente deles que estava preso. Todos entraram na delegacia e, algum tempo depois, o delegado mandou que soltassem o homem que havia sido preso. À essa altura, muita gente se aglomerava na frente da delegacia, incluindo um repórter da TV local enviado para registrar a notícia²⁰³.

Assim que saiu da prisão, o homem deu uma entrevista dizendo que estava muito satisfeito com o tratamento que havia recebido. Afirmou ter sido tratado como um parente, enfatizando que lhe deram comida. Logo em seguida, os seus parentes se aproximaram dele e, segurando-o firmemente pelos braços, lhe disseram: “nós é que somos os seus parentes,

²⁰² De acordo com Avery (1977: 361) as músicas de guerra, ou «músicas de matar» (*'ahnsadu*, músicas de ficar com raiva) são músicas ensinadas pelos ancestrais e cantadas antes e depois das guerras. Várias destas músicas mencionam as flechas usadas para matar, outras referem-se ao fato de que determinados animais irão comer o corpo da vítima. Há ainda as músicas de veneno que são cantadas para pedir os espíritos que sigam antes do matador e fiquem com raiva por ele.

²⁰³ Veja, em anexo, a foto publicada no jornal de Vilhena.

você foi preso, mas nós viemos aqui para te soltar, seus irmãos estavam muito preocupados, olhe bem para nós, nós somos seus parentes, não eles”.

Depois disso, quando os Mamaindê tentavam me explicar o que diziam as músicas de cura, sempre se reportavam a este caso. Segundo eles, durante as sessões de cura, os espíritos dos mortos vão buscar, dentro de cavernas ou de buracos no mato, o espírito do doente que foi roubado pelos espíritos malévolos, do mesmo modo que eles fizeram ao buscar o parente que havia sido preso na cidade. Quando os espíritos dos mortos finalmente encontram o espírito do doente, ele já está sem os seus enfeites corporais, que foram todos roubados. Por esse motivo, o doente geralmente não quer mais voltar, pois não os reconhece mais. Cabe aos espíritos dos mortos, juntamente com o xamã, dizer ao doente que eles são os seus parentes e contar que seus pais estão muito tristes, com saudades, convencendo-o, assim, a voltar com eles para a aldeia, do mesmo modo que os Mamaindê fizeram com o seu parente no momento em que ele foi libertado da prisão. Só então, os espíritos dos mortos retornam carregando o espírito do doente que é descrito como os seus enfeites corporais (*wasain'du*). Os espíritos dos mortos avisam, ainda, que têm mais enfeites para dar ao xamã e dizem que estão com fome porque foram muito longe para resgatar as «coisas» (*wasain'du*) do doente. Pedem, então, a comida que foi preparada para eles e fazem comentários sobre ela indicando que ficaram satisfeitos. Neste ponto, os Mamaindê acrescentaram que, quando voltaram para a aldeia trazendo o parente que estava preso, comportaram-se como os espíritos dos mortos, enfeitando-se e pedindo às mulheres que fizessem bastante chicha e comida para que todos pudessem cantar e comer juntos, mostrando ao homem recém libertado, também enfeitado, que ele estava novamente com os seus parentes.

O caso relatado acima pode ser visto como uma encenação do que se passa durante as sessões de cura, conforme indicaram os próprios Mamaindê. Nesse sentido, o processo de cura pode ser descrito também como um modo de re-conectar o doente aos seus parentes, desfazendo, assim, o parentesco que foi estabelecido com outros tipos de seres. Mencionei, no capítulo anterior, outro caso em que isso ficou bastante evidente. Tratava-se de uma jovem que adoeceu repentinamente. De acordo com o xamã chamado para curá-la, ela teve os seus enfeites roubados pelo espírito do monstro *dayukdu* (dono do macaco coatá) no momento em que voltava sozinha da roça. O *dayukdu* roubou os seus enfeites colocando os dele em seu lugar, ato que também foi descrito pelos Mamaindê como um casamento. Deste modo, a jovem tornou-se parente do *dayukdu* e deixou de reconhecer os seus próprios parentes, passando a enxergá-los como «bichos». Coube ao xamã retirar a linha/colar deixada pelo *dayukdu* e colocar uma nova linha/colar, interrompendo, assim, o processo de transformação desencadeado pelo roubo dos enfeites e religando a jovem aos seus parentes. Só então, ela ficou curada e voltou a lembrar-se de seus parentes.

Mas não é só no contexto do xamanismo que o ato de enfeitar pode estar relacionado ao parentesco. Já argumentei que o ato de enfeitar as crianças também é concebido pelos Mamaindê como uma forma de conectá-la a um grupo de parentes. Como disse um jovem Mamaindê, «uma criança sem enfeites é uma criança sem parentes, abandonada». Assim, vimos que os pais e, especialmente, as avós das crianças pequenas costumam enfeitá-las com muitas voltas de colar de contas pretas, pois seu espírito é considerado mais vulnerável ao ataque de espíritos malévolos. Vale destacar, portanto, que, nas sessões de cura, os espíritos dos mortos (chamados de *nusa sunidu*, «nossos avós»), por intermédio do xamã, se relacionam com o doente (chamado de *weikdu*, «criança») do mesmo modo que, no cotidiano, os avós se relacionam com seus netos pequenos:

enfeitando-os. Em ambos os casos, enfeitar é o modo de estabelecer relações de parentesco que impedem que a pessoa se transforme em outro tipo de gente, evento cuja imagem é a de uma troca de linhas/colares com outros seres.

Os enfeites corporais usados pelos Mamaindê são, neste sentido, materializações das relações que constituem a pessoa neste contexto etnográfico. Overing (1991:21) descreveu algo semelhante para os Piaroa. Segundo ela, o líder religioso (*ruwang*) deve trazer de suas viagens à morada dos deuses as forças para a produtividade, encapsuladas em “contas de vida”²⁰⁴, e inseri-las nos indivíduos de sua comunidade. A quantidade de contas contidas nos colares usados por uma pessoa indica, assim, a quantidade de contas internas que ela adquiriu. Deste modo, as contas usadas nos ornamentos revelam o grau de capacidade produtiva dos Piaroa: os grandes líderes religiosos (*ruwang*) e as mulheres com muitos filhos possuem enfeites com muitas contas.

Assim como os enfeites corporais dos Mamaindê, os enfeites usados pelos Piaroa estão relacionados a forças extra-sociais que se revelam fundamentais para a constituição ou (re)produção de pessoas humanas. No entanto, devo lembrar que, para os Mamaindê, os enfeites corporais são constituintes da pessoa e também aquilo que permite a sua transformação, tornando-a visível para outros tipos de seres. Deste modo, o processo de produção de pessoas, através da aquisição de enfeites corporais, não pode ser dissociado dos processos de transformação que, no caso dos Mamaindê, são concebidos preferencialmente como uma troca de enfeites corporais com outros tipos de seres²⁰⁵.

²⁰⁴ Overing (op.cit :21) esclarece que essas contas eram chamadas «contas de vida» porque designavam a força da «vida dos sentidos » que, dentro de um indivíduo, o habilitava a ter desejos.

²⁰⁵ Ao escrever sobre os processos de fabricação do corpo entre os Yawalapiti, Viveiros de Castro (1987) demonstrou que a noção de “fabricação” articula-se estruturalmente à noção de “metamorfose”.

Neste sentido, Overing (1991:22) também enfatizou que o poder produtivo das “contas de vida” que os Piaroa possuem dentro de seus corpos é ao mesmo tempo necessário e perigoso. Assim, as contas trazidas pelo xamã devem ser introduzidas em pequenas quantidades no corpo das pessoas e precisam ser limpas do seu veneno original através dos cantos xamânicos. Devo notar aqui que, embora não atribuam explicitamente um caráter venenoso aos enfeites corporais, os Mamaindê afirmam, como vimos, que, em determinados contextos, os colares e faixas de algodão usados por eles podem se transformar em animais peçonhentos (cobras, lacraias) retornando, assim, ao estado descrito no mito.

Em um artigo intitulado «Making kin out of others in Amazonian», Vilaça (2002) explorou a noção de alteridade interna à consangüinidade, enfatizando que as relações estabelecidas no exterior do grupo local são parte constitutiva das relações de parentesco na Amazônia. A autora argumenta, assim, que a produção do parentesco neste contexto etnográfico toma como ponto de referência o universo supra-local e que, sendo a humanidade concebida como uma posição essencialmente transitória e instável, ela deve ser continuamente produzida a partir de um amplo universo de subjetividades que inclui também os animais. Dito de outro modo, Vilaça argumenta que, para os povos ameríndios, a criação do parentesco entre humanos não pode ser dissociada da relação com subjetividades não humanas. Para os Mamaindê, como vimos, a aquisição dos enfeites corporais dos espíritos dos mortos, por intermédio do xamã, constitui um importante mecanismo de (re)produção de pessoas humanas. Neste sentido, a relação estabelecida com os mortos (i.e, em um universo supra-local) é fundamental para produzir o parentesco entre os vivos. Além disso, fica evidente neste caso, que, conforme enfatizou Vilaça, o parentesco humano se constitui por oposição à possibilidade do parentesco com outros

tipos de seres. Quando as avós enfeitam seus netos pequenos, ou quando o xamã traz novos enfeites para colocar nos doentes, o que se faz é relacionar a pessoa a um grupo de parentes, evitando, assim, que ela se torne parente de outros seres.

Mas se a cura pode ser descrita como um mecanismo de produção de pessoas humanas, na medida em que reestabelece as relações de parentesco que as constituem com tal, é importante considerar os termos de parentesco usados neste contexto. Vimos que, neste caso, os mortos são chamados de «avô/avó» (*şunidu/hinidu*) ou de «velho/velha» (*yahondu/talohnidu*), mesmos termos usados para se referir aos ancestrais míticos. Os doentes, por sua vez, costumam ser chamados de «crianças»²⁰⁶. Nesse sentido, é possível dizer que, a doença e a morte operam mudanças no estatuto geracional daqueles envolvidos nestes processos.

Price (1972 :254) e Fiorini (1997:37) também registraram a mudança do estatuto geracional dos mortos entre os grupos Nambiquara do sul que, segundo eles, passavam a ser chamados de *sunusu* (avô), mesmo que pertencessem à mesma categoria de idade de ego. Price (1972 :247) acrescenta, ainda, que o termo *sunusu* “avô” também podia ser usado pelos Nambiquara do cerrado para se referir a um estrangeiro, quando se desejava indicar que ele era apenas um visitante temporário e excluir qualquer possibilidade de casamento. Chamar um estrangeiro de “cunhado” (*sukkisu*) indicava, ao contrário, que se queria estabelecer com ele uma relação mais duradoura. Geralmente este termo se aplicava aos estrangeiros que pretendiam morar na mesma aldeia.

Os Mamaindê também usam os termos *yahondu* (velho) e *talohnidu* (velha) para se referir aos estrangeiros. Segundo eles, estes termos são usado quando se quer indicar

²⁰⁶ A esse respeito, vimos que as músicas de cura são chamadas de « músicas de criança morrendo », embora também sejam cantadas para curar os adultos.

respeito. O chefe de posto da Funai, por exemplo, era chamado de *yahondu* (velho) e eu mesma já fui chamada de *talohnidu* (velha) logo que iniciei meu trabalho de campo²⁰⁷. Os termos *yahondu/ talohnidu* também podem ser usados como termos alternativos para se referir àqueles classificados como *minidu* («pai», principalmente F e FB) e *natidu* («mãe», geralmente M e MZ), especialmente quando eles estão já velhos e, portanto, possuem genros/noras e netos.

Como já mencionei, o sistema de parentesco Nambiquara é classificado como «dravidiano», i.e, prescreve o casamento com primos cruzados bilaterais, distinguindo os parentes entre consangüíneos e afins nas gerações de ego, G + 1 e G - 1. Todos aqueles que estão em G+2 e acima são classificados como «avós» - *sunidu* (avô) ou *hinidu* (avó), para os Mamaindê e *sunusu* (avô) e *hainusu* (avó), para os Nambiquara do cerrado (Price, op.cit : 231). Os que estão em G2 e abaixo são classificados como «netos» - *sawikdu* (neto ou neta), para os Mamaindê e *sawittsú* (neto, neta) para os grupos Nambiquara do cerrado (Price, idem).

Em sua análise do sistema de parentesco Nambiquara, Price (1972) afirma que todos aqueles que estão em G + 2 e acima compõem uma classe periférica, já que, ao contrário das outras classes, neste caso não se marca a distinção entre consangüíneos e afins. De acordo com a análise deste autor, aqueles classificados como «avós» estariam, de certo modo, fora do universo social do parentesco. É possível dizer, neste sentido, que o gradiente sociológico de distância que, conforme demonstrou Viveiros de Castro (1993), caracteriza o uso da terminologia dravidiana na Amazônia, equivale, neste caso, a uma distância geracional.

²⁰⁷ Figueroa (1989:2) relata o primeiro encontro que teve com um grupo Nambiquara, logo que iniciou seu trabalho de campo. Ela conta que, ao ser apresentada aos índios, eles optaram por chamá-la de “avó”.

Ao meu ver, a classe que dita “periférica” ao sistema de parentesco dravidiano não deve ser considerada de modo algum uma classe “neutra” (i.e, não são afins nem consanguíneos). Essa afirmação só faria sentido se o casamento determinasse a relação de afinidade, mas, o que se tem neste caso, é justamente o contrário: a afinidade é anterior ao casamento.

Se, como vimos, os estrangeiros são chamados de “velhos” pelos Mamaindê ou de «avós» pelos Nambiquara do cerrado, justamente quando não se deseja indicar a possibilidade de casamento, então aqueles classificados desta forma (incluindo os mortos) seriam, em certo sentido, mais afins do que os “cunhados”, pois são “outros” com os quais não há a possibilidade de casamento. Essa categoria se aproxima, portanto, daquilo que Viveiros de Castro (1993) classificou de «afinidade potencial», referindo-se à dimensão de virtualidade que o parentesco atualiza, ou seja, à afinidade que constitui o modo genérico da relação social e que engloba, assim, a afinidade matrimonial efetiva.

O xamã é, como vimos, o único a atualizar essa relação de afinidade com os mortos casando-se com uma mulher-espírito de quem ele se torna comensal. Deste modo, ele é identificado aos mortos, tornando-se, nesse sentido, um morto entre os vivos. É interessante notar que, neste caso, a categoria *de’du* (mulher/esposa) engloba, ao mesmo tempo, o parentesco que o xamã estabelece com os vivos e com os mortos. Como vimos, tanto a «mulher-espírito» como a «mulher-humana» do xamã são chamadas por ele de *da de’du* (minha mulher) e, deste modo, nunca se sabe ao certo à qual mulher o xamã está se referindo. Ao invés de distinguir entre as suas duas mulheres, o xamã prefere, muitas vezes, marcar a semelhança entre elas. Nesse sentido, noto que, ao explicar a importância das restrições sexuais no processo de iniciação xamânica, os Mamaindê costumavam dizer que o xamã não podia namorar muito para que a sua mulher não ficasse com ciúmes e não

batesse nele, provocando o rompimento dos seus enfeites corporais e, conseqüentemente, a perda do seu poder xamânico. Contaram-me, assim, um caso em que o xamã namorou outras mulheres e apanhou muito da sua mulher-espírito e também da sua mulher-humana. Enquanto as pessoas enxergavam apenas uma mulher batendo no xamã, ele podia enxergar duas mulheres batendo nele.

A relação do xamã com a sua mulher parece ser decisiva para que ele mantenha junto de si as suas “coisas” (*na wasainã'ã*), termo que, como vimos, inclui, não só os seus enfeites corporais, mas também a sua mulher-espírito. Um dos xamãs Mamaindê costuma reclamar muito, dizendo que não há novos xamãs na aldeia porque os jovens não respeitam mais nada. Eles namoram muito e, por isso, apanham das suas mulheres e não conseguem ficar com os enfeites que ele lhes dá.

Enquanto eu insistia em distinguir entre a mulher-espírito e a mulher do xamã, ocorreu-me perguntar ao xamã Mamaindê se a sua mulher-espírito, sendo tão ciumenta, não sentia ciúmes da sua mulher “humana”. Ele me respondeu que isso não era possível, argumentando que as duas mulheres eram irmãs (*watidu*). Tal afirmação não quer dizer que a mulher-espírito do xamã seja o espírito de uma irmã morta da sua mulher, mas que ambas ocupam a mesma posição estrutural no sistema de parentesco, ao serem classificadas como esposas (*de'du*) de um mesmo homem. De acordo com o sistema de parentesco dravidiano, todas as primas cruzadas de ego são ditas suas esposas (*de'du*) e são classificadas como irmãs (*watidu*) entre si. A idéia de uma certa “equivalência” entre aqueles classificados como “irmãos” está contida no uso do termo *audu* (outro) para distinguir dois irmãos do mesmo sexo. O termo *audu* indica coisas semelhantes ou iguais que estão duplicadas. Quando uma pessoa deseja distinguir entre dois irmãos do mesmo sexo, ela pode se referir a um deles como *na audu* (“o outro dele”). Assim, em relação à mulher do xamã, a mulher-

espírito é dita *na audu*. Neste sentido, podemos dizer que a mulher-espírito é uma espécie de duplicata da mulher do xamã. Vimos que, durante as sessões de cura, a mulher do xamã atua como sua auxiliar, sentando-se ao seu lado e cantando junto com ele. O mesmo é dito da sua mulher-espírito, “ela sempre fica sentada ao seu lado”.

Viveiros de Castro (1986:535) observou que, entre os Araweté, todo casal é, de certo modo, uma unidade xamanística. É possível dizer o mesmo para os Mamaindê, mas, nesse caso, devo notar que o xamanismo é um atributo de homens adultos/ casados, porque a própria relação que o estabelece é concebida como uma relação de casamento. Nesse sentido, mesmo solteiro, o xamã pode ser considerado um homem casado, pois sua “mágica” (*wanintãdu*), como dizem os Mamaindê, depende do casamento com uma mulher-espírito.

Lévi-Strauss (1948:60) afirmou que, entre os Nambiquara, a poligamia era um privilégio do chefe e do xamã e observou que, em alguns casos, essas funções podiam ser exercidas pelo mesmo indivíduo. Como vimos, o xamã Mamaindê também pode ser definido como alguém que possui duas mulheres, embora uma delas seja uma mulher-espírito, também descrita como uma onça²⁰⁸. Mas, para os Mamaindê, ao invés de ser um privilégio do xamã, a poligamia é, de certo modo, a condição mesma do xamanismo. Os Mamaindê costumam dizer, neste sentido, que sem a sua onça o xamã não existiria.

Mas se a relação estabelecida com os mortos é a condição do xamanismo e resulta na aquisição dos enfeites corporais dos espíritos dos mortos pelo xamã, esses mesmos enfeites podem ser transmitidos pelo xamã aos doentes. Deste modo, os enfeites corporais

²⁰⁸Ao comentar a afirmação feita por Lévi-Strauss (1948) de que a poligamia é um privilégio do chefe e do xamã, Price também observa que «os xamãs têm, de fato, duas mulheres, mas uma delas é uma ‘mulher-espírito’ que é responsável pelas suas habilidades especiais e é invisível aos olhos das pessoas comuns» (Price, 1981:698, nota 20).

usados pelos Mamaindê, e não só pelo xamã, também são dados pelos mortos e permitem reestabelecer as relações de parentesco que constituem a pessoa e que foram desfeitas nos casos de doença. O que diferencia o xamã das outras pessoas é o fato dele casar-se com uma mulher-espírito o que o faz submeter-se a uma série de restrições para acumular os enfeites dos mortos em seu corpo.

Neste sentido, como procurei demonstrar, a relação de afinidade estabelecida com os mortos em um plano supra-local, por intermédio do xamã, revela-se fundamental para produzir o parentesco consangüíneo no interior do grupo local. A relação estabelecida com os mortos é, portanto, fundamental para definir a identidade dos vivos. Dito de outro modo, o xamã possibilita aos vivos o acesso ao ponto de vista dos mortos para que, assim, eles possam se definir como pessoas humanas.

Neste sentido, procurei argumentar que os enfeites corporais dos Mamaindê, especialmente os colares de contas pretas (*yalikdu*), são materializações das relações que constituem a pessoa neste contexto etnográfico. Além disso, notei que uma das características que definem os enfeites corporais e as coisas designadas genericamente de «*wasqin'du*» é o fato delas serem feitas por alguém, o que as torna portadoras de uma agência humana. Se, como vimos, os enfeites feitos/usados pelo xamã são os mesmos feitos/usados pelos espíritos dos mortos, coletividade da qual ele se torna parte, então, os enfeites que ele transmite aos doentes possuem a agência dos mortos. Penso que é precisamente isso que permite que os enfeites corporais sejam equacionados à noção de espírito. Os enfeites são, como observou Viveiros de Castro ([1996] 2002 :361) «ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não material». Assim, a posse de enfeites é, para os Mamaindê, o que define um sujeito humano e também o que permite

transformar-se em outro tipo de gente, evento que costuma ser descrito como uma troca de linha/colar com outros seres que também possuem linha/colar.

No entanto, como vimos, os enfeites de outros tipos de seres, como os espíritos monstruosos (*nadadu*), também descritos como «donos» de animais, plantas ou de fenômenos naturais, são feitos de outro material. Durante as sessões de cura, o xamã costuma retirar, através da sucção, os objetos deixados pelos espíritos maléficos no corpo de suas vítimas. Em algumas sessões de cura que assisti, o xamã retirou dos doentes uma linha de algodão preta ou cinza que, segundo ele, era a linha ou colar do *dayukdu*. Para o xamã, essa linha era uma teia de aranha, diferindo, assim, da linha de algodão usada pelos Mamaindê. Nos casos de doenças provocadas pelo espírito «dono» do tucum, afirma-se que o xamã retira espinhos de dentro do doente que são, na verdade, as flechas lançadas por esse espírito. Por esse motivo, tais objetos (linha, espinho) também podem ser chamados genericamente de *wasqin'du* (coisa), assim como aqueles feitos pelos Mamaindê. A diferença é que, neste caso, trata-se de «coisas» de outro tipo de gente e que são, como os Mamaindê costumam dizer, feitas de «outro material».

Mesmo nos casos de doenças que não são descritas como um roubo ou troca de enfeites corporais com outros seres, os objetos retirados do corpo do doente pelo xamã durante as sessões de cura também podem ser ditos *wasqin'du* quando não se quer especificá-los²⁰⁹. Geralmente, esse tipo de doença é provocado pelo consumo excessivo de determinados animais. Em uma ocasião, uma mulher adoeceu após uma caçada a porcos do mato. O xamã retirou pêlos de porco de dentro do seu corpo e disse que a mulher estava sendo castigada pelo *halowaikdu* (dono da cachoeira e da caverna, local em que os porcos

²⁰⁹ Algumas vezes, perguntei aos Mamaindê o quê o xamã havia retirado dos doentes durante as sessões de cura em que eu não estive presente. Nesses casos, eles respondiam apenas «*wasqin'du*», ou «coisa», em português.

moram) que ficou furioso porque os Mamaindê mataram muitos porcos e não fizeram festa para oferecer comida a ele em troca (/yoh-/ , trocar, pagar) dos porcos abatidos²¹⁰. Algo parecido ocorreu depois que os Mamaindê mataram muitos macacos coatá para a festa que encerra o ritual de puberdade feminina. Logo após a caçada, muitas crianças adoeceram. O xamã retirou pêlos de coatá do corpo das crianças e disse que o «dono » do coatá estava tentando levá-las como «pagamento» pelos macacos que foram mortos. Ele recomendou que as crianças passassem no corpo um remédio feito com o pêlo do coatá queimado e misturado a uma pasta de urucum e alertou a todos para que não fossem no mato nos próximos dias, pois ele havia matado alguns espíritos parentes do «dono » do coatá, enquanto curava as crianças doentes. Há, ainda, certas doenças que atingem as crianças e que são provocadas quando seus pais não respeitam as restrições do período pós-parto. Obtive vários relatos de crianças que ficaram doentes porque suas mães fizeram colares. Nesses casos, o xamã retirou fibras de tucum e de buriti do corpo das crianças.

De certo modo, tanto os enfeites que o xamã traz dos espíritos dos mortos para colocar no doente, como aqueles deixados pelos espíritos maléficos dentro de seu corpo, podem ser considerados «materializações» das relações estabelecidas com outros seres. É o que parece ter indicado uma jovem Mamaindê quando me disse, certa vez, que, se a pessoa tem uma «doença de branco», o xamã retira de seu corpo «coisas de branco» (pedaços de plástico, de papel ou de vidro). Quando se trata de «doença de índio », o xamã retira «coisas do mato» (fibras vegetais, espinhos, pêlos de animais). Aparentemente, tal

²¹⁰ Os Mamaindê dizem que, antigamente, faziam a “festa dos porcos”, também chamada de “música de porco” (*yag’ã sadu*). Nessas ocasiões, ofereciam chicha de cará ao dono dos porcos e cantavam a “música de porco” pedindo-lhe que soltasse os porcos do buraco/caverna em que ele os criava para que os Mamaindê pudessem caçá-los. Após uma caçada bem sucedida, era preciso fazer uma nova festa, na qual os porcos abatidos eram levados inteiros para a aldeia e enfeitados com colares e cocares de penas de tucano. O dono dos porcos pegava esses enfeites e bebia chicha de cará que as mulheres deixavam no terreiro. Ambos eram considerados o seu “pagamento” (*na youhdu*), em troca dos porcos caçados. Só depois os porcos podiam ser cortados e distribuídos.

afirmação contrasta com uma afirmação feita pelo próprio xamã Mamaindê, ao tentar me explicar o seu ofício. Ele disse que não curava malária ou pneumonia, porque eram «doenças de branco», só curava «doença de índio», aquelas que, segundo ele, eram provocadas por espíritos do mato (*nadadu*). Apesar da aparente contradição, as duas afirmações parecem indicar que, se a doença é o resultado de uma relação social estabelecida com outros tipos de seres, conforme enfatizou o xamã, as «coisas» que o xamã retira do doente são, de certo modo, objetificações dessas relações. Nesse sentido, embora o xamã diga que não cura «doença de branco», é possível supor, como fez a jovem Mamaindê, que, se curasse, retiraria do doente as «coisas» dos brancos.

Resta dizer, ainda, algumas palavras sobre as «coisas » dos espíritos dos ancestrais míticos. De acordo com Figueroa (1989 :89), os ancestrais míticos são considerados pelos Negarotê como fontes de saúde e beleza e, assim, costumam ser descritos pelos belos enfeites que usam. Os Mamaindê também mencionam frequentemente os enfeites dos ancestrais míticos, especialmente dos *yamakdu*, ancestral que deu origem às plantas cultivadas e que constitui também um grupo de espíritos com nomes próprios e organização social semelhante à dos Mamaindê. Esses espíritos são associados às músicas das flautas, cuja visão é interdita às mulheres, e que são tocadas nos rituais que se realizam no tempo seco, antes da abertura de novas roças. O cocar de penas de tucano usado pelos Mamaindê, especialmente no ritual de puberdade feminina, era, de acordo com algumas pessoas, originalmente um enfeite usado pelos espíritos *yamkadu* que foi copiado pelo xamã. O xamã, no entanto, afirmou que esse enfeite foi copiado de espíritos conhecidos como « povo da água » (*nahonagayadadu*).

Embora os espíritos dos ancestrais sejam descritos pelos belos enfeites que usam e, segundo os Mamaindê, os enfeites usados atualmente por eles sejam cópias dos enfeites dos

ancestrais, quando perguntei se os enfeites dos ancestrais míticos também eram trazidos pelo xamã para curar os doentes, as respostas que obtive foram contraditórias. Algumas pessoas afirmaram que os ancestrais míticos, assim como os espíritos dos mortos em geral, traziam enfeites para colocar nos doentes. Outras enfatizaram que os enfeites dos ancestrais míticos não serviam para curar os doentes porque eram feitos de outro material. Neste caso, disseram-me que os colares usados pelos espíritos dos *yamakdu*, por exemplo, são feitos de sementes de urucum, ao invés de cocos de tucum e de inajá, como os colares dos Mamaindê. Portanto, quando são chamados pelo xamã para auxiliar na cura, esses espíritos apenas o ajudam a resgatar os enfeites que foram roubados pelos espíritos do mato, mas não trazem novos enfeites para dar ao doente. A esse respeito, um jovem Mamaindê me explicou que apenas os espíritos dos parentes mortos é que traziam colares durante as sessões de cura, porque os seus colares foram enterrados na cova junto deles²¹¹. Acrescentou, ainda, que os enfeites de outros espíritos não serviam para curar os Mamaindê porque «não davam contato». Deste modo, ele estabelecia uma comparação com os fios elétricos da bomba, instalada pela Funasa na aldeia, para retirar a água do sub-solo. Essa bomba, movida a óleo diesel, passou a ser usada pelos Mamaindê para recarregar a bateria de seus telefones celulares. Noto que, neste caso, mais uma vez, os fios elétricos usados para ligar o telefone foram mencionados como exemplos para explicar o que se passa durante as sessões de cura.

Apesar das contradições no que se refere aos enfeites dos ancestrais míticos, todos os Mamaindê parecem concordar que os enfeites que eles mesmos usam são trazidos pelos

²¹¹ O destino dos enfeites do morto é uma questão importante para os Nambiquara. Os Mamaindê frequentemente enfatizam a importância de enterrar junto com o morto todos os seus pertences para que ele possa continuar usando na aldeia dos mortos. Fiorini (1997) relatou, como vimos, que, entre os grupos do Vale do Guaporé, o espírito do morto é levado pelo xamã até a caverna sagrada localizada na região em que ele nasceu. Neste caso, o xamã levou os enfeites corporais do morto para a caverna (colares e boné).

espíritos dos parentes mortos. Penso que foi por isso que, quando perguntei a uma mulher por que ela nunca deixava de usar algumas voltas de colar de contas pretas, ela me respondeu que usava aqueles colares para não esquecer dos seus parentes mortos²¹².

Além das sessões de cura, os Mamaindê também realizam outro tipo de ritual, no qual obtém miçangas trazidas pelos espíritos dos mortos. Logo que iniciei meu trabalho de campo pude presenciar um ritual desse tipo. O xamã construiu, com a ajuda de sua mulher, uma pequena maloca com folhas de buriti, parecida com a maloca de reclusão da menina púbere, mas bem menor. O xamã se referiu a esta maloquinha como *da'dahsogidu* (aqueles que estão embaixo, também chamados de «espíritos do chão»). À noite, ele entrou na maloca e começou a cantar. A pequena porta estava coberta com uma esteira e a sua mulher estava sentada do lado de fora, bem próxima à porta, com uma panela de chicha nas mãos. Colocando apenas a caneca com chicha por uma pequena abertura na porta, a mulher passava a chicha ao xamã²¹³.

Do lado de fora, algumas pessoas estavam sentadas ouvindo, atentas, o que o xamã cantava. Disseram-me que o xamã entrava dentro da maloquinha e sumia. Lá dentro apareciam os espíritos dos mortos (*da'dahsogidu*). Eram eles que estavam cantando. De fato, com o passar do tempo, a voz do xamã foi mudando e atingiu um tom bem agudo, diferenciando-se do tom em que ele costumava cantar durante as sessões de cura. Em alguns momentos, a música era interrompida e iniciava-se uma fala (prosa entoada). De acordo com os Mamaindê, os espíritos dos mortos é que estavam falando, pedindo comida e

²¹² Na reportagem publicada no jornal Folha de S. Paulo (agosto de 2005), citada anteriormente, o autor compara os Nambiquara que ele entrevistou com aqueles descritos por Lévi-Strauss há quase 70 anos atrás e observa que, atualmente, «os índios usam bermudase chinelos. A maioria sem camisa. Quase nenhum enfeite, a não ser, eventualmente, um colar de contas pretas feitas da casca do coco». É interessante notar que, ao menos à primeira vista, dentre todos os enfeites, os colares de contas pretas foram os únicos que os Nambiquara não deixaram de usar.

²¹³ Como vimos, Figueroa (1989:114) afirmou que, para os Negarotê, a maloquinha de reclusão onde o xamã canta e chama os espíritos dos mortos é construída durante a iniciação xamânica.

anunciando acontecimentos futuros. Disseram, por exemplo, que no dia seguinte haveria muitos peixes no rio. Um dos espíritos que apareceu, era o espírito de um jovem que morrera há poucos meses. Ele disse a todos com quem queria que ficassem os seus filhos.

Depois de algum tempo, a mulher do xamã colocou a mão dentro da maloquinha e recebeu um punhado de miçangas de plástico amarelas que ela entregou a uma mulher que estava do lado de fora. Os espíritos dos mortos, quando vêm visitar os vivos, nessas ocasiões, devem receber chicha e trazer miçangas para dar a eles. Muitas mulheres afirmaram ter recebido miçangas dessa forma. Geralmente, essas miçangas são usadas para fazer pulseiras para as crianças, mas também podem ser usadas para fazer pulseiras ou uma volta de colar para os adultos. Para reunir a quantidade de miçangas suficiente para fazer uma pulseira, é preciso que o xamã realize este tipo de ritual várias vezes, pois os espíritos dos mortos trazem apenas pequenas quantidades a cada vez que vêm na aldeia. Esses espíritos podem, em certos casos, se identificar como parentes específicos, mas geralmente são concebidos como um coletivo «os mortos». Quando perguntei a um jovem Mamaindê se ele poderia receber miçangas apenas do seu avô recém-falecido ele me explicou que seu avô certamente traria miçangas para ele, mas acrescentou que todos os mortos viram «avô» (*sunnidu*) e trazem miçangas para os Mamaindê, indicando que os mortos passam a constituir uma coletividade que parece se sobrepor ao parentesco genealógico.

Disseram-me também que, antigamente, os espíritos saíam da casinha e podiam ser vistos por todos. Apareciam muito enfeitados, olhando sempre para o chão, de modo que não se podia enxergar o seu rosto²¹⁴. As mulheres dançavam com eles e, depois, eles retornavam para a casinha. Às vezes, um espírito mau podia aparecer dentro da casinha.

²¹⁴ Veremos no próximo capítulo que a menina púbere, quando é retirada da casa de reclusão, deve olhar fixamente para o chão durante toda a festa, permanecendo, assim, na mesma posição em que os espíritos dos mortos foram descritos.

Nesses casos, ouvia-se gritos e barulhos da luta que o xamã travava com esses espíritos até matá-los.

Para concluir este capítulo, gostaria de me reportar novamente ao caso descrito por Fiorini (1997:59), mencionado no capítulo 1, pois a meu ver ele aponta para o lugar que os mortos parecem ocupar na cosmologia dos grupos Nambiquara. Fiorini nos conta que um jovem Wasusu sabia lhe dizer o nome de todos os grupos Nambiquara que conhecia, mas era incapaz de nomear o seu próprio grupo. Diante da insistência do antropólogo, o jovem lhe disse que a única forma de nomear o seu próprio grupo era chamando-o pelo mesmo nome que ele dava à aldeia dos mortos (*T'aihāntesu*)²¹⁵. Se, como indicou o jovem Wasusu, o nome é algo que se dá a outros, é interessante notar que, diante da idéia inconcebível de nomear o seu próprio grupo, ele lhe tenha atribuído, justamente, o nome da aldeia dos mortos. De acordo com o que foi dito até aqui, penso que não foi por acaso que ele recorreu aos mortos como a única possibilidade de definir o seu próprio grupo. Como vimos, os mortos são a alteridade necessária para que os Nambiquara possam definir-se a si mesmos.

²¹⁵ Segundo Fiorini (1997:59, nota 74) o termo é derivado do nome de uma fruta que é encontrada em abundância perto das cavernas da região onde vivem os espíritos dos mortos.

4. AS COISAS DA MENINA-MOÇA (*WEKAIN'DU NA WASAINÃ'Ã*)

Logo que tem a sua primeira menstruação, a menina púbere (*wa'yontãdu*, menina menstruada) deve permanecer em reclusão em uma casa construída pelos seus pais especialmente para este fim. Os Mamaindê se referem a essa pequena maloca feita com folhas de buriti como *wa'yontã'ã sihdu* (casa da menina menstruada)²¹⁶. Lá a menina deverá permanecer de um a três meses, ao fim dos quais uma grande festa será feita e os convidados de outras aldeias Nambiquara virão para retirá-la da reclusão. A menina (*wekwaindu*, menina, moça) passa, então, a ser considerada uma mulher “formada”, conforme explicam os Mamaindê.

O ritual de puberdade feminina é realizado por quase todos os grupos Nambiquara, com exceção dos grupos do sul do Vale do Guaporé. Price (1989:688) notou que, embora não realizem este tipo de ritual, esses grupos assemelhavam-se em muitos outros aspectos aos grupos do cerrado estudados por ele e acrescentou que, mesmo entre os grupos do cerrado, o ritual apresentava pequenas variações. Os próprios Nambiquara enfatizavam essas diferenças, criticando os outros grupos e acusando-os de não saber executar corretamente o ritual. No entanto, Price conclui que, com exceção dos grupos do sul do Vale do Guaporé, todos os outros grupos Nambiquara que são chamados a participar dos rituais de iniciação uns dos outros reconhecem esses rituais como sendo o mesmo, apesar das variações existentes entre eles.

²¹⁶Segundo Price (1972:194-196), na língua Nambiquara do sul, usa-se o termo *si'tihontyu'tsú* para designar a primeira menstruação da menina. A menina púbere é chamada de *wáint'asú* (moça) e o ritual de puberdade feminina é chamado de *'wa'yúhlí'tásu* (festa da moça). Costa (1993:82), que também estudou os grupos Nambiquara do cerrado, acrescenta que a casa de reclusão da menina é chamada de *wáintakalosú*.

Os grupos Nambiquara do norte, entre os quais se inclui os Mamaindê, também realizam o ritual de puberdade feminina e, portanto, fazem parte de uma rede de relações mais ampla que envolve, como vimos, os grupos do cerrado. De acordo com um jovem Kintaulhu (grupo do cerrado) casado com uma mulher Mamaindê, os Mamaindê foram os primeiros a realizar esse tipo de ritual e, posteriormente, o ensinaram aos outros grupos Nambiquara. Price (1972:202) mencionou que os grupos localizados na região banhada pelos afluentes do rio Juruena afirmam que, há muito tempo atrás, o ritual de puberdade feminina era desconhecido e que foram os Negarotê (*nekato'tésú*) - um grupo Nambiquara do norte vizinho dos Mamaindê - os primeiros a realizá-lo. Foi deste modo que os grupos do cerrado aprenderam a fazer o ritual. Por esse motivo, o conjunto de músicas cantadas nesta ocasião é chamado por esses grupos de *nekato'téyausú* (música dos Negarotê).

Os Mamaindê possuem um repertório de músicas vocais chamadas de “música da menina menstruada” (*wa'yontã'ã hainsidu*) que está associado ao ritual de puberdade feminina, mas não se restringe a este contexto, podendo ser cantado apenas para diversão. Além das músicas vocais, os Mamaindê também possuem um repertório de “músicas de flautas” (*d'un'ã hainsidu*). Eles são os únicos grupos Nambiquara a utilizar instrumentos de sopro confeccionados especialmente para esta ocasião²¹⁷. De acordo com um informante, as flautas usadas pelos Mamaindê durante este ritual foram copiadas dos Canoeiros (também conhecidos como Erikbatsa). No entanto, outras pessoas negaram veementemente esta afirmação e disseram que as flautas são originais dos Mamaindê, assim como as músicas tocadas por elas.

²¹⁷ Esse tipo de flauta é diferente das flautas associadas ao espírito do ancestral mítico *yamakdu* tocadas nos rituais de abertura de novas roças. A visão das flautas tocadas no ritual de puberdade feminina não é interdita às mulheres e essas flautas não são consideradas o espírito do ancestral mítico.

Avery (1977:362) analisou os repertórios de música vocal e de flauta dos Mamaindê e observou que havia importantes diferenças estruturais entre eles, sugerindo, assim, que as músicas vocais seriam reminiscências de rituais antigos nos quais ainda não se usavam instrumentos de sopro. Ele observou, ainda, que parte do repertório de música vocal deste grupo era composto por músicas “emprestadas” de outros grupos Nambiquara, notadamente os Negarotê, os Da’wandê e os Sabanê. Devo notar, assim, que, se os grupos do cerrado atribuem a origem do ritual de puberdade feminina aos Mamaindê e aos Negarotê (grupos Nambiquara do norte), a origem do repertório de músicas de flauta, exclusivo dos Mamaindê, pode ser igualmente atribuída a outro grupo, neste caso aos Canoeiros (grupo vizinho dos Nambiquara), embora, como vimos, os próprios Mamaindê não sejam unânimes em suas afirmações a esse respeito.

O ritual de puberdade feminina constitui um dos rituais mais elaborados entre os grupos Nambiquara, com exceção dos grupos do sul do Vale do Guaporé que, como já mencionei, não o realizam. No período em que permaneci no campo, pude presenciar três rituais deste tipo na aldeia mamaindê, e soube de mais três que foram realizados na minha ausência. Além disso, neste mesmo período, os Mamaindê foram convidados a participar de outras festas realizadas nas aldeias dos Negarotê, dos Sabanê (grupos Nambiquara do norte) e dos Kintaulhu (grupo do cerrado).

Muitos autores que estudaram os Nambiquara registraram a prática deste ritual (Lévi-Strauss, 1948; Oberg 1953; Price, 1972, 1989; Costa, 1993, 2002). Apesar das contradições e variações observadas em seus dados – às quais me reportarei ao longo deste capítulo - de um modo geral, as descrições do ritual de puberdade feminina enfatizam a mudança no estatuto social da menina púbere, que se torna, ao fim do ritual, uma mulher “casável”. Segundo Price, (1972:194), o ritual marca, sobretudo, a nova possibilidade de

casamento/aliança em torno da qual se articulam as relações inter-grupais. Sua análise deste ritual é, portanto, uma análise das relações inter-grupais baseadas nos arranjos matrimoniais. Pretendo descrever o ritual de puberdade feminina por outra via, enfatizando a relação que se estabelece entre a menina púbere e os enfeites corporais que ela deve usar na festa que encerra a reclusão. Deste modo, pretendo articular a descrição das relações inter-grupais, foco da análise de Price, com a descrição das relações que compõem a pessoa neste contexto etnográfico, tema dos capítulos anteriores.

Começarei, assim, mencionando a origem da prática da reclusão, conforme me explicaram os Mamaindê para, em seguida, descrever os preparativos para a reclusão da menina púbere, as festas de brincadeira que são realizadas antes da festa que marca o final do período de reclusão, e, finalmente, a festa em que a menina é retirada da casa de reclusão pelos convidados de outra aldeia. Neste ponto, darei especial atenção à relação que se estabelece entre a menina púbere e os enfeites corporais que ela deve usar nesta ocasião, pois ambos são chamados de *wasqin'du* (coisa, enfeite). Deste modo, pretendo retomar os temas da afinidade e da troca mencionados nos capítulos anteriores, agora no contexto das trocas inter-grupais. Falarei, ainda, das músicas cantadas durante o ritual, utilizando-as mais como uma ilustração do que como objeto de análise, tarefa que reservo para outra ocasião.

4.1 A origem da reclusão

Antigamente, contam os Mamaindê, os pais não prendiam as meninas quando elas menstruavam e elas ficavam amareladas²¹⁸, fracas, morriam logo. Um dia, um homem

²¹⁸ Para os Mamaindê, “ficar amarelado” indica perda de sangue que é associado ao espírito (*yauptidu*). Figueroa (1989:67) sugere que, para os Negarotê, a cor amarela está associada à idéia de imortalidade e à

resolveu fazer uma casa com folhas de buriti para prender a filha e percebeu que assim ela não morria rápido como as outras. Quando a casa ficou velha, ele fez outra e manteve a menina presa. O tempo foi passando e a sua filha ficou “formada”, seus seios cresceram, ela virou mulher²¹⁹. Todos passaram a fazer o mesmo com suas filhas e, assim, as meninas não morreram mais.

Os Mamaindê também dizem que prendem as meninas menstruadas para evitar que o espírito do rodamoinho (*wannidu*) as capture²²⁰. Conta-se que, há muito tempo atrás, uma menina ficou menstruada e, mesmo assim, foi para o mato com seus pais. O espírito do rodamoinho a levou para dentro de um buraco e ninguém conseguiu retirá-la de lá. Assim, as pessoas aprenderam a prender as meninas menstruadas, pois perceberam que o cheiro do sangue atraía os espíritos maléficos (*nadadu*) que tentavam roubar o espírito das meninas, consumindo o seu sangue e provocando a sua morte.

Registrei outra versão dessa história contada por um jovem Kintaulhu residente na aldeia Mamaindê. Segundo ele, a menina menstruada foi raptada pelo espírito do rodamoinho que a levou para cima, e não para um buraco, e ela transformou-se em uma serra bem alta que fica localizada em uma região próxima ao rio Cabixi, território tradicional dos Mamaindê, onde atualmente está situada a cidade de Colorado d’Oeste (RO)²²¹. Para evitar que isso aconteça novamente, a menina deve ficar presa logo que tem a

“excorporação da alma”. Referindo-se aos Nambiquara do Vale do Juruena, Pereira (1974:9) observa que a cor amarela é usada “para passar nas almas” durante as sessões de cura.

²¹⁹ Price (1972:194) afirma que, entre os grupos do cerrado, uma das designações da menina púbere é *nùnk’isúâkkalúsú*, termo que faz referência ao desenvolvimento de seus seios e acrescenta que, de acordo com um de seus informantes, a menina deve ficar reclusa após a primeira menstruação para perder a “carne mole” de criança e ficar com a “carne dura” de mulher quando deixar a reclusão.

²²⁰ Na época das chuvas, os Mamaindê costumam queimar a resina do jatobá, pois o cheiro e a fumaça provocados pela queima da resina arrebatam os colares do espírito do rodamoinho (*wannidu*) e o mantém afastado da aldeia. A mesma resina também costuma ser queimada dentro da casa de reclusão. Outra forma de afastar este espírito é queimando o casco do jabuti, produzindo, assim, muita fumaça e um cheiro ruim.

²²¹ O jovem Kintaulhu mencionou essa história para me explicar porque os Mamaindê foram os primeiros a realizar o ritual de puberdade feminina.

sua primeira menstruação. Seus pais devem fazer festa e oferecer comida e chicha aos espíritos dos mortos para que eles ajudem a proteger a menina do ataque de espíritos maléficos.

Além do espírito do rodamoinho, o espírito dono do gavião real (*kokadadu*) também costuma roubar o espírito das meninas menstruadas, atraído pelo cheiro do seu sangue. Esse espírito vive em um campo em cima do céu e constrói o seu ninho com os cabelos e os ossos de suas vítimas. Apenas o xamã consegue viajar até este local para conversar com ele, saber a causa das doenças que atingem os Mamaindê e, se for o caso, negociar o resgate de suas vítimas. Segundo Price (1972:194-195), entre os grupos Nambiquara do cerrado, a prática da reclusão das meninas púberes também é concebida como uma forma de evitar que o espírito do gavião (*dauptádahsú*, em Nambiquara do sul) beba o seu sangue e leve o seu espírito para o céu. Este autor acrescenta que, de acordo com um xamã Kintaulhu, todas as mulheres, e não só as meninas púberes, devem permanecer dentro de casa no período em que estão menstruadas, pois também ficam mais vulneráveis ao ataque do espírito do gavião.

Na primeira vez em que estive com os Mamaindê, uma menina havia acabado de entrar em reclusão e, poucos dias depois, algumas pessoas disseram ter escutado o gavião real (*kokadadu*) piar durante a noite. A mãe da menina que estava reclusa explicou-me que o gavião estava chorando porque viu a menina sendo presa e não conseguiu capturá-la.

Outro espírito maléfico que rouba o espírito das moças menstruadas é descrito como uma grande arara vermelha (*la'dadu*) que vive nas cabeceiras dos rios. Esse espírito pode ser descrito também como uma pessoa com o corpo repleto de penas vermelhas que se alimenta principalmente do fruto do buriti. Quando as meninas menstruadas iam banhar-se nos rios, o espírito “dono” da arara vermelha consumia todo o seu sangue, provocando uma

morte quase instantânea que nem mesmo o xamã conseguia reverter. Por esse motivo, as mulheres menstruadas não devem banhar-se nos rios, e sim dentro de suas casas, enterrando imediatamente qualquer vestígio de sangue que caia no chão²²².

Os Mamaindê contam ainda que, antigamente, uma menina menstruada estava presa e, depois de tomar banho dentro de casa, ficou com muito frio e pediu à sua mãe que lhe trouxesse lenha para que ela pudesse acender o fogo e se esquentar. A mãe se recusou a atender o seu pedido dizendo que ela ficaria com a pele toda manchada e queimada²²³. A menina ficou com muito frio, sofrendo sozinha dentro de casa, e virou um gafanhoto (*gayatdu*). Sua mãe não viu e entrou na casa para procurá-la. Como não encontrou a filha, chorou muito, mas depois esqueceu o assunto. “Até hoje o gafanhoto fala e nós escutamos. É uma pessoa (*nagayandu*) mesmo que fala”, afirmou o homem que me contou essa história. Algumas pessoas acrescentaram que o som produzido pelo gafanhoto é como a voz de uma criança chamando pela mãe (*natidu*) e que é por isso que, ainda hoje, os gafanhotos costumam ficar na palha que cobre a casa de reclusão em que a menina púbere é colocada.

Há, também, outra versão para essa história que afirma que, depois de ter sentido muito frio e de sofrer muito, a menina chorou até anoitecer. Quando estava tudo escuro, uma sucuri, que era gente, entrou na casa da menina e levou-a para longe. No dia seguinte, sua mãe foi procurá-la, mas não a encontrou e, então, seguiu o seu rastro até chegar em uma lagoa na qual avistou a menina. A essa altura, as pernas da menina já haviam se

²²² O espírito “dono” da arara vermelha também pode roubar o espírito das crianças. Os Mamaindê me contaram que há pouco tempo atrás, em uma aldeia do cerrado, uma criança desapareceu por dois dias. O xamã a trouxe de volta e contou a todos que ela havia sido levada pelo espírito “dono” da arara vermelha que a estava criando como se fosse um filho, alimentando-a com frutos de buriti. Pereira (1973:7) também mencionou um espírito descrito como uma arara, maior e mais vermelha do que as outras, chamada pelos grupos do vale do Juruena de “*Alaaintzu*”. Segundo ele, a pessoa que vê esta arara (um ser masculino) passa a vomitar e, necessariamente, morre, porque nenhum pajé conhece remédio para esse vômito. Esse ser é considerado especialmente perigoso para as parturientes e para as mulheres menstruadas. Ele cheira e persegue o sangue catamenial.

²²³ Ainda hoje não se deve acender fogo dentro da casa de reclusão para que a menina não fique com a pele manchada.

transformado em um rabo de sucuri, mas, da cintura para cima, ela ainda era gente. A menina disse à sua mãe que havia se casado com a sucuri e a aconselhou a esquecê-la. Antes de ir embora, porém, ela deu à sua mãe um pouco de buriti²²⁴. A mulher, muito triste, voltou para a aldeia e chorou muito. Pouco tempo depois, morreu de tanta tristeza²²⁵.

Atualmente, para evitar que a menina sofra muito (*/ãyãnsin-/*, ficar “coitada”, triste) durante o período de reclusão, os Mamaindê costumam prendê-la junto com uma “acompanhante”, geralmente uma menina um pouco mais nova que ainda não ficou menstruada. O sofrimento é, como vimos, concebido como algo que pode desencadear um processo de transformação e os Mamaindê costumam apontá-lo como uma das causas possíveis para o rompimento dos enfeites corporais de uma pessoa, deixando-a doente. A presença de uma “acompanhante” na reclusão também tem como objetivo evitar que a menina fique sozinha por períodos prolongados. Uma mulher me explicou que não se deve deixar a menina sozinha dentro da casa de reclusão porque, no escuro, ela pode virar um “bicho”. Ao que tudo indica, aqueles que ficam sozinhos, especialmente no escuro, estão mais sujeitos a transformar-se em outro tipo de gente. Como vimos, a noite é o momento propício para a atuação dos espíritos de um modo geral, o que inclui os espíritos maléficos (*nadadu*) que roubam o espírito dos Mamaindê. Por isso, como mencionei no capítulo anterior, aqueles que estão sozinhos no mato devem retornar à aldeia antes de anoitecer, caso contrário podem ter o seu espírito capturado por um espírito do mato, o que equivale a transformar-se em outro tipo de ser. O mesmo se passa com a menina que fica sozinha no interior escuro da casa de reclusão, ela pode virar “bicho”, como conta a história,

²²⁴ Já mencionei que o espírito “dono” do buriti é descrito pelos Mamaindê como uma grande sucuri (*dghadadu*) que tem como casa o buritizal.

²²⁵ Figueroa (1989: 237) também registrou uma versão desta história contada pelos Negarotê.

mencionada acima, na qual a menina transformou-se em sucuri, o que também foi descrito como um casamento.

A impressão que se tem é que, para os Mamiandê, aquele que fica sozinho, longe dos próprios parentes, fica inevitavelmente mais propício a se tornar parente de outros seres. Assim, tudo o que afasta a pessoa do convívio com os seus é concebido como algo que desencadeia a sua transformação. A vergonha (*yahāitun-*/, ficar com vergonha), a raiva (*/nikseik/* ficar perigoso, ou, */’ahna-*/, ficar bravo), a tristeza (*/’yaih/*, ficar triste, zangado ou */āyānsin-*/, ficar “coitado”, triste) são estados caracterizados pelo afastamento do convívio social²²⁶ e, muitas vezes, são mencionados como possíveis causas de doenças descritas como um rompimento ou roubo dos enfeites corporais. A menina em reclusão também se afasta temporariamente do convívio social e este processo deve ser controlado para não desencadear uma transformação indesejável. Uma das músicas cantadas durante a festa que encerra a reclusão diz: *“ta wekwaindu āyānsini yulatawa”* (“minha menina está coitada”), enfatizando, assim, o sofrimento da menina em reclusão. A solidão e o isolamento da menina durante este período devem ser, portanto, “amenizados” e “controlados” pela presença de uma “acompanhante”.

Costa (1993:53) registrou, entre os grupos Nambiquara do cerrado, uma história que se assemelha em alguns pontos às histórias mencionadas acima. Segundo esta autora, a história explica a origem da reclusão das meninas logo após a primeira menstruação. Conta-se que uma menina muito preguiçosa recusava-se a ajudar a sua mãe. Ela não pegava água no rio, não ia à roça, não buscava lenha e não queria aprender a confeccionar os adornos

²²⁶ Devo lembrar, neste sentido, que em uma das versões do mito de origem dos animais mencionadas no capítulo anterior, o narrador enfatiza que o xamã “dono” dos animais, ao se dar conta de que os animais tinham escapado do buraco no qual ele os mantinha presos, ficou com raiva e deitou-se sozinho no mato. Ele só voltou para a aldeia quando a raiva passou e ele voltou a ficar “um pouco alegre”.

corporais. Gostava apenas de ficar à toa, deitada. A mãe, cansada de não ter os seus pedidos atendidos pela filha, resolveu prendê-la em uma casa um pouco afastada das demais. A toda hora, ela entrava na casa para banhá-la e não deixava que ela se esquentasse. A menina ficou com frio, não conseguia dormir, chorou muito e acabou morrendo. Assim, os Nambiquara aprenderam a prender suas filhas quando elas menstruavam, mas, agora, não as matam mais de tanto banhá-las. Neste caso, também fica evidente que as práticas associadas à reclusão devem ser controladas para evitar uma transformação indesejada ou irreversível, o que resulta na morte da menina.

Os Mamaindê dizem que as mulheres que não passam pelo período de reclusão após a primeira menstruação geralmente ficam pequenas, fracas, doentes e podem até morrer. Registrei alguns casos de doenças que atingiram mulheres jovens e que foram atribuídas ao fato delas não terem passado pelo período de reclusão. Em todos os casos, as mulheres afetadas tiveram o seu espírito capturado por espíritos maléficos (*nadadu*) e passaram por inúmeras sessões de cura para que o xamã resgatasse o espírito roubado.

Price (1972:205) observou que, de acordo com os Nambiquara do cerrado, as moças que não são presas logo após a primeira menstruação podem ficar doentes e morrer. Ele mencionou o caso de duas mulheres que, devido às proibições impostas pelos missionários que viviam em suas aldeias, nunca passaram pelo ritual de iniciação feminina. Este fato era frequentemente apontado como o motivo pelo qual uma delas havia perdido quase todos os filhos que tivera, além de ter sofrido vários abortos. A outra mulher teve, segundo Price, uma forte “depressão pós-parto” logo após o nascimento do seu primeiro filho e o caso também foi atribuído ao fato dela não ter passado pelo ritual de reclusão.

Devo notar que, enquanto os Mamaindê enfatizam a falha no desenvolvimento corporal e a vulnerabilidade do espírito das mulheres que não passaram pelo ritual de

reclusão após a primeira menstruação, os Nambiquara do cerrado enfatizam a perda da sua capacidade reprodutiva. Em ambos os casos, as mulheres e os filhos gerados por elas se tornaram doentes e fracos, o que equivale a dizer que se tornaram mais vulneráveis ao ataque de espíritos maléficos, pois a doença é freqüentemente concebida como um processo de transformação desencadeado pelo roubo do espírito por outros tipos de seres.

A prática da reclusão pode ser descrita, assim, como um modo de evitar ou de controlar a possibilidade de transformação das meninas púberes, que é exacerbada pela saída do sangue menstrual, cujo cheiro atrai os espíritos maléficos, provocando doenças concebidas como uma perda do espírito. No entanto, se a reclusão visa evitar a possibilidade de uma transformação indesejada, ela também visa produzir uma transformação intencional – i.e controlada - para que, após esse período, a menina se torne uma mulher capaz de ter filhos.

O alto potencial de transformação da menina em fase de puberdade é, neste sentido, comparável à instabilidade ou vulnerabilidade atribuída às crianças pequenas. Ambos são considerados mais passíveis de transformação e devem ser tornados humanos pelos seus parentes. Vimos no capítulo 2 que as crianças pequenas têm o espírito mais frágil e, portanto, são consideradas extremamente vulneráveis ao ataque de espíritos malévolos. Por este motivo, elas devem ser enfeitadas com muitas voltas de colar de contas pretas pelos seus pais e, especialmente por suas avós. O ato de enfeitar as crianças pequenas é, então, uma forma de conectá-las a um grupo de parentes, evitando, assim, que elas se torne parentes de outros seres, o que costuma ser descrito como um roubo ou troca de enfeites. A menina menstruada também é concebida como um ser extremamente vulnerável. Mas neste caso, a vulnerabilidade do seu espírito está associada à perda do sangue. Como vimos, o cheiro do sangue menstrual atrai os espíritos maléficos que, ao consumirem o sangue da

menina, roubam o seu espírito. A reclusão é, assim, um modo de evitar que o espírito da menina seja capturado por outros seres.

4.2 Os preparativos para a reclusão

Cabe aos pais da menina púbere construir uma pequena casa onde a menina deverá permanecer até a festa que encerrará a reclusão. Esta casa é, segundo os Mamaindê, uma versão reduzida das suas casas tradicionais, possui um formato semi-esférico e é totalmente coberta com folhas de buriti, com uma pequena abertura pela qual só se entra agachado.

A casa da menina (*wa'yontã'ã sihdu*) costuma ser construída no terreiro em frente à casa dos seus pais para que eles possam cuidar da filha durante o período de reclusão. Algumas pessoas me disseram que a casa de reclusão deve ser construída no local onde os avós (*sunidu*)²²⁷ da menina estão enterrados que, geralmente, coincide com o local em que vivem os seus pais. Como vimos, os Nambiquara enterram os mortos no pátio central da aldeia ou, então, dentro ou próximo de suas casas²²⁸. Em dois dos três rituais em que estive presente, a casa de reclusão foi construída em frente à casa dos pais da menina que, segundo me disseram, correspondia ao local em que havia parentes mortos enterrados. Em apenas um deles, a casa de reclusão foi construída em frente à casa do avô materno da menina e os seus pais, que haviam se mudado para um lugar mais afastado, voltaram a viver temporariamente neste local para cuidar da filha durante o período da reclusão.

Aytai estive em duas aldeias habitadas pelos Mamaindê na década de 1960 e referiu-se a um ritual de puberdade feminina realizado em uma das aldeias que visitou. Segundo ele, o ritual ocorrera no centro do pátio, local em que os mortos eram enterrados.

²²⁷ Como vimos, os mortos são genericamente classificados como avós (*sunidu*).

²²⁸ Devo lembrar que a presença de mortos enterrados é também o critério que define um local como sendo uma aldeia.

Ele conta que o cacique da aldeia mamaindê, que ele havia conhecido na primeira viagem que realizara em 1963, faleceu em 1965 e foi enterrado no pátio central da aldeia. Ao descrever o ritual realizado em 1966, durante a segunda viagem que fez às aldeias dos Mamindê, ele disse: “dançamos e cantamos junto com os índios no lugar onde ele (o cacique) deve ter sido enterrado” (Ayati, 1987:33-34).

Price (1972:194) também observou que, entre os grupos do cerrado, a casa de reclusão da menina púbere é construída no pátio da aldeia, perto da casa dos seus pais. Segundo ele, esta casa não tem um nome especial e, exceto pelo tamanho reduzido, não difere em nada das casas tradicionais encontradas nas aldeias do cerrado. Este autor contradiz, assim, a afirmação de Lévi-Strauss (1948:109) de que a casa de reclusão da menina púbere era construída fora da aldeia. Price argumenta que, talvez, este seja o caso dos grupos Nambiquara do norte, já que não é possível identificar a que grupo Lévi-Strauss referia-se ao fazer tal afirmação.

Até onde eu pude investigar, os Negarotê e os Sabanê, assim como os Mamaindê (ambos grupos Nambiquara do Norte), não constroem a casa de reclusão fora da aldeia, mas sim próxima à casa dos pais da menina, que coincide com o local de enterramento dos mortos. Penso que a afirmação de Lévi-Strauss pode ter sido resultado de um mal entendido. É possível que o seu informante estivesse referindo-se à casa das flautas, cuja visão é interdita às mulheres²²⁹. Como vimos no capítulo 2, Figueroa (1989:77) mencionou a existência da casa das flautas fora dos limites da aldeia, ao descrever o ritual de abertura de novas roças, tal como era realizado pelos Negarotê. Neste ritual, a casa das flautas localizada no centro da aldeia era ligada por um fio de algodão a uma outra casa

²²⁹ A casa em que ficavam guardadas as flautas tocadas nos rituais de abertura de novas roças era chamada pelos Mamaindê “*yamaga’ã sihdu*” (casa de *yamakdu*), em referência ao herói mítico *yamakdu* que deu origem às plantas cultivadas e é associado aos espíritos das flautas.

semelhante construída na roça. Através deste fio de algodão, os espíritos das flautas chegavam à aldeia para consumir a comida deixada especialmente para eles.

Como já mencionei, atualmente os Mamaindê não constroem mais a casa das flautas na aldeia. Disseram-me que deixaram de fazê-la após o contato intensivo com os brancos na década de 1960, época em que o missionário do SIL instalou-se em uma das aldeias Mamaindê. Aytai (1964) esteve em uma aldeia Mamaindê em 1963, antes da presença do missionário, e mencionou a existência de uma casa redonda, feita com folhas de palmeira, localizada no centro da aldeia. No entanto, ele não encontrou nenhum objeto dentro da casa. É possível que se tratasse de uma casa das flautas já abandonada.

Costa (2002:82) afirma que, entre os grupos do cerrado, a casa de reclusão da menina púbere (*wâintakalasu*) situa-se dentro da aldeia, próxima ao pátio central, e tem uma abertura voltada para o nascente (leste), diferindo, assim, da casa das flautas também construída no centro da aldeia, mas cuja abertura é voltada para o poente (oeste). Observei, entre os Mamaindê, que a casa de reclusão da menina púbere possuía a abertura sempre voltada para o leste. Essa pequena porta permanecia coberta por uma esteira ou por um pedaço de telha de amianto para que ninguém avistasse a menina lá dentro, e também para que a luz do sol não entrasse na casa. A luz solar é considerada prejudicial à saúde das mulheres menstruadas de um modo geral. Price (1972:194-195) relatou o mesmo para os Nambiquara do cerrado.

Em 2004, acompanhei a construção de uma casa de reclusão. Os pais da menina que acabara de ter a sua primeira menstruação, ajudados pelos seus filhos mais velhos, noras e genros, foram até os limites da reserva para pegar a palha de buriti usada na cobertura da casa. Em um local próximo à aldeia, cortaram os galhos e os troncos usados para a construção da estrutura da casa. A mãe da menina, ajudada por uma de suas filhas, trouxe

alguns cipós de embira para fixar as folhas de buriti à casa. Depois de cinco dias de trabalho, a casa estava pronta. Até então, a menina permanecera dentro da casa de seus pais, sem sair para nada.

Com a casa pronta, a mãe da menina chamou as suas filhas e a sua cunhada para ir à roça pegar mandioca. Outras mulheres da aldeia juntaram-se a elas no caminho e todas seguiram, carregando seus balaios, em direção à roça da mãe da menina. À noite, haveria uma festa na qual a chicha de mandioca e a comida preparada pelas mulheres seria oferecida aos espíritos dos mortos. Um dos irmãos da menina púbere deixou a aldeia de manhã cedo para caçar. O outro foi pescar, acompanhado pelo seu cunhado. No meio do dia, as mulheres voltaram da roça e começaram a ralar mandioca para fazer chicha e beiju no pátio em frente à casa da mãe da menina. Ao entardecer, três grandes panelas de chicha de mandioca já estavam prontas e algumas mulheres enterraram bolos de beiju nas cinzas da fogueira para assá-los. Nesse momento, a mãe da menina entrou no quarto em que a sua filha estava desde o dia em que ficou menstruada, levando consigo uma panela com água na qual colocou pedaços da raiz do urucum. A menina foi banhada com essa água, que ganhou um tom amarelado, e levada, em seguida, para a casa de reclusão²³⁰. Tudo se passou rapidamente, sem chamar a atenção daqueles que estavam no pátio da aldeia. Dentro da casa de reclusão, a menina tomou um novo banho, dessa vez com uma efusão de folhas que não pude identificar. Disseram-me apenas que os banhos serviam para que a menina não ficasse com sono no dia em que fosse retirada da reclusão, pois a festa duraria a noite

²³⁰ Em outra ocasião, presenciei uma menina sendo levada para a casa de reclusão durante o dia, sob um cobertor para que não fosse exposta à luz do sol. Muitas mulheres repreenderam a mãe da menina dizendo que ela deveria ter sido levada para a casa de reclusão à noite e que os seus pais deveriam ter feito uma festa para oferecer comida e bebida aos espíritos dos mortos, pedindo-lhes que protegesse a menina durante o período em que ela ficasse reclusa.

inteira. A menina foi, então, colocada nua em cima de um pequeno colchão que havia sido levado pela sua irmã mais velha²³¹.

No fim do dia, os homens voltaram para a aldeia sem trazer nenhuma caça e avisaram que a festa seria pequena, pois não haveria muita comida. Aos poucos, as pessoas foram chegando e reunindo-se na casa da mãe da menina. O xamã chegou acompanhado por sua mulher e sentou-se ao lado de uma grande panela com chicha de mandioca. Em seguida, começou a cantar músicas de xamã (*waninso'gã haisidu*). Aqueles que estavam presentes acompanharam-no. A mãe da menina colocou em frente ao xamã uma garrafa térmica com café e um prato com beiju assado e bolinhos de carne de cateto socada com farinha. Depois de cantar por algum tempo, todos pararam para comer e beber. O xamã retomou o canto e uma mulher chegou trazendo o seu filho, ainda bebê, que foi colocado deitado, ao lado do xamã. Ele cantou por mais alguns instantes, sempre acompanhado pela sua esposa, e depois sugou a barriga da criança retirando pêlos de algum animal. A criança adormeceu logo, a sua mãe pegou-a no colo novamente e continuou cantando junto com os outros para acompanhar o xamã.

Em determinado momento, o canto foi interrompido e o xamã iniciou um discurso oferecendo comida aos espíritos dos mortos e pedindo-lhes que protegessem a menina que acabara de entrar em reclusão. Ele anunciou, ainda, a presença dos espíritos do avô (MF) da menina, morto há cerca de dez anos, e de um jovem falecido há pouco mais de um ano. Depois de falar por uns instantes, o xamã voltou a cantar. Disseram-me que, além das

²³¹ Price (1989:678) também mencionou, em sua descrição do ritual, que a mãe da menina púbere lhe deu um banho, mas, neste caso, do lado de fora da casa de reclusão. Em seguida, a menina foi colocada dentro da casa. O autor não menciona a mistura de água com raiz de urucum ou qualquer outro tipo de planta usada para banhar a menina, mas observa que “a quantidade de água usada não era suficiente para que Miriam (nome da menina púbere) ficasse realmente limpa”, o que indica que a água utilizada devia ser um remédio.

“músicas de xamã”, ele também cantou “música de porco” (*yag’ãsqadu*) e “música de anta” (*nun’da’ãsqadu*). Essas músicas podem ser cantadas antes ou depois da caça.²³²

Já estava de madrugada quando a comida e a bebida acabaram. A essa altura, algumas pessoas haviam adormecido, deitadas sobre cobertores no chão. O xamã parou de cantar e todos voltaram para as suas casas. Esta foi uma das muitas festas que os pais da menina, ao menos idealmente, deveriam fazer até chegar o dia da “festa de verdade”, explicaram-me os Mamaindê.

Durante o período de reclusão, a menina deve ter o corpo coberto com urucum para evitar que os espíritos maléficos se aproximem²³³. Os Mamaindê dizem que o cheiro forte do urucum impede que os espíritos sintam o cheiro do sangue da menina. O urucum também costuma ser usado para passar nos doentes. Figueroa (1989:67) relatou que um xamã Halotésú referiu-se ao urucum como um “remédio irmão”. Segundo ela, o urucum é usado pelo s xamãs nas sessões de cura e, eventualmente, por qualquer pessoa, pois seu uso tem um sentido profilático. As mulheres Mamaindê costumam passar urucum no rosto, antes de ir para a roça. Fazem o mesmo com as crianças pequenas, sempre que as levam consigo para o mato. Registrei, ainda, o uso do urucum como remédio de caça. Um homem me disse, certa vez, que era bom passar urucum no corpo para caçar, pois o cheiro forte do

²³² Avery (1977:361) mencionou o repertório mamaindê de “músicas de caça” (*nun’naãsqadu*). Trata-se de músicas ensinadas pelos ancestrais dos próprios animais. Muitas delas referem-se aos animais que compõem a dieta dos Mamaindê (cateto, anta, mutum, jacu, entre outros). Essas músicas visam assegurar o sucesso na caça. Afirma-se que elas são cantadas para impedir que os animais se afastem muito, para deixar o espírito do animal feliz, para evitar que o espírito do animal fique com raiva, ou para evitar que o animal desapareça. Há, ainda, uma música cantada para evitar que o caçador capture um tipo inferior de pássaro.

²³³ Costa (2002:82) reproduz a afirmação de um de seus informantes que enfatizou a importância de pintar a menina púbere com urucum. Segundo ele, “é importante que as moças se pintem. Se não acontecer isso, quando chegar na época de velho [velhice], o espírito fica bravo. Ele fica zangado. A lei existe assim, já veio ordem assim. É para proteger a saúde”.

urucum impedia que os animais sentissem o seu próprio cheiro e, deste modo, eles não se afastavam²³⁴.

De acordo com a versão mamaindê do mito de origem das plantas cultivadas – talvez o mito mais difundido entre os diferentes grupos Nambiquara (Price, 1972, Costa, 1993, Aytai, 1978, Figueroa, 1989) - o urucum é feito do sangue do ancestral mítico *Yamakdu* que deu origem a todas as plantas cultivadas na roça a partir de pedaços mutilados de seu corpo: o seu sangue transformou-se nas sementes de urucum e a sua alma transformou-se na música das flautas que, como mencionei, são guardadas em pequenas casas no centro da aldeia e tocadas pelos homens nos rituais de abertura de novas roças. Os Mamaindê dizem que, quando uma pessoa está sozinha no mato e sente o cheiro do urucum sabe, imediatamente, que um espírito *yamakdu* está por perto. Os espíritos *yamakdu*, associados às flautas, são descritos pelo xamã como pessoas inteiramente pintadas com urucum, o que as torna especialmente brilhantes e luminosas.

Costa (1993:113) observou que a tintura de urucum também é usada pelos grupos do cerrado para cobrir alguns objetos. O recipiente de cabaça, por exemplo, usado para guardar alimentos, fumo ou sementes pode ser coberto com uma leve camada de urucum. Essa pintura tem o objetivo de “trazer saúde ao objeto, ao alimento que é colocado nele e, por conseguinte, àqueles que o ingerirem”. Os Mamaindê também costumam passar

²³⁴ Price (1989:680) afirma que a raiz do urucum, que produz uma cor amarelada como a do açafraão, é, às vezes, usada pelos caçadores para disfarçar o odor de seus corpos. No ritual que ele assistiu, essa raiz foi utilizada para passar no corpo da menina púbere, como substituto do açafraão. Segundo ele, não foi possível saber por que a raiz do urucum foi usada na menina, mas ele sugere que o fato dela produzir uma cor amarelada pode ser importante. Em suas palavras: “Perhaps it is associated with immaturity, or perhaps it suggests the sickly pallor of an undernourished girl kept in the dark during dead time between life as a child and life as an adult” (Price, 1989:680). Observei, entre os Mamaindê, que a raiz do urucum foi usada pela menina púbere, na forma de banho, antes dela entrar na reclusão. No entanto, durante todo o período que ela permaneceu reclusa, seu corpo foi pintado com os frutos do urucum, deixando a sua pele avermelhada.

urucum nas cabaças usadas para guardar sementes e nos adornos feitos com folhas de buriti²³⁵.

Além de ter o corpo coberto com urucum para neutralizar o cheiro do sangue, a menina em reclusão deve evitar comer carne de animais grandes, pois isso aumentaria o seu fluxo menstrual²³⁶. Ela também deve tomar remédios feitos com certas espécies vegetais que não pude identificar para reduzir o fluxo menstrual. O controle do fluxo menstrual é, sobretudo, um modo de controlar a possibilidade da menina púbere ter o seu espírito capturado por outros seres que consomem o seu sangue. Oberg (1953:104) mencionou um líquido azul utilizado pelos Kintaulhu que era dado à menina em reclusão para interromper definitivamente a sua menstruação. Não obtive dos Mamaindê nenhuma informação a esse respeito. Lévi-Strauss (1948:62,63) afirmou, referindo-se aos grupos Nambiquara do norte, que nenhuma precaução era tomada para evitar ou diminuir o fluxo menstrual das meninas púberes, pois, segundo ele, as mulheres Nambiquara já possuíam um fluxo menstrual reduzido e irregular. Observei que as mulheres Mamaindê reconhecem a periodicidade do ciclo menstrual, embora, muitas vezes, o curto intervalo entre uma gravidez e outra acabe fazendo com que passem longos períodos sem menstruar. No entanto, isso não as impede de tomar as devidas precauções para diminuir o fluxo menstrual quando é necessário.

Outra forma de evitar que os espíritos maléficos aproximem-se da menina para consumir o seu sangue e capturar o seu espírito consiste em manter o interior da casa de reclusão constantemente perfumado pelo odor da fumaça produzida pela queima da resina

²³⁵ Veja a descrição dos adornos de buriti no capítulo 2.

²³⁶ Algumas pessoas classificaram os animais que podem ser consumidos pelas meninas menstruadas como animais “maneiros”, termo regional usado para designar coisas “leves”, i.e, com pouco peso.

do jatobá. Os Mamaindê dizem que essa fumaça afasta os espíritos maus (*nadadu*) porque provoca o rompimento dos seus enfeites corporais²³⁷.

Por fim, a menina em reclusão não deve usar nenhum enfeite corporal sob o risco deles se transformarem em cobras ou em lacraias. A própria menina também pode se transformar em um “bicho”, conforme afirmou uma mulher Mamaindê. Esta mesma mulher acrescentou que, se a menina ficasse enfeitada durante a reclusão, os espíritos dos mortos (*da'dahsogidu*), achando-a bonita, poderiam entrar pelo chão da casa, levando-a para longe para casar-se com ela²³⁸. Neste sentido, a ausência de enfeites corporais durante este período é uma forma de tornar a menina menos visível aos espíritos de um modo geral. A diminuição da visibilidade da menina também implica um comportamento específico: ela não pode falar alto, fazer qualquer barulho e nem mesmo se movimentar muito no interior da casa de reclusão. A esse respeito, Costa observou que dentro da reclusão deve-se falar baixo, quase em sussurro. “A menina participa da conversa pronunciando pouquíssimas palavras. Na verdade, ela fica mais a escutar os comentários a respeito do que se passa lá fora” (Costa, 2002:83).

Devo dizer, ainda, que a entrada de homens na casa de reclusão é expressamente proibida pelos Mamaindê. Segundo Costa (op.cit), os Nambiquara do cerrado afirmam que, se os homens ficarem espiando a menina por entre as brechas da palha que cobre casa de reclusão, ela não crescerá. Assim, a reclusão é uma forma de tornar a menina menos visível não apenas aos espíritos, mas também aos homens da aldeia, até que ela se torne uma mulher “formada”.

²³⁷ O calor do fogo também está associado ao rompimento dos colares. Mas, neste caso, trata-se dos colares usados pelo xamã e pelos espíritos dos mortos. Como vimos, é por esse motivo que o xamã Mamaindê não deve acender o fogo nem consumir alimentos quentes.

²³⁸ Vimos que, quando o xamã canta dentro de uma casinha de buriti, semelhante à casa de reclusão da menina, para chamar os espíritos dos mortos (*da'dahsogidu*), esses espíritos podem chegar voando, ou então, surgir do chão dentro da casinha do xamã.

Nos capítulos anteriores, demonstrei que, para os Mamaindê, o uso dos enfeites corporais é o que torna uma pessoa visível a outros tipos de seres que também possuem enfeites. A relação entre o uso de enfeites corporais e as noções de visibilidade/invisibilidade foi explorada por Erikson (1996) em sua análise dos ornamentos corporais e dos rituais associados à sua imposição entre os Matis, grupo da família lingüística Pano localizado na Amazônia ocidental. Caberia aqui fazer uma breve menção aos dados Matis, comparando-os aos meus dados sobre os Mamiandê.

Segundo Erikson (1996:233), entre os Matis, o recém-nascido, ensangüentado e desprovido de ornamentos, é concebido como um ser invisível e, neste sentido, assemelha-se aos espíritos “*maru*”, seres invisíveis, a-sociais e desprovidos de qualquer ornamentação corporal. A imposição dos enfeites corporais nos bebês é, assim, uma forma de torná-los visíveis e de humanizá-los. Os primeiros enfeites colocados no bebê são menos elaborados, em relação aos enfeites dos adultos, e podem ser descritos como um “prelúdio ornamental”. À medida que a criança vai crescendo, ela vai adquirindo, em rituais específicos, outros enfeites, mais elaborados e em maior quantidade. Neste caso, a aquisição de enfeites corporais equivale à ampliação das relações sociais que ligam a pessoa ao grupo. Grosso modo, é possível dizer que, ao longo da vida, quanto mais enfeites corporais os Matis vão adquirindo, mais visíveis e humanos eles se tornam.

Argumentei que, para os Mamaindê, o ato de enfeitar o bebê também é uma forma de humanizá-lo, conectando-o a um grupo de parentes e impedindo, assim, que ele se torne parente de outros seres, pois o seu espírito é considerado mais vulnerável ao ataque de espíritos maléficos. Paradoxalmente, o uso de enfeites corporais é o que torna as pessoas visíveis a outras espécies de sujeitos. Portanto, se, por um lado, enfeitar é um modo de produzir pessoas humanas, por outro lado, os enfeites são também aquilo que permite a sua

transformação. Neste caso, é possível dizer que, conforme observou Erikson (op.cit) para os Matis, a aquisição de enfeites corporais aumenta a visibilidade de seu portador, ampliando as relações sociais que o conectam ao grupo. No entanto, para Mamaindê, essas relações implicam necessariamente aquelas estabelecidas em um plano supra-local que incluem os outros seres que também possuem enfeites. Além disso, como vimos no capítulo 3, os próprios enfeites usados pelos Mamaindê têm a sua origem no exterior, pois são adquiridos dos espíritos dos mortos através do xamã. Assim, para os Mamaindê, o uso de enfeites corporais implica, sobretudo, as relações que ultrapassam o domínio das relações de parentesco no interior do grupo local. Portanto, a relação entre o uso de enfeites corporais e a noção de visibilidade, tal como os Mamaindê a concebem, indica que “ver” é o mesmo que “ser visto”. Dito de outro modo, a visibilidade/invisibilidade, neste caso, depende sempre de uma relação.

Procurei mostrar até agora que a menina em fase de puberdade torna-se extremamente vulnerável ao ataque de espíritos maléficos que se aproximam atraídos pelo cheiro do sangue menstrual. Do mesmo modo que as crianças pequenas, ela deverá ser enfeitada pela sua mãe e, sobretudo pela sua avó (categoria terminologicamente associada aos ancestrais) no momento em que deixar a reclusão. Antes disso, porém, ela deverá permanecer sem enfeites e, portanto, menos visível, até que se torne uma mulher “formada”, como dizem os Mamaindê. A reclusão está, assim, intimamente associada à possibilidade de transformação. Dentro da casa de reclusão a menina se tornará mulher, mas, neste processo, os Mamaindê enfatizam que tanto ela como os seus enfeites corporais correm constantemente o risco de se transformar em animais. Neste sentido, a reclusão é uma volta ao tempo mítico, quando as pessoas e os objetos que elas fabricavam transformaram-se em animais.

De acordo com o mito, como vimos, a transformação dos objetos e das pessoas em animais foi deflagrada pela origem da noite (escuridão). Antes, tudo era claro e visível. De certo modo, a reclusão reproduz, nos dias de hoje, a escuridão mítica. O interior da casa de reclusão é um ambiente caracterizado pela ausência de luz. Durante o dia, a luz do sol entra apenas por minúsculas frestas entre a palha que encobre a casa e, para manter a quase-escuridão em seu interior, a porta de entrada deve ficar sempre cuidadosamente fechada. À noite, apenas o fogo produzido pela queima da resina do jatobá, ou de uma vela, iluminam o ambiente e evitam, assim, a escuridão total que, conforme me explicou uma mulher Mamaindê, seria fatal para a menina que poderia, deste modo, transformar-se em um “bicho”.

A associação entre a reclusão e o estado altamente “transformacional” de que fala o mito também fica evidente no processo de iniciação xamânica dos Negarotê (grupo Nambiquara vizinho dos Mamaindê). Como vimos no capítulo anterior, os Negarotê concebem a iniciação xamânica como um tipo de reclusão, enquanto os Mamaindê e os grupos Nambiquara do cerrado a descrevem como um tipo de morte. Em ambos os casos, o xamã é associado aos espíritos dos mortos e dos ancestrais míticos e, ao menos para os Mamaindê, ele efetivamente se torna um morto entre os vivos. É possível dizer, neste sentido, que a menina reclusa, assim como xamã iniciante, compartilha a mesma condição dos espíritos e dos seres míticos de um modo geral, podendo, a qualquer momento, transformar-se em um animal. Neste caso, a reclusão também pode ser considerada como um tipo de morte.

Os Mamaindê dizem que, dentro da casa de reclusão, a menina permanece acompanhada pelos espíritos dos mortos e dos ancestrais míticos. Por esse motivo, cabe aos pais da menina fazer pequenas festas e oferecer comida e chicha a esses espíritos para que

eles atuem como aliados, impedindo que a menina seja capturada por espíritos maléficos. Ao fim da reclusão, como veremos, os espíritos dos mortos e dos ancestrais míticos também enfeitarão a menina, junto com os seus parentes vivos.

Embora o uso de enfeites corporais seja evitado durante a reclusão, tal atitude não significa, de modo algum, que eles se tornam menos importantes nesta fase do ritual. Assim que a menina entra em reclusão, sua mãe começa, imediatamente, a fazer os enfeites que serão usados pela filha no final do ritual. Nessa tarefa, ela pode ser ajudada por outras mulheres, geralmente por suas filhas ou irmãs, e também por sua mãe, caso ela ainda esteja viva. Certa vez, observei a mãe de uma menina em reclusão ser ajudada por sua cunhada (MBD) na tarefa de confecção dos colares que seriam usados pela menina. Os Mamaindê dizem que os enfeites são imprescindíveis para a realização do ritual. Muitas vezes, as mulheres vinham me pedir que lhes trouxesse miçangas, alegando que, sem elas, não poderiam prender as suas filhas quando elas ficassem menstruadas. Alertavam-me, ainda, com um tom levemente ameaçador, que a não realização deste ritual colocaria todos em perigo, pois o sangue menstrual das meninas que não ficam presas provoca o aparecimento de muitas cobras na aldeia²³⁹.

Price (1989:681) também enfatizou a importância dos enfeites corporais no contexto do ritual de iniciação feminina. Segundo ele, logo que a menina tem a sua primeira menstruação, sua mãe começa a fazer os enfeites que serão usados por ela no final do ritual. Ele explica que o colar de contas pretas feitas do coco do tucum é o principal ornamento dos Nambiquara, e que as contas pretas “são valiosas por causa do trabalho investido na sua

²³⁹ Os comentários feitos pelas mulheres quando vinham me pedir miçangas são altamente reveladores do modo como os enfeites corporais são concebidos neste contexto etnográfico. Lembro-me que, certa vez, uma mulher veio me pedir miçangas e, ao recebê-las, comentou que eu parecia um xamã, pois eu vinha de longe trazendo muitas miçangas para dar aos Mamaindê. Em outra ocasião, uma mulher já bastante idosa veio me pedir miçangas dizendo que queria fazer muitos colares para morrer toda enfeitada e acrescentou que, deste modo, ajudaria os seus netos trazendo-lhes enfeites.

confeção, porque são belas e porque, quando mudam de mãos, algo do seu dono original segue junto com elas” (Price, 1989:681). Assim, ao descrever um ritual realizado em 1973 na aldeia Camararé, Price (op.cit) relata que, durante os preparativos para a festa, a mãe e a irmã mais velha da menina em reclusão puseram-se a fazer as contas dos colares que seriam usados pela menina o mais rápido possível. Ele acrescenta que essas mulheres também poderiam emprestar os seus próprios colares à menina, pois era importante que ela usasse muitas voltas de colar durante a cerimônia²⁴⁰.

Como descrevi no capítulo 2, além dos colares, que são colocados cruzados sobre o peito, ao redor da cintura e dos pulsos, a menina púbere deverá usar também faixas de algodão nos braços e nas pernas, geralmente confeccionadas pela sua mãe. Pingentes feitos com penas de tucano e de arara são fixados às faixas de algodão. Sobre a cabeça, a menina deverá usar um cocar de penas de tucano amarelas e vermelhas, feito pelo seu pai. Observei, entretanto, que em alguns casos o cocar usado pela menina foi feito pelo xamã ou pela mãe da menina²⁴¹.

Vimos também que, de acordo com os Mamaindê, a confecção de adornos plumários era uma tarefa exclusivamente masculina e que, apenas recentemente, as mulheres passaram a fazer o cocar de penas de tucano (*yalãgalodu*). Este ornamento é associado à menina de tal forma que, o que acontecer a ele, inevitavelmente afetará a menina. Mencionei, a esse respeito, o caso de uma mulher que, ao confeccionar o cocar de penas de tucano que seria usado por sua filha, me explicou que, se alguém roubasse aquele

²⁴⁰ Na década de 1980, os Mamaindê fizeram uma grande festa para retirar uma menina da reclusão. A festa foi filmada por Carelli (1987) como parte de um projeto do Centro de Trabalho Indigenista e resultou no vídeo “A festa da moça”. Ao se verem nas imagens gravadas, os Mamaindê não ficaram satisfeitos com o uso das roupas de branco durante o ritual. Realizaram, então, uma nova festa, dessa vez, usando menos roupas e mais enfeites tradicionais, indicando, assim, a importância conferida aos enfeites neste contexto. Mais do que simples acessórios, os enfeites corporais são parte fundamental do ritual.

²⁴¹ Ver Price (1972: 198-200) e Costa (1993:54) para a descrição dos adornos usados pela menina púbere nos rituais realizados pelos grupos Nambiquara do cerrado.

cocar, a sua filha morreria imediatamente²⁴². Devo dizer, ainda, que algumas músicas cantadas durante o ritual de puberdade feminina são chamadas genericamente de “músicas de tucano” (*yālāna’ã hainsidu*) e referem-se ao cocar de penas de tucano usado pela menina, indicando a importância conferida a este enfeite no contexto ritual.

4.3 As festas de brincadeira

Antes da grande festa que encerra a reclusão, são feitas pequenas festas às quais os Mamaindê se referem, em português, como “festas de brincadeira” ou “treinamento”. Price (1989:680) também mencionou uma festa desse tipo. Segundo ele, quatro dias depois de ter entrado em reclusão, uma menina de uma aldeia do cerrado (Camararé) foi tirada para dançar em uma cerimônia considerada uma amostra da cerimônia que se realizaria alguns meses depois. Os Mamaindê dizem que é preciso fazer pequenas festas para dançar com a menina e evitar que ela fique muito triste (*/ãyãnsin-/*, ficar “coitada”, triste).

A diferença entre as festas de brincadeira e a festa que marca o fim do período de reclusão é que as primeiras são feitas apenas para diversão, ou para “ficar alegre”, dizem os Mamaindê, e não contam com a presença de convidados dos outros grupos Nambiquara, com exceção de eventuais visitantes que estiverem na aldeia na época das festas. Descrevo a seguir uma dessas festas em que estive presente.

De manhã bem cedo, a mãe da menina em reclusão saiu junto com outras mulheres para ir à roça pegar mandioca. Os irmãos da menina haviam partido há três dias atrás para um acampamento de caça. Alguns deles foram acompanhados por suas mulheres e lá se juntaram a outras famílias que estavam no mesmo local. No dia anterior, um rapaz que

²⁴² Price (1989:684) referiu-se ao cocar de penas de tucano como “Nambiquara’s most valued and most spiritually charged possessions”.

estava junto com eles havia voltado para a aldeia para avisar que o resto do grupo chegaria no dia seguinte com a caça que seria consumida na festa. Os preparativos para a festa duraram o dia inteiro. As mulheres voltaram da roça e logo começaram a ralar a mandioca que seria usada para fazer chicha e beiju. À tarde, por volta das três horas, os homens com suas famílias que estavam no acampamento de caça começaram a chegar à aldeia trazendo alguns macacos moqueados que foram colocados em um jirau dentro da casa da mãe da menina.

Por volta das cinco horas da tarde, as crianças começaram a cantar formando um círculo no pátio que ficava em frente à casa de reclusão. Disseram-me que elas cantavam “música de criançada”. A música consistia em repetir a frase “*weiktã’ã sihdu*” (casa das crianças). Segundo os Mamaindê, essa música é cantada apenas por diversão. Aos poucos, os adultos começaram a chegar e sentaram-se próximos às crianças, conversando e observando-as cantar²⁴³. Pouco tempo depois, uma jovem chegou com uma grande panela de chicha, que foi colocada no centro da roda formada pelas crianças. Nesse momento, as mulheres e, em seguida, os homens começaram a se juntar às crianças e formaram um novo círculo: as mulheres se colocaram de um lado e os homens de outro. Notei que as mulheres dançavam lado a lado, segurando os braços umas das outras, e os homens dançavam enfileirados, com exceção de alguns homens mais velhos que dançavam de braços dados com suas mulheres. A separação da roda de dançarinos, entre homens de um lado e mulheres de outro, foi, aos poucos, se tornando menos rígida, embora a tendência fosse manter os dois grupos separados. Formaram-se, assim, pequenos semicírculos de homens intercalados por pequenos semicírculos de mulheres, que compunham, juntos, uma grande

²⁴³ Ao descrever o ritual de puberdade feminina, Costa (1993:56) também observa que são as crianças as primeiras a começar a cantar e, só depois, os adultos, incluindo o cantor que irá “puxar” as músicas, se juntam a elas dando início à festa.

roda. À medida que as pessoas iam se juntando à roda, novos círculos concêntricos formavam-se ao redor da panela com chicha²⁴⁴.

O xamã sentou-se no centro da roda, com as pernas dobradas, e começou a cantar as músicas chamadas de *wayontã'ã hainsidu* (músicas da menina menstruada). Depois que o xamã cantava o primeiro verso, as outras pessoas repetiam a mesma melodia, sem cantar o texto da música, apenas acompanhando o xamã²⁴⁵. As mulheres cantavam uma oitava acima dos homens, do mesmo modo que cantam quando acompanham o xamã durante as sessões de cura. A mesma música era repetida por um número indefinido de vezes e, ao término de cada uma delas, que geralmente era marcado pelo alongamento da última sílaba, os dançarinos mudavam a direção da dança e a roda passava a girar no sentido oposto. Às vezes, o sentido da roda mudava antes da música terminar, “para não cansar”, disseram-me.

Duas mulheres colocaram-se no centro da roda e começaram a servir chicha aos dançarinos, que bebiam enquanto dançavam. As crianças não esperaram ser servidas, indo até a panela de chicha para pegar a bebida, no que foram repreendidas pelas suas mães. As primeiras músicas cantadas durante a festa referiam-se à comida e à chicha. Disseram-me que essas músicas eram um convite aos espíritos dos mortos para que eles viessem comer a comida preparada para a festa. Um homem me falou que as crianças não deveriam ter avançado sobre a comida, porque os espíritos dos mortos ficam com raiva. São eles que devem comer primeiro. É esse o motivo pelo qual os Mamaindê cantam durante um certo tempo, antes de começar a servir a chicha e a comida²⁴⁶.

²⁴⁴ Ver Costa (1993:56) para descrição da roda de dançarinos nos rituais realizados nas aldeias do cerrado.

²⁴⁵ Os Mamaindê dizem que os cantores da festa, i.e., aqueles que puxam o canto, não precisam ser xamãs. Em outras festas de brincadeira que assisti, dois homens mais velhos que não eram considerados xamãs puxaram o canto, pois conheciam o repertório das músicas tradicionais dos Mamaindê.

²⁴⁶ Viveiros de Castro (1986:234) descreveu as cerimônias coletivas Araweté como “um banquete místico dos deuses e mortos, ao qual se segue a refeição humana (pois os deuses tomam do alimento mediante poder xamânico, deixando intacta sua substância)”.

Depois da execução de algumas músicas, dois homens entraram na casa de reclusão para tirar a menina para dançar. Um deles era um marido classificatório (MBS) da menina presa, casado com a sua irmã mais velha, e o outro era um homem velho a quem ela chamava de *sunidu* (avô)²⁴⁷. Os Mamaindê dizem que são os pais da menina que escolhem quem vai retirá-la da reclusão. Os homens escolhidos devem ser “parentes de longe” (*waintã’ã undsogidu*) ou não-parentes que vivem em outras aldeias, geralmente homens de outros grupos Nambiquara. No caso das festas de brincadeira, em que não há convidados de outros grupos, os homens que retiram a menina para dançar devem ser preferencialmente homens classificados como “velhos” (*yahondu*)²⁴⁸, “avô” (*sunidu*)²⁴⁹ ou “cunhado do pai” da menina (*kuhnidu*)²⁵⁰, pois eles agüentam dançar a noite toda e, principalmente, respeitam a menina. Além dos “velhos”, aqueles classificados como “maridos” (*wedaidu*) (MBS, FZS, “MB”S, “FZ”S) da menina também podem retirá-la para dançar. Nesse caso, deve ser, preferencialmente, um homem já casado, ou seja, todos aqueles que são casados com as irmãs (reais e classificatórias) da menina. Se, durante a festa de brincadeira, houver algum homem de outro grupo visitando um parente na aldeia, ele geralmente é chamado para tirar a menina.

Muitas pessoas me disseram que não havia uma classe específica de parentes para tirar a menina da reclusão. Tal afirmação faz sentido, uma vez que são justamente os estrangeiros, i.e, aqueles considerados não-parentes ou “parentes de longe”, que devem retirar a menina na festa que encerra o período de reclusão. Devo notar, no entanto, que

²⁴⁷ Como vimos, todos os homens que estão em G+2 e acima são classificados como “avô” (*sunidu*).

²⁴⁸ Todos os que estão em G+2 e acima. O termo também se aplica, como vimos no capítulo 3, aos estrangeiros com quem não se casa.

²⁴⁹ Todos aqueles que estão em G+2 e acima.

²⁵⁰ Os Mamaindê usam o termo (*kuhnidu*) para designar todos aqueles que os seus pais chamam de “cunhado” (*do’du*) e o termo (*dukwinidu*, sogro) para designar o pai da mulher com quem eles efetivamente se casam, i.e, o sogro.

todos foram unânimes em afirmar que, no caso das festas de brincadeira em que os estrangeiros não estão presentes, os “pais” ou “irmãos” (reais ou classificatórios) da menina nunca a retiram da reclusão.

Price (1989:682) também observou que, entre os grupos do cerrado, cabe aos pais da menina escolher os dois homens que irão retirá-la da reclusão para dançar com ela durante a festa. No ritual presenciado por ele, a menina foi retirada da reclusão pelo cunhado do seu pai e pelo sogro do irmão de seu pai que, segurando a menina pelo dedo indicador²⁵¹, dançaram com ela durante a festa. Segundo Price, os Nambiquara lhe disseram que os homens escolhidos para dançar com a menina podem pertencer a qualquer categoria de parentesco. No entanto, ele observou que, nas três festas anteriores realizadas na aldeia Camararé, os homens escolhidos eram afins ou “well-liked men” que pertenciam à outra “facção” da aldeia²⁵².

Costa (1993:58) também descreveu o ritual de puberdade feminina entre os grupos do cerrado. Segundo esta autora, os homens escolhidos para dançar com a menina durante o ritual devem ser seus “primos-irmãos”. Infelizmente ela toma como referência o sistema de parentesco ocidental, de modo que não se sabe, ao certo, se são os primos cruzados ou paralelos da menina, distinção fundamental marcada pelos sistemas de parentesco classificados como dravidianos, como é o caso dos Nambiquara. No entanto, considerando a afirmação de Price (op.cit) de que os homens escolhidos para retirar a menina eram afins, é possível supor que se trate dos primos cruzados bilaterais, i.e, aqueles que, de acordo com o sistema de parentesco Nambiquara, são classificados como “maridos” da menina²⁵³.

²⁵¹ Os Mamaindê dizem que, diferentemente dos grupos do cerrado, eles seguram a menina pela mão e não pelo dedo.

²⁵² Este autor não esclarece o que ele chama de “facção”.

²⁵³ Um homem Kintaulhu residente na aldeia Mamaindê me disse que, diferentemente dos Mamandê, na sua aldeia os homens escolhidos para tirar a menina da reclusão devem ser aqueles classificados como “sogro” ou

Devo notar que, se na festa que encerra a reclusão, os homens escolhidos para dançar com a menina devem ser “parentes de longe” - conforme afirmam os Mamaindê – “afins” ou “homens de outra facção da aldeia” - de acordo com Price - , no caso das festas de brincadeira, os homens escolhidos para atuar deste modo são afins (“maridos”, se bem que já casados, ou “sogros” com quem não se casa), e também os velhos/avós (categoria que, como vimos, também é associada à interdição do casamento). Os Mamaindê são categóricos ao afirmar que aqueles que tiram a menina da reclusão não se casam com ela. Trata-se, portanto, de afins com os quais não há a possibilidade de casamento. Neste sentido, não há diferença entre as posições mencionadas acima (“afins” e “velhos/avós”). Voltarei a este ponto mais adiante, ao descrever a festa que encerra o período de reclusão.

Os dois homens escolhidos para dançar com a menina devem entrar na casa de reclusão e sair com ela, segurando-a pelas mãos, um de cada lado. A menina é levada para a roda formada pelos dançarinos e dança entre os dois homens com os olhos sempre fixos no chão e a cabeça reclinada para baixo. Ela dança com passos lentos, andando para um lado e depois para o outro, de acordo com o movimento da roda de dançarinos, e bebe um pouco de chicha enquanto dança. Depois de algumas músicas, a menina é levada pelos dois homens novamente para a casa de reclusão, devendo entrar virada para o lado de fora da casa, do mesmo modo que saiu. Os homens retornam à roda de dançarinos e continuam dançando e cantando sem a menina. Essa operação se repete várias vezes ao longo da festa e, assim, a menina descansa por alguns momentos, ao contrário dos cantores e dos

“irmão” (primos paralelos) da menina. Eles são escolhidos por serem os únicos que não podem “mexer” na menina. Neste caso, o homem Kintaulhu enfatizou a interdição sexual que caracteriza as relações entre essas categorias de parentes: o sogro não pode ter relações sexuais com a nora e o mesmo vale para a relação entre irmão e irmã. Neste sentido, os “não parentes” ou “afins”, citados pelos Mamaindê, se assemelham ao “sogros” e “irmãos”, mencionados pelo homem Kintaulhu, na medida em que são homens com os quais a menina não deve se casar.

dançarinos, especialmente daqueles encarregados de dançar com a menina, que ficam a noite inteira cantando ou dançando sem parar.

As festas de brincadeira não duram até o amanhecer, como a festa realizada no final da reclusão e, assim que acaba a comida, por volta de meia-noite, todos param de cantar e de dançar, a menina é levada novamente para a reclusão e todos voltam para as suas casas. Além disso, a menina não é enfeitada para esse tipo de festa e dança quase nua, usando apenas uma calcinha. Seu corpo muitas vezes está com um tom avermelhado adquirido pela tinta do urucum. Observei, em outra festa de brincadeira que assisti, que a mãe da menina colocou um cocar de penas de tucano em sua cabeça enquanto ela dançava e, ao final da festa, guardou novamente o cocar em sua casa. No entanto, a menina, permaneceu sem usar nenhum outro enfeite durante toda a festa.

4.4 A festa

Desde que a menina entra em reclusão até a festa na qual ela é retirada pelos convidados de outros grupos Nambiquara, a vida na aldeia se volta para as festas que serão realizadas durante este período. Já mencionei que os pais da menina púbere devem fazer pequenas festas para cantar e oferecer comida e chicha aos espíritos dos mortos a fim de que eles atuem como aliados, protegendo a menina do ataque de espíritos malévolos. Além dessas festas que, como vimos, são também pequenas sessões de cura, cabe aos pais da menina oferecer a comida necessária para as festas de brincadeira, feitas apenas para a diversão. Nessas festas também são oferecidas comida e chicha aos espíritos dos mortos e dos ancestrais míticos, e a menina é retirada para dançar, evitando, assim, que ela fique muito triste. Sem a presença de estrangeiros, a menina é retirada da reclusão por parentes afins ou por aqueles classificados como “avós” (*sunidu*).

A mãe da menina, ajudada por outras mulheres, começa a fazer os enfeites que serão usados por sua filha no fim da festa. Antigamente cabia ao pai da menina fazer o cocar de penas de tucano usado por ela. Atualmente, como observei acima, as mulheres também fazem esse tipo de enfeite. A festa torna-se, assim, um dos principais temas das conversas cotidianas. As mulheres comentam sobre os convidados que virão e sobre os enfeites que serão usados pela menina. Muitas delas preocupam-se em fazer os enfeites que usarão durante a festa e também os enfeites que serão usados por seus maridos. Fala-se muito das festas passadas e costuma-se dizer que, antigamente, as festas eram mais bonitas, todos ficavam mais enfeitados e não usavam roupas de branco.

Nessas ocasiões, ouvi, muitas vezes, as mulheres mais velhas se lamentando e dizendo que os jovens não sabiam fazer as festas corretamente porque, além de usarem roupas, faziam “comida de branco” (arroz, feijão, café e frango) ao invés de “comida de índio” (chicha, beiju, peixe, mutum, macaco, feijão-fava). Elas argumentavam que os espíritos dos mortos muito antigos não conheciam a comida dos brancos e ficavam com raiva, pois vinham de longe para a festa e não comiam nada. Este era, segundo elas, o motivo pelo qual os Mamaindê passaram a adoecer mais e a ser freqüentemente atacados por cobras no mato²⁵⁴.

No período que antecede a festa, a aldeia vai ficando, aos poucos, cada vez mais cheia. Os parentes que vivem em outras aldeias costumam chegar antes para a festa. Costa (2002:83) observou que “no decorrer do período de reclusão, a aldeia recebe muitos visitantes que passam a morar ali até o encerramento da festa. A aldeia adquire outro movimento”.

²⁵⁴ O ataque de cobras é, como vimos, freqüentemente atribuído à vingança dos espíritos dos mortos ou de xamãs inimigos.

Os Mamaindê contam que, antigamente, o pai ou o irmão da menina em reclusão andava até as outras aldeias para chamar os convidados para a festa. A data da festa era marcada pelas fases da lua. Geralmente, eram necessárias três ou quatro luas para a realização da festa e os convidados deveriam chegar nesta época²⁵⁵. Hoje em dia, o convite é feito pelo pai da menina durante os encontros na cidade, na sede da Funai, na Casa do Índio em Vilhena, ou pelo telefone celular. Trata-se, na verdade, mais de uma retribuição, do que de um convite, de modo que esses encontros servem apenas para confirmar a data da festa que já estava sendo esperada pelos convidados. No final de cada festa, os convidados fazem um discurso formal, dizendo ao anfitrião (i.e, ao pai da menina púbere) que irão chamá-lo para outra festa em sua aldeia. Assim, se os Sabanê chamaram os Mamaindê para uma festa na sua aldeia, por exemplo, os Mamaindê se comprometerão, no final da festa, a chamá-los para a próxima festa que realizarem. Deste modo, o convite é considerado uma forma de “pagamento” (/yoh/, pagar, trocar). Aqueles que atuaram como anfitriões em uma festa aguardam, ansiosos, o convite para retirar a menina da reclusão em outra aldeia, pois, deste modo, podem recuperar os bens que lhes foram levados pelos convidados e adquirir outros.

Cerca de um mês antes da festa os homens da aldeia devem começar a caçar para acumular a carne que será consumida na festa. Os Mamaindê dizem que todos os homens da aldeia deveriam entregar parte de sua caça para a família da menina moquear e guardar para a festa. No entanto, na prática, apenas os irmãos ou maridos das irmãs da menina entregam parte de sua caça para ser servida na festa. Vi apenas uma vez um homem que não era considerado parente (*vaintadu*) dos pais da menina em reclusão oferecer um

²⁵⁵Price (1989:680) afirma que, idealmente, a menina deve permanecer reclusa até que as sementes de urucum usadas para pintá-la se tornem arbustos com novos frutos.

pedaço do porco que ele havia caçado para a festa que aconteceria em poucos dias²⁵⁶. Cabe às mulheres a preparação da chicha de mandioca e do beiju consumidos na festa. Na maioria dos casos, a mandioca utilizada para fazer a comida é retirada da roça do pai da menina, mas também já observei casos em que a mandioca foi retirada da roça de cunhados ou irmãos do pai da menina.

A última festa que assisti na aldeia foi considerada uma grande festa. A menina em reclusão era a filha de um dos filhos do antigo chefe Mamaindê conhecido como Capitão Pedro. Além de chefe, o pai da menina era também xamã. Disseram-me que, pouco tempo antes de eu ter chegado à aldeia, este homem havia cantado a noite inteira oferecendo chicha aos espíritos dos mortos. Assim, ele encontrou-se com o espírito “dono” do rio (*nahondadu*) e pediu a ele que liberasse mais peixes para a festa. Na manhã seguinte, os homens saíram para pescar e mataram tantos peixes que alguns chegaram a apodrecer, pois não havia na aldeia jiraus suficientes para moqueá-los. Esta foi a festa com mais abundância de comida que eu pude presenciar. Além do peixe e da carne moqueados, o pai da menina também comprou, na cidade, grandes quantidades de arroz, feijão e frango para oferecer aos convidados.

Como eu cheguei na aldeia um pouco antes desta festa, não pude presenciar a chegada de todos os convidados. Alguns Negarotê, por exemplo, já estavam hospedados na casa dos seus parentes que eram casados com mulheres Mamaindê. Contaram-me que, na noite em que eles chegaram, o xamã Negarotê, que estava entre eles, cantou músicas de cura junto com o pai da menina em reclusão que, como eu disse, também é xamã. Aproveitando a ocasião, as mulheres da aldeia levaram as crianças doentes para serem

²⁵⁶ De acordo com Price (1989:681) a família do pai da menina deve sair para uma expedição de caça alguns dias antes da festa.

curadas pelos dois xamãs. Enquanto isso, todos aguardavam ansiosos a chegada do carro da Funai que traria os Sabanê da aldeia Aroeira. O movimento na casa do pai da menina presa, o “dono” da festa, era intenso. Sua mulher, ajudada por suas filhas mais velhas, passava o dia fazendo comida e chicha para os convidados.

No dia 23 de julho de 2004, dois dias depois de eu ter chegado à aldeia, dois carros da Funai chegaram trazendo os Sabanê. Já era noite. Aqueles que tinham parentes na aldeia ficaram hospedados na casa deles, mas a maioria ficou instalada sob um abrigo de madeira, sem paredes e coberto com palha, que foi construído pelo pai da menina, bem próximo à sua própria casa. Depois de comer bolinhos de carne de tatu socada com farinha, arroz e feijão, oferecidos pelo pai da menina, os Sabanê reuniram-se formando uma roda em frente à casa de reclusão e começaram a cantar. Dois homens mais velhos ficaram no meio da roda e começaram a “puxar” as músicas. Um grupo de homens e mulheres acompanhava um dos cantores e, em seguida, o outro cantor repetia a música cantada pelo primeiro e era acompanhado por outro grupo de homens e mulheres. Disseram-me que essa festa era um “treinamento” para a festa que ocorreria no dia seguinte.

A menina foi retirada da reclusão por dois rapazes Sabanê. Outros rapazes tiraram duas meninas que eram as “acompanhantes” da menina púbere. Elas se comportaram exatamente como a primeira menina, mas a festa, para elas, era apenas um ensaio, já que ainda não haviam ficado menstruadas. Os Mamaindê e os Negarotê juntaram-se aos Sabanê para cantar. Essa pequena festa durou pouco tempo e, por volta de meia-noite, todos pararam de cantar e as meninas voltaram para a casa de reclusão.

No dia seguinte à chegada dos Sabanê na aldeia, todos se prepararam para a grande festa na qual a menina seria retirada definitivamente da reclusão. Os Mamaindê contam que, antigamente, antes de entrar na aldeia, os convidados permaneciam acampados no

mato. Apenas o chefe ia até a aldeia para avisar aos anfitriões de sua chegada. As mulheres levavam chicha de mel²⁵⁷ e carne para os convidados no local onde eles estavam acampados. Lá eles cantavam e enfeitavam-se para a festa. Quando estava quase anoitecendo, os convidados entravam na aldeia em fila. Os homens seguiam na frente, enfeitados com buriti e segurando bordunas e flechas. Chegavam gritando, fazendo muito barulho²⁵⁸, contornavam a casa dos pais da menina e, em seguida, a casa de reclusão, na qual faziam um buraco do lado oposto à porta pelo qual entravam e retiravam a menina. A menina era, então, levada por dois homens para o círculo de dançarinos que se formara em frente à casa de reclusão e dançava de mãos dadas com eles.

Observei que, embora tenham chegado de carro para a festa, os Sabanê procuraram reproduzir o modo como eram feitas as festas antigamente. No dia da festa, por volta das quatro horas da tarde, os homens foram tomar banho na cachoeira que fica próxima à aldeia e lá se pintaram com urucum, colocaram enfeites de buriti e colares de contas pretas cruzados sobre o peito. Enquanto isso, os Mamaindê se arrumavam em frente à casa de um dos xamãs da aldeia, um pouco afastada da casa de reclusão da menina. As mulheres pintaram seus maridos com urucum e eles colocaram enfeites de buriti tingidos com urucum, faixas de algodão em volta dos braços e das pernas e muitas voltas de colares de contas de tucum com pendentos de penas de tucano ou de conchas, além dos colares de miçangas coloridas. Alguns homens usavam narigueiras emplumadas e cocares de penas de tucano e de arara.

²⁵⁷ Durante a festa, a chicha oferecida aos convidados é feita de mandioca e não de mel.

²⁵⁸ Algumas pessoas me disseram que o barulho feito pelos convidados quando entravam na aldeia eram sons onomatopéicos que imitavam o barulho de determinados animais. Outras pessoas afirmaram que o barulho feito pelos convidados se assemelhava ao barulho feito pelos guerreiros, quando invadiam a aldeia inimiga.

As mulheres também se enfeitaram com várias voltas de colar de contas pretas de tucum e também de miçangas coloridas, faixas de algodão nos braços e nas pernas. Algumas delas usavam, ainda, saias de buriti tingidas com urucum. Observei que tês jovens mulheres usavam cocares com penas de tucano, mas os retiraram logo no início da festa. As mulheres Sabanê que aguardavam próximas à casa do pai da menina tinham o rosto e o corpo pintados com pequenas pintas feitas de urucum e usavam poucos colares.

Os homens Sabanê saíram da cachoeira enfeitados e, em fila, foram andando em direção à aldeia, gritando e fazendo bastante barulho. Chegando lá, deram algumas voltas ao redor da casa do pai da menina e, depois, ao redor da casa de reclusão, na qual entraram retirando a palha que cobria a parte de trás da casa. Assim, abriram outra porta na direção oposta à porta já existente. Disseram-me que não se pode entrar na casa pela mesma porta que se usa para sair dela. Devo lembrar que a porta da casa de reclusão fica sempre voltada para o leste (nascente). Portanto, os homens entram na casa pelo oeste e saem, carregando a menina, pelo leste, i.e, pela porta já existente.

A menina deixou a casa de reclusão conduzida por dois rapazes Sabanê, que estavam mais enfeitados do que os demais. Segurando a menina pelas mãos, eles se juntaram aos outros dançarinos que formavam um círculo em frente à casa de reclusão. As mulheres também se juntaram aos homens no círculo, permanecendo, no entanto, separadas deles, formando grupos de mulheres que dançavam de braços dados, intercalados por grupos de homens que dançavam em fila, uns atrás dos outros, conforme observei nas festas de “brincadeira”. Os Mamaindê e os Negarotê também se juntaram aos Sabanê, cantando e dançando no grande círculo que se formou.

No centro do círculo estavam o pai da menina – o “dono” (*wagindu*) da festa - sentado próximo às panelas com chicha²⁵⁹, e dois homens Sabanê - os cantores (*haintādu*) da festa - que se posicionaram em lados opostos do círculo. Enquanto um deles cantava, era acompanhado por um grupo de homens e mulheres. Depois, o outro cantor repetia o que o primeiro havia cantado e era acompanhado por outro grupo de homens e mulheres, exatamente como haviam feito na pequena festa realizada na noite anterior. Disseram-me que as festas podem ser conduzidas por um ou dois cantores. Quando são dois cantores, um pode descansar um pouco enquanto outro assume a condução das músicas.

O pai da menina, ajudado por duas mulheres, servia chicha aos dançarinos. Suas filhas e sua mulher passaram o tempo todo preparando a comida da festa e não dançaram nem cantaram em nenhum momento²⁶⁰. Com o passar do tempo, o círculo de dançarinos foi aumentando e a música foi ficando cada vez mais alta. A menina e as duas “acompanhantes” que estavam com ela eram, periodicamente, retiradas da casa de reclusão para dançar, por homens Sabanê, e, depois, eram levadas novamente para dentro da casa para descansar. Os Mamaindê dizem que há músicas específicas para retirar a menina da reclusão, e que ela deve ser levada de volta antes da música terminar. No início da festa, as meninas dançavam sem enfeites, usando apenas calcinha e olhando fixamente para o chão. Reparei que uma das “acompanhantes” da menina levantou ligeiramente a cabeça e,

²⁵⁹ Os Sabanê e os D’awendê colocavam um tronco pintado com urucum no centro do círculo, no qual penduravam as comida que eram oferecidas aos espíritos dos mortos que vinham para a festa. No final da festa a comida era dada aos convidados. Durante uma festa que os Mamaindê fizeram para os funcionários da Funai, em 2005, um homem, filho de um antigo chefe D’awendê, colocou um tronco pintado com urucum em frente à casa de reclusão, no qual pendurou cachos de banana e abacaxi. Ao lado do tronco foram colocadas panelas com chicha. Um antigo funcionário da Funai que estava na festa contou-me que, há 5 anos atrás, participou de uma festa na aldeia Sabanê (Aroeira) na qual também havia um grande tronco no centro do pátio repleto de pão e refrigerantes que foram amarrados a ele.

²⁶⁰ Ao descrever o ritual de puberdade feminina, Price (1989:680) observou que o pai da menina púbere dava chicha de pequi e cigarro aos convidados enquanto eles dançavam e, às vezes, juntava-se a eles para dançar.

imediatamente, uma mulher que estava por perto corrigiu a sua postura, empurrando a cabeça da menina para baixo²⁶¹.

A composição do círculo formado pelos dançarinos era bastante instável. Com exceção dos cantores, as outras pessoas saíam freqüentemente para comer, tomar chicha de mandioca e descansar. O pai da menina, no entanto, permaneceu quase todo o tempo no centro do círculo, oferecendo chicha aos cantores e dançarinos. Quando o círculo de dançarinos diminuía muito, alguns homens procuravam incentivar os cantores e os dançarinos, cantando mais alto e gritando “*hayô!*” (bom!).

À medida que o tempo passava, os jovens iam parando de dançar. Muitas mulheres saíam para levar seus filhos pequenos para dormir, colocando-os sobre os cobertores que ficavam espalhados pelo chão, ao redor do pátio em que acontecia a festa, para que pudessem vigiá-los enquanto dançavam. Apenas os homens e mulheres mais velhos permaneciam dançando a noite toda.

Por volta das três horas da manhã, somente os cantores, acompanhados por poucos homens mais velhos e pelos dois homens encarregados de dançar com a menina, continuavam cantando. A maioria das pessoas estava deitada, alguns dormiam e outros apenas observavam a festa. De vez em quando, alguém se levantava e resolvia se juntar novamente aos dançarinos. De madrugada costuma fazer muito frio e, segundo me explicaram as mulheres Mamaindê, neste momento, as meninas sofrem muito quando saem para dançar, porque, a essa altura, já estão exaustas, sentindo muito sono e frio. Disseram-me que um dos grandes temores da mãe da menina nesta parte da festa é que a sua filha durma e caia no chão. Se isso acontecer, todos saberão que ela não viverá por muito

²⁶¹ Essa é, de acordo com os Mamaindê, a mesma posição em que ficam os espíritos dos mortos, quando são vistos pelo xamã.

tempo²⁶². Os Mamaindê dizem que os homens que seguram a menina enquanto ela dança também não podem adormecer, pois não podem permitir que ela caia no chão. Este é, conforme já mencionei, um dos motivos pelos quais os Mamaindê dizem preferir que os velhos tirem a menina para dançar, pois eles agüentam dançar sem parar até o final da festa. Os jovens, atualmente, não têm a mesma disposição dos velhos para cantar e dançar. Além disso, como vimos, enfatiza-se que os velhos são escolhidos para segurar a menina durante a festa porque não “mexem” (/’*min-*/, mexer sexualmente) com ela.

Eram quatro horas da madrugada quando as mulheres Sabanê entraram na casa de reclusão e começaram a pintar a menina. Antes, porém, lhe deram um banho, que tinha como objetivo evitar que ela ficasse com a pele enrugada e envelhecesse rápido. Além do banho, a menina teve a franja do cabelo cortada pela sua mãe. Como, durante o período de reclusão, a menina não pode cortar o cabelo, a franja já estava cobrindo quase todo o seu rosto. As outras duas acompanhantes da menina não tomaram banho e nem tiveram as franjas cortadas, mas também foram pintadas e enfeitadas por suas respectivas mães. Nesse momento da festa, canta-se uma música que diz: “Enfeite a menina! Já está amanhecendo” e a menina, assim como os enfeites que ela usa, pode ser chamada de “*da wasain’du*” (minha coisa/enfeite) por seus pais.

Nem sempre são as mulheres convidadas que pintam a menina. As mulheres Mamaindê dizem que, geralmente, são as mães que pintam as suas filhas neste momento da festa²⁶³. A pintura feita pelos Mamaindê consiste em passar urucum em todo o corpo das meninas que, assim, fica vermelho e brilhante. No seu rosto são feitas listras verticais com a mesma tintura de urucum usada para passar no corpo. No caso da festa a que estou me

²⁶² A queda de qualquer pessoa durante o ritual é considerada um anúncio de que a sua morte está próxima.

²⁶³ Os Mamaindê dizem que a menina também costuma ser enfeitada por sua avó e por suas irmãs.

referindo, as mulheres Sabanê pintaram a menina com “pintura de Sabanê”, fazendo pequenas pintas com urucum no seu rosto e em todo o seu corpo²⁶⁴. Price (1989:687) registrou uma música cantada durante o ritual realizado em uma aldeia do cerrado que diz: “lie down, maiden, and let your belly be painted”. Trata-se, segundo ele, de um comentário feito pela mãe da menina em reclusão.

Observei que, depois de ser pintada, a menina recebeu muitos enfeites de sua mãe, idênticos aos que foram descritos no capítulo 2: várias voltas de colar de contas pretas - que foram colocados cruzados ao redor do seu peito - colares de miçangas coloridas, um pequeno fio de contas de tucum finíssimas com uma concha de madrepérola em uma das extremidades - colocado ao redor da sua cintura - faixas de algodão nos braços, nas quais foram fixados pingentes de penas de tucano (*yayaidu*). Nas suas pernas, na altura dos tornozelos, também foram colocadas faixas de algodão mais grossas do que as dos braços. Brincos de madrepérola foram colocados na sua orelha e, finalmente, um cocar de penas de tucano amarelas e vermelhas foi colocado na cabeça da menina²⁶⁵.

Os Mamaindê dizem que a menina só deve ser enfeitada quando está quase amanhecendo, porque é neste momento que estão reunidos todos os espíritos dos mortos e dos ancestrais míticos, chamados genericamente de “*husa sunnidu*” (nossos avós), para enfeitá-la junto com a sua mãe e a sua avó²⁶⁶. Ao longo de toda a festa, o xamã costuma ver

²⁶⁴ Ver Price, (1972:199) e Costa (1993:103) para a descrição da pintura corporal usada pelos Nambiquara do cerrado durante o ritual de puberdade feminina.

²⁶⁵ Price (1972:200) afirma que, entre os grupos do cerrado, o cocar de penas de tucano é retirado da cabeça de um xamã ou homem mais velho e colocado na cabeça da menina quando ela deixa a reclusão. Quando ela retorna para dentro da casa para descansar, o cocar volta novamente para a cabeça do xamã. A menina deve usar esse cocar com as penas viradas para baixo, ao contrário dos homens que o portam com as penas viradas para cima (Price, 1972:203). Os Mamaindê dizem que o cocar deve permanecer na cabeça da menina durante toda a festa.

²⁶⁶ Price (1989) e Costa (1993) afirmam que, entre os grupos do cerrado, a menina permanece enfeitada desde o início da festa.

os espíritos dos mortos e dos ancestrais chegando e avisa a todos²⁶⁷. Mas é somente nos primeiros momentos da aurora que todos esses espíritos estão reunidos para enfeitar a menina e, em seguida, retornar à aldeia dos espíritos. Quando os enfeites são colocados na menina antes ou depois desse horário, os espíritos dos mortos não a enfeitam e ela adocece logo após a festa.

Vimos que nas sessões de cura os mortos também trazem enfeites para dar aos doentes por intermédio do xamã, já que a doença é, geralmente, provocada pela perda ou roubo dos enfeites corporais. Durante a festa que encerra o período de reclusão ocorre algo semelhante: a menina, que permaneceu durante todo esse tempo sem usar nenhum enfeite, em um estado que se assemelha ao estado provocado pela doença, recebe muitos enfeites dos espíritos dos mortos e dos ancestrais míticos no mesmo momento em que está sendo enfeitada pela sua mãe e pela sua avó. Deste modo se, como argumentei anteriormente, o ritual de puberdade feminina marca a transformação da menina em mulher, é interessante notar que esta transformação implica, necessariamente, a relação com os mortos. É preciso que a menina também seja enfeitada pelos espíritos dos mortos para que essa transformação se complete da maneira desejada, caso contrário, ela poderá adoecer e morrer ou, então, se tornar uma mulher fraca e incapaz de ter filhos.

Gostaria de observar, ainda, que os espíritos dos mortos – chamados genericamente de “*nusa sunidu*” (nossos avós) ou “*nusa yahondu*” (nossos velhos) – não estão associados apenas terminologicamente à categoria de parentes situada acima da segunda geração ascendente. O comportamento desta categoria de parentes durante o ritual de puberdade

²⁶⁷ Price (1989:684) descreveu um ritual de puberdade feminina realizado em uma aldeia do cerrado e relatou que, durante a festa, o xamã do grupo de convidados viu os espíritos dos mortos chegarem. Os espíritos lhe pediram chicha e ele lhes trouxe um recipiente cheio com a ajuda de um outro rapaz. Outro xamã presente na festa também viu os espíritos e disse que eles reclamaram da escassez de carne na festa.

feminina também é identificado pelos Mamaindê ao comportamento atribuído aos espíritos dos mortos: eles agüentam cantar a noite inteira, usam mais enfeites corporais durante as festas e ficam especialmente felizes ao ver a menina toda enfeitada. Price (1972) também observou que as avós das meninas púberes eram as que mais se emocionavam ao vê-las enfeitadas. Além disso, como vimos, as avós também costumam enfeitar os seus netos quando eles são pequenos e considerados extremamente vulneráveis ao ataque de espíritos maléficos. Deste modo, as avós são “doadoras” de enfeites não apenas no contexto ritual.

Além dos espíritos dos mortos, os estrangeiros também ocupam um papel central no ritual. Cabe a eles retirar a menina da reclusão e dançar com ela a noite inteira, até amanhecer. Neste ponto, gostaria de ressaltar que os homens escolhidos para dançar com a menina são afins com quem ela não se casa e, neste sentido, assemelham-se logicamente aos parentes situados em G+2 e acima, que são, como argumentei, identificados aos espíritos dos mortos. A posição dos estrangeiros no ritual fica ainda mais clara no final da festa. Voltemos, então, à descrição do ritual.

Depois de enfeitadas, a menina e suas “acompanhantes” foram retiradas da reclusão pelos mesmos homens Sabanê que dançaram com elas a noite toda. Este era, sem dúvida, o momento mais esperado da festa, e todos se juntaram aos dançarinos para cantar e dançar com a menina, agora toda enfeitada. Os pais da menina trouxeram, então, macaco moqueado, beiju assado e sacos de açúcar para colocar nos braços da filha. Embora as outras meninas fossem consideradas “acompanhantes”, as suas mães também providenciaram comida para colocar em seus braços²⁶⁸. Explicaram-me que aquela comida era o “pagamento” (*na yohdu*) dos dois homens que retiraram a menina da reclusão, de modo que os pais da menina deveriam colocar a mesma quantidade de comida em cada um

²⁶⁸ Veja foto em anexo.

de seus braços. Antigamente, os pais da menina também deveriam dar, junto com a comida, muitas voltas de colar de contas pretas (*yalikdu*) como pagamento aos homens que haviam dançado a noite toda com a sua filha.

Price (1989:684) também descreveu a oferta de comida feita no fim do ritual de puberdade feminina. Segundo ele, no ritual realizado na aldeia Camararé, assim que começou a amanhecer, a menina foi retirada novamente da casa de reclusão pelos seus parceiros de dança. Dessa vez, eles não a seguram pelo dedo indicador, como das outras vezes, mas pelas mãos: as mãos da menina foram colocadas, com as palmas viradas para cima, sobre as palmas das mãos dos dois homens, também viradas para cima. Em cada uma de suas mãos foram colocados bolos de beiju e pedaços de carne. Nesse momento, outras pessoas começaram a dançar segurando bolos de beiju sobre a cabeça e cestos com carne. Price (1989:687) afirma que, ao fim da festa, “(...) the new woman’s place in the social order is expressed, appropriately, in a symbology of things. At dawn, the maiden carries both meat and beiju, the products of men and womem, together with her affines. Then she sits, facing the rising sun, with cakes of beiju on the mat beside her”.

A descrição de Costa (1993:60) do ritual realizado nas aldeias do cerrado difere em alguns aspectos da descrição feita por Price (op.cit). Costa não menciona a dança da menina carregando a comida e diz apenas que, ao amanhecer, a menina deixa a reclusão e é colocada sobre uma esteira, onde recebe um beiju circular do “dono” da festa²⁶⁹. Levando-o com as duas mãos em direção ao sol, ela o repassa aos seus padrinhos, i.e, aos dois homens que dançaram com ela.

Na festa realizada na aldeia mamaindê, pude observar que, enquanto a menina dançava com a comida em seus braços, o seu pai e um homem Sabanê seguravam duas

²⁶⁹ A autora não especifica se o “dono” da festa é o pai da menina.

esteiras que haviam sido feitas no dia anterior²⁷⁰. Em seguida, as esteiras foram colocadas no centro da roda formada pelos dançarinos. Os pais da menina, ajudados por algumas mulheres Sabanê, trouxeram três balaios repletos de peixe moqueado e os despejaram sobre uma das esteiras. A mãe da menina trouxe mais alguns balaios contendo pedaços de macaco moqueado, que também foram colocados na esteira, ao lado dos peixes. Por fim, o pai da menina colocou em cima da esteira dois fardos de açúcar²⁷¹. A menina e suas acompanhantes foram colocadas pelos seus parceiros de dança sobre a outra esteira, ao lado das comidas. Elas permaneceram sentadas com os joelhos dobrados, imóveis, olhando fixamente para o chão. Ficaram com os rostos voltados para o leste, no momento exato em que o sol surgia no céu. Todos continuaram dançando em cantando ao redor das meninas e das comidas. Depois, os seus parceiros de dança as viraram para o oeste e elas permaneceram sentadas, na mesma posição²⁷². Passado algum tempo, todos pararam de cantar, as mães das meninas aproximaram-se e, segurando-as pelos braços, conduziram-nas até as suas respectivas casas. Os Mamaindê dizem que, quando o casamento da menina já foi negociado anteriormente pelos seus pais, o rapaz escolhido, que não foi o mesmo que dançou com ela durante a festa, pode ser colocado ao seu lado na esteira e seguir com a menina até a casa dos pais dela, onde deverão morar. No entanto, nunca soube de nenhum

²⁷⁰ Price (1989:682) afirma que caba à mãe da menina fazer a esteira usada no final do ritual. Observei que a esteira usada na festa realizada na aldeia mamaindê foi feita por um homem Sabanê na manhã que antecedeu à festa. Os Mamaindê me disseram que não há nenhuma regra que define quem deverá fazer a esteira usada na festa.

²⁷¹ Devo dizer que o açúcar tornou-se um bem de primeira necessidade para os Mamaindê e acredito que para os Nambiquara de um modo geral. Atualmente, o café e a chicha de mandioca ou de frutas consumidos diariamente pelos Mamaindê são adoçados com grandes quantidades de açúcar. Em todas as vezes que acompanhei os Mamaindê em suas compras no mercado da cidade de Vilhena, pude observar que o açúcar estava entre os itens indispensáveis.

²⁷² Price (1972:204) relatou que, de acordo com um de seus informantes, o ato de virar a menina para o leste e, em seguida, para o oeste no final do ritual foi explicado da seguinte forma: colocar seu rosto na direção do sol nascente é como dizer “estou pronta”, e voltar o rosto para o poente é como indicar que ela irá, a partir de então, “continuar sua vida”. Os Mamaindê dizem apenas que se a menina não for colocada sentada nessas duas direções a noite fica mais longa. Há, neste caso, uma evidente associação com o mito.

ritual em que a menina tivesse saído casada²⁷³. Disseram-me que as negociações que envolvem o casamento da menina são demoradas e acabam envolvendo a aldeia inteira. Portanto, não é comum que ela saia casada do ritual.

Depois de cantar e dançar ao redor das meninas e das comidas, os convidados Sabanê e Negarotê pegaram as comidas deixadas sobre a esteira²⁷⁴. Reparei, neste momento, que uma mulher D'awendê casada com um homem Sabanê se comportou como os convidados estrangeiros, embora vivesse há muitos anos com os Mamaindê, e pegou um pouco da comida que estava sobre a esteira. Algumas mulheres da aldeia a repreenderam, mas ela alegou que havia cantado a noite inteira sem parar e que, portanto, merecia o pagamento. Enquanto os convidados pegavam a comida, o pai da menina iniciou um discurso formal agradecendo os convidados e enfatizando que eles vieram de longe e agüentaram cantar a noite toda. Um dos cantores Sabanê falou que estava satisfeito com a festa e que chamaria os Mamaindê para cantar em sua aldeia quando houvesse alguma menina em reclusão. Nesse momento, um homem Kintaulhu, casado com uma mulher Mamaindê, também fez um discurso formal dizendo que a “cultura” era muito importante e que eles deveriam continuar fazendo os rituais corretamente para “preservar a cultura” e para os espíritos não ficarem com raiva.

Não posso deixar de notar que o ato de virar a menina para o nascente (leste) e depois para o poente (oeste) no final do ritual, remete, inevitavelmente, ao mito de origem da noite. Como vimos, conta o mito que, depois de a escuridão se espalhar sobre terra, as pessoas e os objetos que elas confeccionavam transformaram-se em animais. Sobrou apenas

²⁷³ Price (1972:206) também observou que se o casamento da menina estiver arranjado, ela sairá do ritual casada e seu marido a levará para casa.

²⁷⁴ Algumas pessoas me disseram que a comida colocada sobre as esteiras também era o pagamento para os espíritos dos mortos que vieram para a festa e não apenas para os convidados.

um casal de irmãos que repovoou o mundo a partir da sua união incestuosa. O sol voltou a aparecer depois que o filho desse casal falou que ia amanhecer, enquanto virava a cabeça para o leste (nascente) e, em seguida, para o oeste (poente)²⁷⁵. Desde então, passaram a existir o dia e a noite.

O ritual é, neste sentido, uma forma de recriar o evento mítico que deu origem ao dia e à noite, separando-os enquanto modos distintos de visibilidade. Já observei que, no interior da reclusão, em um ambiente caracterizado pela quase-escuridão - i.e, no limiar entre a visibilidade e a invisibilidade - a menina retorna à condição descrita pelo mito e, por isso, não deve usar enfeites corporais, sob o risco deles se transformarem em cobras ou lacraias. Ela mesma pode transformar-se em um “bicho”. Deste modo, ao deixar a reclusão, não mais como uma criança, mas como uma mulher “formada”, a menina e os Mamaindê revivem justamente o evento mítico que deu origem à ordem atual das coisas. O “novo estatuto social” da menina, ao qual se refere Price (1989:686) - ao enfatizar que ela se torna uma mulher “casável” - é também, de certo modo, a confirmação do “atual estatuto cosmológico”.

Os Mamaindê dizem que, ao deixar a reclusão, a menina deverá permanecer enfeitada por alguns dias durante os quais ela não poderá afastar-se da aldeia para evitar que os seus enfeites sejam capturados por espíritos maus. Antigamente, as meninas ficavam enfeitadas por um mês após o ritual, mas agora ficam apenas uma semana²⁷⁶. De qualquer

²⁷⁵ “Dê banho na criança, passe urucum no seu rosto e vire-a para o nascente”, disse o pai da criança em uma das versões do mito que registrei.

²⁷⁶ Veja foto em anexo.

modo, recomenda-se que elas retirem os enfeites aos poucos para não correr o risco de adoecer²⁷⁷.

A casa de reclusão deve ser desmontada ao final do ritual e jogada no mato, há alguns metros de distância da aldeia. Em uma festa que assisti, assim que a menina foi levada de volta para a casa de seus pais, vários homens entraram na casa de reclusão e retiraram, de uma só vez, todas as estacas que a prendiam ao solo, levando, em segundos, a casa inteira para o mato. A palha que recobria a casa foi reaproveitada pelas mulheres para ascender o fogo das fogueiras durante a noite.

Nas primeiras horas do dia após a festa a aldeia ficou quase em silêncio, contrastando com o burburinho dos dias anteriores. Todos estavam sonolentos e procuravam se acomodar em algum local para descansar. Com o passar do tempo, o movimento na aldeia se intensificou novamente. Os homens convidados organizaram jogos de futebol, formando times que separaram os convidados dos anfitriões. Observei que, durante o jogo, os jogadores do mesmo time chamavam-se uns aos outros de “parente”, em português.

Os Mamaindê contam que, antigamente, depois das festas, os homens faziam bolas de mangaba (*gadekganindu*) com a qual jogavam um tipo de “headball”²⁷⁸. O jogo consistia em lançar a bola para o grupo adversário que, aparando-a apenas com a cabeça, sem encostar as mãos, não podia permitir que a bola caísse no chão, lançando-a novamente na outra direção²⁷⁹. Quando os convidados ganhavam o jogo, podiam entrar na casa dos

²⁷⁷ Vimos que, nos casos de doenças graves, o xamã deve cantar muitas noites seguidas para trazer, aos poucos, os enfeites roubados do doente. O uso dos enfeites é, portanto, algo controlado. Não se deve tirá-los nem colocá-los de uma só vez.

²⁷⁸ Price (1972:199) observou que, no ritual que assisti, os homens confeccionaram uma bola de mangaba para jogar “headball” antes da festa começar.

²⁷⁹ Este jogo também é comum entre os Pareci, grupo falante de uma língua Aruaque cujo território faz fronteira com o leste do território Nambiquara.

anfitriões e pegar tudo o que desejavam, até mesmo as crianças. Os anfitriões, por sua vez, fariam o mesmo quando fossem à aldeia dos convidados e tudo o que eles adquirissem deste modo era dito o “seu pagamento” (*na yohdu*). Disseram-me que duas mulheres Negarotê casadas com homens Mamaindê foram pegas desta forma. No entanto, elas mesmas não confirmaram esta informação e explicaram-me que haviam se casado com os Mamaindê depois que os seus pais morreram assassinados pelos seringueiros.

Um velho Sabanê me explicou as regras deste jogo da seguinte forma: “à primeira partida era um treinamento, a segunda era quase valendo e a terceira era de verdade”. Ao que tudo indica, os jogos eram realizados do mesmo modo que as festas: era preciso fazer “treinamentos” antes de realizá-los finalmente, como se fosse preciso criar vários preâmbulos para realizar um ritual, de modo que nunca se sabia ao certo qual deles estava “valendo”.

O jogo de futebol organizado pelos convidados logo após a festa durou a tarde toda. À noite, uma pequena festa foi feita na casa do pai da menina. O xamã Sabanê cantou músicas de cura e foi acompanhado pelos Mamaindê que estavam presentes. Algumas mulheres levaram seus filhos doentes para o xamã “olhar”, disseram-me. Quando eu cheguei, o xamã estava sentado ao lado de uma pequena panela com chicha e cerca de dez pessoas, homens, mulheres e crianças, cantavam junto com ele. Uma mulher me mostrou uma linha de algodão (*kunlehdu*) arreventada que o xamã acabara de retirar de dentro da cabeça de uma criança. Soube, depois, que o xamã havia dito que a linha da criança arreventou porque a sua mãe havia batido nela. Explicaram-me que aquela festa foi feita para que todos se despedissem dos espíritos dos mortos que ainda estavam presentes na aldeia. Na manhã seguinte, os Sabanê e os Negarotê retornaram para as suas aldeias em carros da Funai.

Price (1989:685-686) também mencionou uma pequena cerimônia realizada após a festa em que a menina foi retirada da reclusão na aldeia Camararé. Segundo ele, na tarde seguinte, a mãe da menina fixou algumas filhas de palmeira no chão, simbolizando uma casa de reclusão. A menina foi levada para este local pelos mesmos rapazes que dançaram com ela na noite anterior. Ela permaneceu sentada sobre uma esteira, enquanto as pessoas dançavam ao seu redor. Quando a música acabou, a menina sentou-se novamente virada para o leste, e um dos homens que havia dançado com ela pressionou seus ombros para baixo. Este foi o fim da cerimônia. Price (1972:202,203) relatou também que, de acordo com um de seus informantes, a festa deveria durar três dias e não apenas um. No primeiro dia os espíritos dos mortos eram chamados, no segundo eles chegavam e, no terceiro, eles partiam de volta para a aldeia dos espíritos. Outro informante, no entanto, disse que todas essas etapas aconteciam em um único dia, e que, portanto, a festa não deveria durar mais do que isso. Além da discordância em relação à duração do ritual, havia também quem afirmasse que deveria haver duas festas e não apenas uma, pois após a primeira festa a menina ainda era uma criança e não poderia se casar (Price, idem:206,207). Assim, a menina deveria ficar em reclusão nas próximas menstruações e outro ritual seria feito. Só então, ela seria considerada uma mulher casável. Quando perguntados sobre o assunto, os Mamaindê disseram nunca ter feito duas festas para a mesma menina.

4.5 As músicas da menina

Mencionei no início deste capítulo que os Mamaindê possuem um repertório de músicas vocais chamado “música de menina menstruada” (*wa'yontã'ã hainsidu*) que são cantadas durante os rituais de iniciação feminina, mas também podem ser cantadas apenas para diversão. Além da música vocal, os Mamaindê são, entre todos os grupos Nambiquara,

os únicos a confeccionar flautas de bambu (*d'undu*) especialmente para esta ocasião e, como vimos, possuem também um repertório específico de músicas de flauta (*d'un'ã hainsidu*) que, segundo Avery (1977:362), são estruturalmente distintas das músicas vocais. Presenciei apenas uma vez uma “festa de brincadeira” na qual os Mamaindê tocaram esses instrumentos. Nas outras festas ouvi apenas as músicas vocais.

Quando são chamados para retirar a menina da reclusão em outras aldeias, os Mamaindê costumam levar as flautas para tocá-las durante a festa. Como eu estive presente apenas nas festas que foram realizadas na aldeia mamandê, registrei, basicamente, as músicas dos outros grupos Nambiquara que foram convidados para retirar a menina da reclusão e cantar durante a festa²⁸⁰. No entanto, observei que os Mamaindê tinham um bom conhecimento do repertório musical cantado pelos convidados e, muitas vezes, sabiam me explicar, sem hesitar, o que dizia boa parte das músicas.

Pude gravar as músicas cantadas pelos Sabanê durante a última festa em que estive presente. Apesar das diferenças lingüísticas entre esses dois grupos, os meus informantes souberam traduzir a maior parte das músicas gravadas²⁸¹. Uma delas dizia: “*ta wasain'du wanunlatawa*” (“minha coisa/enfeite está bonita”). Tratava-se de um comentário a respeito da menina. Outras músicas referiam-se a comentários feitos pelos pais da menina que enfatizavam o estado e os sentimentos da filha: “*ta weikdã nāngenawa*” (“minha criança está chorando”), ou “*ta wekwaindu āyānsini yulatawa*” (“minha menina está coitada”).

²⁸⁰ Algumas pessoas disseram-me que, quando os pais da menina não têm condições de fazer uma festa grande para sua filha, ela é retirada da reclusão pelos próprios Mamaindê. As músicas dessas festas são tocadas com flautas e são consideradas “músicas de Mamaindê”. Um de meus informantes comentou, a esse respeito, que preferia festas sem convidados porque “dava menos brigas”. Soube apenas de um caso em que a festa foi realizada sem a presença de convidados de outras aldeias.

²⁸¹ Devo advertir que se trata de traduções preliminares, pois trabalhei apenas com dois informantes (mãe e filho) que traduziram livremente as letras das músicas, inicialmente para a língua mamaindê e, em seguida, para o português. Não tive a oportunidade de checar essas traduções com outras pessoas, incluindo os Sabanê, aos quais se atribui a origem das músicas. Portanto, conforme observei anteriormente, menciono as traduções das músicas transcritas por mim apenas como ilustração e reservo para outra ocasião uma análise mais detalhada deste material.

Havia, ainda, músicas que anunciavam a ação dos convidados: “*wayontã’ã sihdu widenawa*” (“eu vou entrar na casa da menina menstruada”). Ao traduzir esta música, minha informante mencionou a palavra que os Sabanê usavam para designar a menina menstruada (*wa’nãda*), enfatizando a diferença em relação à língua mamaindê. Registrei também uma música que fazia referência ao “chefe” do grupo de convidados: “*walekandu walatwa*” (“o chefe está chegando”). Disseram-me que esta música descrevia a chegada dos convidados à aldeia. O comentário feito pela minha informante a respeito desta música enfatizou a obrigação de “pagar” os convidados que dançavam com a menina durante a festa, oferecendo-lhes colares de contas pretas. Segundo ela, “os convidados ganham pagamento porque vêm de longe só para cantar e dançar com a menina”.

Quando se aproxima o momento em que a menina será definitivamente retirada da reclusão, as músicas cantadas são classificadas pelos Mamaindê como “músicas de amanhecer”. Uma delas diz o seguinte: “*was^uin’du weikdenawa lãndagu*” (“vou fazer os enfeites, está amanhecendo!”). Outra música cantada neste momento refere-se à pintura corporal da menina: “*wa’duhdu wekwaindu ka’yãindenawa*” (“vou pintar a menina com urucum”). A última música da festa anuncia que chegou a aurora: “*sunì lihilatwa lãngilatwa*” (“o sol está chegando, está amanhecendo”)²⁸². Esta música corresponde ao final do ritual, quando a menina é colocada sobre uma esteira com o rosto voltado para o leste e, em seguida, é virada para o oeste.

Embora eu não tenha tido a oportunidade de gravar e de traduzir as músicas das flautas, consideradas músicas genuinamente mamaindê, obtive de alguns informantes comentários e explicações a respeito do conteúdo de tais músicas. Parte delas menciona

²⁸² De acordo com Price (1989:687) a última música cantada no ritual realizado pelos grupos Nambiquara do cerrado diz: “caterpillar awake, the daw has come”. A menina é, assim, comparada a um tipo de lagarta que faz o seu casulo com pequenos pedacinhos de madeira.

algumas espécies de ratos do campo e de morcegos que vivem em tocas/buracos ou sob as folhas, e também algumas espécies de marimbondos que constroem casas. Nesse caso, o que se enfatiza é o fato de esses animais mudarem de casa em determinado momento de seu ciclo de vida. Outras músicas consistem em chamados endereçados aos espíritos dos mortos e dos ancestrais míticos, aos quais o meu informante se referiu como “velhos”, em português. Essas músicas mencionam os alimentos que estão sendo oferecidos aos espíritos durante a festa.

Price (1989: 686,687) registrou as músicas cantadas durante o ritual de puberdade feminina realizado em uma aldeia do cerrado (Kintaulhu) em 1973. Segundo ele, as músicas cantadas nesta ocasião não tinham uma ordem fixa e não pertenciam a um único repertório. Assim, durante o ritual, algumas músicas de cura e certas músicas compostas individualmente pelos cantores no momento da festa – classificadas por Price como músicas “populares”, em oposição às músicas tradicionais dos grupos que são ensinadas pelos espíritos dos ancestrais - foram cantadas junto com as “músicas da menina púbere”²⁸³.

De um modo geral, as músicas traduzidas por este autor comentam, como ele mesmo enfatizou, a “transformação da criança em mulher” (Price, 1989:686). A maioria delas está endereçada à menina e, segundo ele, menciona, expressiva ou metaforicamente, essa transformação. As primeiras músicas cantadas no ritual referem-se à menina em reclusão e descrevem um estado, mais do que uma ação. Algumas delas evocam a Moça do Pequi, ancestral mítico que vive na aldeia dos espíritos²⁸⁴. Transcrevo aqui as músicas mencionadas por este autor, conforme ele mesmo as traduziu²⁸⁵:

²⁸³ Os Mamaindê também dizem que, ao repertório de músicas vocais cantadas durante este ritual, podem ser acrescentadas músicas de xamã (*waninso'gã haisidu*) ou músicas de cura (*weikã'ã dqsqdu*), evitando, assim, repetir as mesmas músicas ao longo da noite.

²⁸⁴ O pequi é um dos principais elementos que compõe a dieta alimentar dos grupos do cerrado, mas é escasso na região ocupada pelos Mamaindê e por outros grupos Nambiquara do norte. Os Mamaindê nunca mencionaram a existência desse espírito ancestral chamado “Moça do Pequi”.

²⁸⁵ Devo observar que Price não apresenta a transcrição das músicas traduzidas por ele na língua original, i.e., em Nambiquara do sul.

Pequi Maiden, urucu girl lay hidden there.
Pequi Maiden, the saffron one lay hidden there.
Pequi Maiden, the unripe girl lay hidden there.
Lie down, maiden, and let your belly be painted.
Lie down, maiden, and let your face be painted.
In the Spirit Village lying there.
The power of saffron, lying there. (Price, 1989:686).

Ao longo da festa, afirma Price (op.cit), canta-se também outras músicas que comentam a maturidade sexual da menina, muitas vezes, usando a fome como metáfora para o desejo sexual que a menina desperta: “You’re a sweet, ripe fruit. In the thrush’s nest, you touch me. Maiden, let’s go eat mangava fruit. Tucan bee, how sturdy is your pole!” (Price, op.cit). Há, ainda, músicas que expressam os sentimentos da própria menina: “I see that my food is all gone” (Price, 1989:687) e também o sentimento das pessoas afetadas pela sua transformação: “How pretty, my maiden’s face; how pretty, the son-in-law’s face”, canta o pai da menina em reclusão. “I have buriti, manioc”, cantam os seus potenciais maridos que, segundo Price, fazem, assim, uma referência à produtividade de suas roças²⁸⁶. “Maiden, wait a little; my brother will come” (Price, op.cit), cantam as mulheres convidadas, estimulando o casamento inter-grupal.

Portanto, de acordo com Price, o ritual de puberdade feminina enfatiza, sobretudo, as relações inter-grupais engendradas pela transformação da menina em uma mulher casável. Neste sentido, ele afirma que a menina púbere torna-se tão valiosa quanto as muitas voltas de colar de contas pretas que ela usa cruzadas sobre o peito. Para ilustrar o seu argumento, ele cita a seguinte música:

²⁸⁶ Até onde eu sei, o buriti não é considerado um produto cultivado nas roças.

Maiden become nubile; in seclusion for this reason.
Maiden become black beads; in seclusion for this reason.
Move, my maiden; black beads move.
A black-bead owner am I; I have many things. (Price, 1989:687)

O valor da menina, conclui, Price, diz respeito àqueles que podem se beneficiar com o seu casamento. Como vimos, o sistema de parentesco dos Nambiquara prescreve o casamento com primos cruzados bilaterais. Soma-se a essa prescrição, uma forte preferência pela endogamia e pela residência uxorilocal. Deste modo, o valor conferido às meninas púberes está relacionado ao fato de um homem com muitas filhas poder, através dos arranjos matrimoniais, agregar muitos genros para viver junto com ele e ajudá-lo na execução das tarefas masculinas (caçar, derrubar roça)²⁸⁷. Price argumenta, então, que a menina púbere torna-se, neste caso, um bem a ser trocado assim como os colares de contas pretas. Devo observar, que, de acordo com os Mamaindê, os convidados que cantam e dançam com a menina durante o ritual são justamente homens que não se casam com ela, mas recebem comida e colares de contas pretas como “pagamento”. Vejamos, então, de que modo Price concebe a relação estabelecida entre a menina e os seus enfeites corporais, especialmente os colares de contas pretas.

Segundo Price (1989:681), os colares produzidos pelos Nambiquara pertencem à categoria de coisas que os grupos do cerrado chamam “*yegnk’isú*”. Trata-se de um termo genérico usado para designar as “coisas feitas pelas pessoas”, em oposição aos objetos naturais como plantas e animais. Este termo foi traduzido por Price como “artesanato”, conforme já mencionei no final do capítulo 2, ao descrever a produção e o comércio de

²⁸⁷ Price parece inspirar-se na idéia de uma “economia política de pessoas” baseada na distribuição e no controle sobre as mulheres, desenvolvida por Turner e Rivière (Viveiros de Castro, 1996:188).

artesanato entre os Mamaindê²⁸⁸. Este autor acrescenta, ainda, que o termo também pode ser traduzido como “possessions” e observa que a menina púbere pode ser chamada *yegnk'ísú* pelos seus pais no contexto ritual, indicando, assim, que ela é concebida como “artesanato” dos seus pais. O pai da menina é, portanto, considerado o seu “dono” e pode negociar o seu casamento como se ela fosse um dos enfeites corporais feitos por ele.

Penso que a identificação da menina ao colar de contas pretas longe de indicar uma operação de “objetivação” ou “mercantilização” da menina ressalta, ao contrário, que os enfeites corporais são, neste contexto etnográfico, “subjetivados”. Dito de outro modo, os enfeites são concebidos como pessoas ou partes delas, na medida em que, como vimos, são índices de uma agência humana e, assim, são associados à noção de “espírito”.

Mas, se a troca de enfeites pode ser concebida como uma troca de subjetividades, devo notar que os enfeites são dados como “pagamento” aos afins que não se casam com a menina. Em outra ocasião, aqueles que deram enfeites e comida como “pagamento” serão retribuídos do mesmo modo, ao serem chamados para cantar e dançar com a menina em outra aldeia. Quando se trata de afins efetivos, aquele que recebe uma mulher em casamento deve dar outra em troca, pois o casamento ideal é concebido pelos Nambiquara como uma troca de mulheres (irmãs ou filhas) entre cunhados. Neste caso, uma mulher só pode ser trocada por outra mulher. Portanto, entre afins (cunhados) efetivos troca-se mulheres e não enfeites ou comida.

²⁸⁸ Observei, neste ponto, que um jovem Kintaulhu residente na aldeia Mamaindê me disse, certa vez, que o termo *'yegnk'ísú*, em Nambiquara do sul, correspondia ao termo *'wasain'du*, em mamaindê (língua Nambiquara do norte).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurei apresentar, ao longo desta tese, uma etnografia detalhada da confecção, concepção e circulação dos enfeites corporais entre os Mamaindê. Tomei como ponto de partida a análise do termo *wasain'du*, que me foi traduzido como “coisa” ou “material”. Como vimos, este termo é usado para designar genericamente todos os pertences de uma pessoa, especialmente, os seus enfeites corporais. No entanto, em determinados contextos, espíritos e pessoas também são ditos *wasain'du* (coisa, enfeite). Foi justamente a possibilidade, indicada no discurso dos Mamaindê, de descrever pessoas e espíritos como “coisas” e vice-versa que eu pretendi explorar em cada um dos capítulos que compõem esta tese, com exceção do primeiro, no qual me limitei a oferecer um resumo da literatura produzida sobre os Nambiquara.

A capacidade de enxergar os objetos como pessoas ou espíritos constitui uma das principais características dos xamãs na Amazônia e define o próprio ideal de conhecimento nesta região. Conforme observou Viveiros de Castro ([1996]2002:358), “tal ideal é, sob vários aspectos, o oposto polar da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental. Nesta última, a categoria do objeto fornece o *telos*: conhecer é objetivar; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente (...). A forma do Outro é a coisa”. O conhecimento xamânico é, ao contrário, uma operação de subjetivação: “conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido (...) visa um ‘algo’ que é um ‘alguém’, um outro sujeito ou agente. A forma do Outro é a pessoa”.

Atribuir intencionalidade aos objetos é concebê-los como pessoas ou espíritos em sua forma humana. A possibilidade de descrever as pessoas ou espíritos como “coisas”

(*wasain'du*), designando-as pelo mesmo termo usado para se referir aos objetos, particularmente aos enfeites corporais, parece ser o corolário desta mesma idéia. Dizer que objetos são concebidos como pessoas, implica na possibilidade de conceber as pessoas como objetos, contanto que se considere que, neste caso, tanto os objetos como as pessoas são constituídos em relações.

Neste sentido, o termo *wasain'du* (coisa), para os Mamaindê, designa relações e não termos substantivos. Penso que é por isso que ele adquire, neste contexto, um sentido mais amplo e pode designar pessoas, espíritos e objetos. Dito de outro modo, “coisa”, aqui, é o nome da relação.

Devo explicitar as escolhas que nortearam a concepção desta tese. Procurei, desde o início, privilegiar o material etnográfico que reuni durante o meu trabalho de campo, relacionando-o à literatura disponível sobre os grupos Nambiquara. Deste modo, pude organizar os dados acerca dos enfeites corporais que se encontravam dispersos nas obras de outros autores, relacionando-os, ainda, àqueles sobre a noção de pessoa e a cosmologia.

Se por um lado, tal escolha visava enfatizar a originalidade dos meus dados etnográficos, na medida em que eles lidavam com um tema que não havia sido diretamente explorado pelos outros autores que estudaram os grupos Nambiquara, por outro lado, ela impôs limites ao trabalho. Embora eu tenha mencionado na Introdução todo um debate acerca dos objetos na Amazônia, indicando, inclusive, paralelos com certos trabalhos produzidos por melanesianistas, não pude inserir os dados Mamaindê neste debate. Meu esforço foi, antes, o de retomar a literatura Nambiquara sob um novo ângulo, aproximando-

a das abordagens mais recentes dos temas característicos da etnologia sulamericana, especialmente dos trabalhos sobre a noção de pessoa inspirados pelo perspectivismo (Viveiros de Castro, 1996, 2002, 2004; Vilaça, 2002, 2005, Lima, 1996, 2002).

Penso que, apesar das limitações impostas pela ausência de uma perspectiva comparativa de maior alcance, este trabalho pode contribuir para inserir os Nambiquara num debate mais amplo sobre o estatuto da pessoa e dos objetos na Amazônia, tarefa que pretendo realizar futuramente.

Referências Bibliográficas

Agostinho, P. 1974. *Mitos e outras narrativas Kamayurá*. Salvador: Universidade Federal da Bahia.

Aspelin, P. L., 1975. *External Articulation and Domestic Production: the artifact trade of the Mamaindê of northwestern Mato Grosso, Brazil*. Tese de doutorado, Cornell University.

_____, 1976, "Nambiquara economic dualism: Lévi-Strauss in the garden, once again". *Bijdr. Taal, Land-Volkenkunde*, 132 (1): 1-31.

_____.1977. "The Anthropological analysis of tourism: indirect tourism and political economy in the case of the Mamaindê of the Mato Grosso, Brazil". Sep. de *Annals of Tourism Research*, v. 4, n. 3, p. 135-160.

_____, 1978 "Comments by Aspelin". *Bijdragen toto de Taal-land en Volkenkunde s.l.*, 134: 158-61

_____, 1979 (a), "Food distribution and sociological bonding among the Mamaindê of Mato Grosso, Brazil". *Journal of Anthropological Research, Albuquerque*, 35 (3): 309-327.

_____, 1979 (b), "The ethnography of Nambiquara agriculture". *Bijdr. Taal, Land-Volkenkunde*, 135 (1): 18-58.

Avery, T. L. 1977. "Mamainde Vocal Music". *Ethnomusicology*, Sept. n. 3, p.p.359-377, Sept. 1977.

Aytai, Desidério. 1964. "Os cantores da floresta; notas etnográficas sobre os índios Mamaindê". *Revista Da Universidade Católica de Campinas*, 10 (25-26): 24-34.

_____, 1965. "Os cantores da floresta, II". *Revista da Universidade Católica de Campinas*, 11 (27-28): 71-82.

_____, 1966 (a) "Os cantores da floresta, III; notas de antropologia física dos índios Mamaindê". *Revista de Universidade Católica de Campinas*, 12 (29-30): 132-135.

_____, 1966 (b) "Técnicas do corpo entre nossos índios". *Revista da Universidade Católica de Campinas*, 12 (29/30): 112-120.

_____, 1967-8 "As flautas rituais dos Nambikuara". *Revista de Antropologia*, São Paulo, separata dos vol. 15/16: 69-75, 1967: 68.

_____, 1972 "Os cantores da floresta (IV): a origem dos índios Mamaindê". *Revista da Pontifícia Universidade Católica de Campinas*, pp. 129-146.

_____, 1977 “Witisu espia as flautas proibidas”. *Revista de Atualidade Indígena*. Brasília, FUNAI, 2 (7):34-38.

_____, 1978 “Um mito Nambiquara: a origem das plantas úteis”. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, 17:6-17.

_____, 1981 (a) “Apontamentos sobre o dualismo econômico dos índios Nambikuara”. *Publ. Museu Municipal de Paulínia*, 15:13-30.

_____, 1981 (b) “A flauta nasal Nambikuara: I”. *Publicações do Museu Munic. de Paulínia*, 17:6-17.

_____, 1981 (c) “A flauta nasal Nambikuara: II”. *Publicações do Museu Munic. de Paulínia*, 18:11-26.

_____, 1982 (a) “A flauta nasal Nambikuara: III”. *Publicações do Museu Munic. de Paulínia*, 19:12-19.

_____, 1982 (b) “A flauta nasal Nambikuara: IV”. *Publicações Museu Munic. de Paulínia*, 20: 8-16.

_____, 1987 (a). “Da caderneta de campo do antropólogo: III”. *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*, n. 32: 58,61-63, 65-67.

_____, 1987 (b). “Da caderneta de campo do antropólogo: IV”. *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*, n. 34.

Barcelos Neto, A. 2002, *A Arte dos Sonhos. Uma iconografia ameríndia*. Museu Nacional de Etnologia, Assírio & Alvim, Lisboa.

Boglár, L. 1962. “L’Acculturation des Indiens Nambikuara”. *Annals of the Náprstek Museum* 1:19-27.

Castro Faria, L. 2001. *Um outro olhar: Diário da Expedição à Serra do Norte*, Rio de Janeiro: Ouro sobre azul.

Chaumeil, J.P. 2000. *Voir-savoir-pouvoir: Le Chamanisme chez les Yagua de l’Amazonie péruvienne*, Paris: Georg Editeur S.A.

Chernela, J. 1993. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin: University of Texas Press.

Coelho de Souza, M & Fausto, C. 2004. “Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, vol.47, no.1, p.p. 87-131.

Colpron, A.M. 2004. *Dychotomies Sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre-exemple des femmes "chamanes" shipibo-conibo* (Amazonie Péruvienne). Tese de doutorado: Universidade de Montreal.

Costa, A.M.R. 1991 (a) "A flauta sagrada. Índios Nambiquara". *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*, 49:52-55.

_____, 1991 (b) "A menina-moça: ritual nambiquara de puberdade feminina". *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*, 51:90-95.

_____.1992. *Nambiquara, os do Cerrado*. Brasília, FUNAI, Departamento de Artesanato e Departamento de Documentação, 25p.

_____.1993. *Nambiquara do Cerrado: Cultura material*. Museu Rondon, UFMT. Arte Índia. Funai (mimeo).

_____, 1998 *Irmãos do Chão: Os Nambiquara na Etnohistória Contemporânea (1900-1997)*, Monografia apresentada ao Dept. de História da UFMT, Cuiabá.

_____, 2002. *Senhores da memória: uma história do Nambiquara do cerrado*. UNICEN Publicações/UNESCO, Cuiabá, MT.

Diacon, T.A.. 2006. *Rondon: o Marechal da Floresta*. São Paulo: Companhia das Letras

Dorta, S.F. 1981, "Pariko. Etnografia de um artefato plumário". *Coleção do Museu Paulista*, vol. 4, São Paulo, USP, 269 p.

Eberhard, D. M. 1995. *Mamaindê Stress: The need for strata*. Summer Institute of Linguistics and Univ. of Texas at Arlington. Publication 122.

Erikson, P. 1996. *La griffe des aïeux: Marquage du corps et démarquage ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Paris: Peters.

_____, 2001. "Mith and Material Culture: Matis Blowguns, palm trees and ancestor spirits". Rival, L. M. e Whitehead, N.L. (orgs.). 2001. *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press.

Fausto, C, 2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.

Figueroa, A. L. G. 1989. *Comunicação intercultural em saúde: subsídios para uma ação social em educação indígena*. São Paulo: USP (Dissertação de Mestrado).

Fiorini, M. O. 1997. *Embodied Names: construing Nambiquara personhood through naming practices*. Dissertação de mestrado, New York University.

Fuerst, R. 1971. "Erste Forschungsergebnisse von den südlichen Nambikwara". *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*, München, v. 3, p. 315-321.

Gallois, D. T.1984/1985. "O Paje Waiãpi e Seus Espelhos". *Revista de Antropologia*, v. 27/28, p.p. 179-196, São Paulo, USP.

_____.1985 . "Waiapi: representando o mundo sobrenatural". *Arte e corpo. Pintura sobre pele e adornos de povos indígenas brasileiros*. Rio de Janeiro: Funarte/INAP, p.p59-66.

_____. 1988. *O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP.

_____. 1992. "Arte iconográfica waiãpi". *Grafismo indígena: Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo: Fapesp/Edusp

_____. 1996."Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-paie*". E. Langdon (org.) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Ed. UFSC, Florianópolis, SC.

_____. 2002. "Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá". *Boletim do Museu do Índio*. Documentação, Rio de Janeiro, v. 9, p.p. 1-67.

Gell, A.1992. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press

Guss, D.1990. *To wave and sing: Art, Symbol and Narrative in the South American Rain Forest*. Berkeley: University of California Press.

Halmos, István. 1964. "Melody and form in the music of the Nambicuara Indians (Mato Grosso, Brazil)". *Studia Musicologica* 6:317-356.

Hugh-Jones, S. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2001. "The gender of some amazonian gifts: an experiment with an experiment". Gregor, T & Tuzin, D. (eds) 2001, *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative method*. Berkeley, Los Angeles, London: The University of California Press.

_____. 2002. "Nomes Secretos e Riqueza Visível: Nomenclatura no Noroeste Amazônico". *Mana* 8 (2): 45-68.

Lowe, I., s.d. "On the relation of formal to semic matrices with illustration from Nambiquara". Brasília: Arq do SIL.

Kingston, Peter, 1971. "Mamaindé verbs" (mimeo).

_____. 1972. "Formulário dos vocabulários padrões para estudos comparativos preliminares nas línguas indígenas brasileiras; Mamaindê". Brasília, Arq. SIL.

_____. 1991(a). Dicionário mamaindê-portugues/ portugues-mamaindê, experimental edition. Cuiabá, Brazil: Summer Institute of Linguistics.

_____, 1991 (b). Gramática pedagógica mamaindê. (Mimeo).

Kroeker, B.J., 1972 "Morphophonemics of Nambiquara". *Anthropological Linguistics* 14:19-22.

_____, 1982 *Aspectos da língua Nambiquara*. Brasília Publicação SIL.

Kroeker, M. 1976 "Condicionamento múltiplo de vogais na língua Nambikuara". *Série Lingüística* 5:107-30. Brasília: Summer Institute of Linguistics.

Kumu, U. e **Kenhíri**, T. 1980. *Antes o Mundo Não Existia*, São Paulo: Livraria Cultura Editora.

Lesslauer, C. 1999. "Kulturelle und musikalische Aspekte der Musik der Nambiquara, Mato Grosso, Brasilien". *Die Musikkulturen der Indianer Brasiliens: II, Roma: consociatio Internactionalis Musicae Sacrae*, 1999, p. 267-393. (Texto em alemão e português).

Lévi-Strauss, C. 1942 "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, vol. 87:131-146.

_____, 1943 "The social use of kinship terms among Brazilian Indians". *American Anthropologist*, vol. 45: 398-409.

_____, 1944. "The social and psychological aspect of chieftainship in a primitive tribe: the Nambikuara of north-western Mato Grosso". *Transactions of the New York Academy of Sciences*, Series II, 7(1):16-32.

_____, 1946. "The name of the Nambikuara". *American Anthropologist*, vol. 48(1): 139-140.

_____. 1947 "La théorie du pouvoir dans une société primitive". Gottmann, J. & Mirkin-Guetzâevitch, B. (Eds.) *Les doctrines politiques modernes*, New York, Brentano's, p. 41-63.

_____. 1948. "La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara". , Paris, *Société des Américanistes*.

_____. 1948 (b) "Sur certaines similarités structurales des langues Chibcha et Nambikwara". *Actes du 28e Congrès International des Américanistes*, 185-192. Paris.

_____. 1948 (c) "The Nambiquara". Steward, J. (Ed). *Handbook of South American Indians*. New York, Cooper Square. V. 3, p. 361-369, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 134.

_____. 1949. "Le sourcier et sa magie". *Anthropologie Structurale*, Paris: Plon, p. 183-204. [1974, "O feiticeiro e sua magia". *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro].

_____. 1952 [1974] "A noção de arcaísmo em etnologia". *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. 1971. *L'homme nu. Mythologiques IV*, Paris: Plon.

_____. 1974 [1952b] "Les structures sociales dans le Brésil central et oriental". *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon

_____. 1976 [1942]. "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul". Schaden, E. (Ed.), *Leituras de etnologia brasileira*, São Paulo, Cia. Editora Nacional, p. 325-39.

_____. 1976. "Comments". *Brijdragen toto de Taal-Landen Volkenkunde*. s.l. 132: 31.

_____. 1978. "Comments". *Brijdragen toto de Taal-Landen Volkenkunde*. s.l. 134: 156-158.

_____. 1994. *Saudades do Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 1996 *Tristes Trópicos*, São Paulo: Companhia das Letras. [1955, *Tristes Tropiques*, Paris: Plon].

Lima, T. S. 2002. "O Que é um Corpo?". *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 9-20.

Lima, T. M. E de B e **Mangin**, J.P.J. 1981. Relatório de identificação Nambikwara, Mamaindê, Negarotê. Brasília: Arquivo Funai (proc.3.3/67/81).

Melatti, J. C. 1963. "O mito e o xamã". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, vol. 14, pp. 60-70.

Melatti, D. 1986 "Simbolismo dos adornos corporais Marúbo". *Revista do Museu Paulista* N.S. XXXI: 7-41, S.P.

Muller, R. 1976 *A pintura do corpo e os ornamentos Xavantes: arte visual e comunicação social*. Dissertação de Mestrado, Unicamp, Campinas, S.P.

Oberg, K..1953. "Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil". *Smithsonian Institution: Institute of Social Anthropology Publication* n. 15, Washington, D.C.: Government Printing Office.

Overing, J., 1976 (org), *Social time and social space in Lowland South American Societies*. Actes du XLII Congrès International des Americanistes, Paris.

_____. 1991. “A estética da produção: O censo de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa”. *Revista de Antropologia*, vol. 34: 7-33.

Pereira, A.H., 1973 “Os espíritos maus dos Nambikuára. Quinze lendas dos Rikbáktsa”. *Instituto Anchietano de Pesquisa, Antropologia*, n. 25, São Leopoldo – RS.

_____, 1974 “A morte e a outra vida do Nambikuara”. *Instituto Anchietano de Pesquisa, Antropologia*, n. 26, São Leopoldo – RS.

_____, 1983 “O pensamento mítico dos Nambikuara”. *Instituto Anchietano de Pesquisas, Antropologia*, n. 36. UNISINOS – São Leopoldo, RS.

Price, D. 1969. “The present situation of the Nambiquara”. Sep. *American Anthropologist* 71 (4): 688-693.

_____. 1972. *Nambiquara Society*, Tese de doutorado, University of Chicago.

_____, 1976. “Acculturation, social assistance and political context: the Nambiquara in Brazil”. *Congrès International des Américanistes*, 42., v.2, p.603-609.

_____, 1977 “Comercio y aculturación entre los Nambiquara”. *América Indígena*, 37 (1): 123-35.

_____. 1978 “The Nambiquara linguistic family”. *Anthrop. Linguistic.*, 20 (1): 14-37.

_____. 1978 (b) “Real toads in imaginary gardens: Aspelin vs. Lévi-Strauss on Nambiquara nomadism”. *Bijdr. Taal, Land-Volkenkunde*, 134 (1): 149-56.

_____. 1981 (a). “Nambiquara leadership”. *American Ethnologist*, 8 (4):686-708.

_____, 1981 (b) “The Nambiquara”. *Cultural Survival*. Occasional Paper, 6:23-31.

_____, 1981 (c) “What lands should be reserved?”. *Cultural Survival*. Occasional Paper, 6:59-63.

_____, 1981 (d) “Earth people”. *Parabola*, 6 (2): 15-22.

_____, 1982 (a) “A reservation for Nambiquara”. Hansen, A. & Oliver-Smith, A. (Eds.), *Involuntary Migration and Resettlement*; Westview Press, p. 179-199.

_____, 1982 (b) “The tribalization of the Nambiquara”. Paper read at annual meeting of *American Anthropological Association*. Washington.

_____, 1983 (a) “La pacificación de los Nambiquara”. *América Indígena*, 43 (3): 601-628.

_____, 1983 (b) “Pareci, Cabixi, Nambiquara: a case study in western classification of native peoples”. *Journal de la Société des Américanistes*. Musée de L’Homme, Paris, T. 69, pp. 129-148.

_____, 1984 “Overtures to the Nambiquara: In making contact with outlying groups of native indians, Brazilian authorities follow a nonviolent technique developed early in this century”. Sep. de: *Natural History*, 10.

_____, 1985. “Nambiquara Languages: linguistic and geographical distance between speech communities”. Flein, Harriet E Menelis & Stark, Luisa R. (Eds.), *South American Indians Languages*. Austin, Univ. of Texas Press, pp. 304-324.

_____, 1987, “Nambiquara Geopolitical Organization”. *Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 22(1): 1-24.

_____, 1988 “Desidério Aytai: o engenheiro como etnógrafo”. *Revista do Museu Paulista*, 33:161-164.

_____. 1989 “A Nambiquara puberty festival: the onset of female puberty is regarded as a maiden’s passage to womanhood and is celebrated by the Nambiquara of Brazil with a festival of dance and song”. Sep.: *The World*, May, 1989. p.p. 678-689.

_____. 1989 (b). *Before the Bulldozer: The Nambiquara Indians and the World Bank*, Seven Locks Press, Washington, D.C.

Price, D. & Cook, Jr. D. E. 1969. “The present situation of the Nambiquara”. Sep. *American Anthropologist* 71 (4):688-693.

Reichel-Dolmatoff, G., 1971. *Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano indians*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.

Ribeiro, B. 1989. *Arte indígena, linguagem visual* Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo.

Rick, H. et alli. 1981. Relatório de viagens às áreas Nambiquara do Vale do Guaporé. Brasília, Arq. da FUNAI.

Rondon, C. M da S. 1910. “Ethnographia”. CLTEMTA. Anexo 5. História Natural, Rio de Janeiro, 57 p.

_____, 1922 “Conferências realizadas em 1910 no Rio de Janeiro e S. Paulo”. CLTEMTA. Publicação 68, Rio de Janeiro, typ. Lenzinger.

Roquette-Pinto, E.1975.[1917] *Rondônia*. 6ª Edição. São Paulo, Editora Nacional; Brasília.

Seeger, Anthony. 1974. *Nature and Society in Central Brazil*. Tese de doutorado. Chicago: Universidade de Chicago.

_____. 1980. "O significado dos ornamentos corporais: o exemplo Suyá". *Os índios e nós. Estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

Seeger, Anthony et alli. 1979. "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32:1-20.

Setz, E.Z.F. 1983. *Ecologia Alimentar de um Grupo Indígena: Comparação entre aldeias Nambiquara de floresta e de cerrado*. Dissertação de Mestrado em Biologia (Ecologia), Instituto de Biologia, Universidade Estadual de Campinas, SP.

Souza, A. P. 1920, "Notas sobre os costumes dos índios Nambiquaras". *Revista do Museu Paulista*, 12: 391-410.

Souza Lima.1995, *Um Grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

Strathern, M.1988, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Turner, T. 1969, "Tchikrin.A central brasilian tribe and its symbolic Language of body adornment". *Natural History* 78:50-59.

_____. 1971, "Cosmetics: The language of bodily adornment". Spradley, J. and McCurdy, D. (Eds.) *Conformity and Conflict – readings in cultural anthropology*, Boston.

_____.1979. "Kinship, Household, and Community Structure among the Kayapó". Maybury-Lewis (Ed.), *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*, Harvard University Press.

_____.1980. "The Social Skin". J. Chermans & Lewin, R (Eds.) *Not Work Alone*. Londres temple Smith.

_____. 1995. "Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity and sociality among the Kayapo". *Cultural Anthropology*, 10(2):143- 170.

Van Velthem L.H. 2003. *O belo é a fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Assirio & Alvim.

Vellard, J., 1939 "Préparation du curare par les Nambikwara". *Journal de la Société des Américanistes* 31:211-221.

Vidal, L. B. 1981. "Contribution to the concept of person and self in lowland South American societies: body painting among the Kayapó-Xikrin". *Contribuições à antropologia em homenagem ao Professor Egon Schaden*. São Paulo: Museu Paulista.

_____. 1985. "A Estética dos Índios". *Ciência Hoje*, v. 4, n. 21, p. 17-23.

Vilaça, A 2002. "Making Kin Out of Others". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2):347-365.

_____. 2005. "Chronically unstable bodies. Reflections on Amazonian corporalities". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11: 445-464.

Viveiros de Castro, E. B. V. 1979. "A fabricação do corpo na sociedade xinguana", Rio de Janeiro: *Boletim do Museu Nacional*, n° 32.

_____. 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: J.Zahar Editor; Anpocs

_____. 1987. "A Fabricação do corpo na sociedade Xinguana". J. P. de Oliveira Filho (org.), *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/Ed. UFRJ. pp.31-41.

_____. 1993. "Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico". Cunha, M. C. e Viveiros de Castro, E. B. (Org.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: Usp/Fapesp.

_____. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2 (2): 114-144).

_____. 1996 (b). "Images of Nature and Society in Amazonian ethnology". *Annual Review of Anthropology*, 25: 179-200.

_____. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2004 (a). "The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies". *Common Knowledge*, Durham, NC, v. 10, n. 3.

_____. 2004 (b). "The forest of mirrors: A few notes on the ontology of Amazonian spirits". Conferência no Simpósio – La nature des sprits humains et non humain dans les cosmologies autoctones des Amériques. Université de Laval. Quebec. (mimeo).

Documentos consultados

Carelli, V. 1987. “A festa da moça”, Vídeo. Projeto Vídeo nas Aldeias - Centro de Trabalho Indigenista.

Dados do ISA referentes ao ano de 2000 em *Povos Indígenas no Brasil*,

<http://www.socioambiental.org/pib/index.html>, consultado em março de 2007.

Censo Demográfico Funai 2002. 5ª DR Funai/Vilhena/Rondônia.

Folha de São Paulo, 22 de maio de 2005.

Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju, 1981, Rio de Janeiro: IBGE/Fundação Nacional Pró-Memória.

Mapa do sistema fluvial - *Rivers Systems* em Price, 1972:59

Mapa dos grupos locais – *Nambiquara local groups* em Price, 1981:24

Mapa das áreas indígenas demarcadas em Costa, 2002:186

Siglas utilizadas

Cimi – Conselho Indígena Missionário

Funai – Fundação Nacional do Índio

Funasa – Fundação Nacional de Saúde

MT- Mato Grosso

RO - Rondônia

SIL - Summer Institute of Linguistics

SPI - Serviço de Proteção aos Índios

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)