

A ESPOSA-ESPÍRITO NAMBIQUARA

Anna Maria Ribeiro F. M. Costa*

RESUMO: Este artigo tem o propósito de dar a conhecer, segundo a crença mítico-religiosa dos Kithãulhu, Halotesu, Sawentesu, Wakalitesu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu, grupos indígenas Nambiquara do Cerrado, a existência da esposa-espírito, *wanintakalosu*, e sua relação com o pajé, *wanintesu*, e sua esposa, a mulher-humana, *txusu*. Nesta análise foram empregadas a técnica e a metodologia da história oral, com dados coletados entre 2004 e 2007 com os Nambiquara do Cerrado, localizados no Oeste do Estado de Mato Grosso, fronteira com a Bolívia. Na condição de esposa-espírito, as fontes orais revelam a sua importância na sociedade Nambiquara, à medida que é a responsável pelo sucesso da atuação de seu esposo- humano, o pajé, bem como na intermediação do mundo profano com o sobrenatural.

Palavras-chave: Nambiquara do Cerrado, pajé, esposa-espírito, fontes orais.

ABSTRACT: This article aims to raise awareness, according to the mythic-religious belief of Kithãulhu, Halotesu, Sawentesu, Wakalitesu, Niyahlosu, Siwaihsu and Hinkatesu, indigenous groups Nambiquara the Cerrado, the existence of the spirit-wife, *wanintakalosu*, and its relationship with the shaman, *wanintesu*, and his wife, the woman-human *txusu*. In this analysis have been employed the technique and methodology of oral history, with data collected between 2004 and 2007 with Nambiquara Cerrado, located in the western state of Mato Grosso, bordering Bolivia. As a wife-spirit, oral sources reveal its importance in society Nambiquara, as it is responsible for the success of the actions of your spouse's human, shaman, and the intermediation of the secular world with the supernatural.

Keywords: Nambiquara the Cerrado, shaman, spirit-wife, oral sources.

* Neste artigo, ligeiramente modificado, parte da discussão, dos registros de campo e dos extratos de entrevistas apresentados têm origem em minha tese de doutorado intitulada *Wanintesu: um construtor do mundo Nambiquara*, defendida na Universidade Federal de Pernambuco (2008).

* Pesquisadora da Fundação Nacional do Índio, Membro Efetivo do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso e Professora do UNIVAG – Centro Universitário de Várzea Grande-MT. E-mail: anna-edu@hotmail.com ou anna.mari@terra.com.br

O objetivo deste artigo é dar a conhecer, segundo a crença mítico-religiosa dos Kithãulhu, Halotesu, Sawentesu, Wakalitesu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu (Manduca), grupos indígenas Nambiquara do Cerrado¹, a existência da esposa-espírito, *wanintakalosu*, e sua relação com o pajé, *wanintesu*, e sua esposa, a mulher-humana, *txusu*. A tripla interrogação que se coloca é: dentro dos pressupostos religiosos dos grupos Nambiquara do Cerrado, em que nível se dá a relação da mulher-espírito ao unir-se maritalmente com o pajé? De que forma a união esposa-espírito/pajé/esposa-humana influencia na atuação do pajé? Que leitura e interpretação os demais índios Nambiquara fazem da vivência do pajé ao interagir com a instância mítico-religiosa?

Para responder as questões propostas, foram empregadas a técnica e a metodologia da história oral, com dados coletados no período de 2004 a 2007 entre os Nambiquara do Cerrado, localizados no Oeste do Estado de Mato Grosso, fronteira com a Bolívia. Assim, faço uso de uma tipologia diferenciada de fonte documental para construir um percurso teórico e analítico do objeto de investigação ora proposto, distanciando-me, por isso, de correntes de pensamento e de formas de abordagem apoiadas no método quantitativo. Há, portanto, em termos teórico-metodológicos, um vínculo com a preocupação de estudiosos brasileiros

que buscavam outras formas de tratar e analisar seus objetos de investigação que não se aproximasse do estruturalismo, do historicismo e dos métodos quantitativos. Ao mesmo tempo, ampliava-se a influência de historiadores que remetiam a problemática da micro-história, não se satisfazendo apenas com as grandes explicações macro-históricas. (Pereira Neto; Machado; Montenegro, 2007, p. 115).

Por isso, ao tratar da presença e da influência da esposa-espírito na organização social Nambiquara, os pólos de dicotomia objetividade e subjetividade não se fazem presentes nas análises das fontes documentais e das orais, respectivamente, como acreditam alguns estudiosos dos fatos ocorridos no tempo presente. Ao contrário, interessa-me ressaltar a leitura que os Nambiquara têm do mundo sobrenatural, inumano, onde a união do pajé, *wanintesu*, com sua esposa-espírito, *wanintakalosu*, representa um papel primordial para a ressignificação de suas práticas culturais. Para isso, preocupo-me em seguir uma trilha que me conduza a uma especificidade da narrativa histórica que não me induza às armadilhas da verdade única, pois, de acordo com a reflexão de Gagnebin (1981, p. 219): “é necessário lutar contra o esquecimento e

a denegação, lutar em suma contra a mentira, mas sem cair em uma definição dogmática de verdade”.

Também chamo à atenção para as fontes orais que não se incumbem de preencher lacunas deixadas pela documentação escrita. Têm, sim, o propósito de apresentar a questão com outros olhares, outros fazeres, outros sentires e contribuir com uma releitura do passado, portanto, de uma forma diferenciada de entender a história. Como citam Pereira Neto, Machado e Montenegro, não se busca “uma *verdade* nos fatos, mas vêem a subjetividade do depoimento oral como mais um desafio à pesquisa, e não um problema” (Idem, p. 117).

Revelar fragmentos pretéritos da sociedade Nambiquara, tendo como base as fontes orais, em especial, a narrativa indígena, significa experimentar um tratamento inédito à problemática aqui estabelecida. O ato de rememorar é o ensejo de revisitar e, sobretudo, de refletir sobre um passado recente que possibilita a ampliação desta abordagem. Direciona também a uma análise que difere em diversos aspectos daquela ofertada pelas fontes escritas, ainda que implique em um procedimento seletivo e mesmo fragmentado, conferido ao narrador no ato de rememorar. Assim,

experimentar tratamentos inéditos, sobretudo relevando a construção do passado recente, e também a refletir sobre a elaboração de questões que têm poder para modificar, ampliar e direcionar as pesquisas. Mais ainda, exige diferenciar as operações da memória daquelas da história e tornar visíveis os lugares da produção e elaboração historiográfica, indicando os pontos de referências teórica e metodológica – os legados interiorizados (Guimarães Neto, 2006, p. 45).

Nessa perspectiva, as fontes orais são uma possibilidade de recuperar um fragmento da história dos Nambiquara, pois são entendidas como instrumentos capazes de tecer um tecido identitário complexo. Ao mesmo tempo, registram testemunhos, dão “acesso a ‘histórias dentro da história’ e, dessa forma, ampliam as possibilidades de interpretação do passado” (Alberti, 2005, p. 155).

A importância das fontes orais para conhecer e entender o papel da esposa-espírito pelas vivências individuais e coletivas dos Nambiquara consiste em uma oportunidade ímpar, à medida que as fontes escritas pouco ofertam sobre personagem tão respeitada pelos índios.ⁱⁱ Juntamente ao atributo da respeitabilidade, à esposa-espírito também é atribuída uma beleza inigualável, invejada pelas mulheres indígenas. Mas, respeito e beleza não são as únicas marcas desse ser sobrenatural. Comumente,

segundo os relatos do pajé, ela deixa-se ver ornada com várias voltas do colar de contas pretas do fruto da palmeira do tucum. São as pérolas negras do cerrado o seu distintivo.



Colar de contas de coco tucum
Desenho de Anna Maria Ribeiro F. M. Costa (1999 e 2009)

Entendidos como pessoas ou parte delas, os colares encontram-se no plano espiritual e sua dona, nessa dimensão, é uma mulher-espírito, *wanintakalosú*. Colares de contas pretas adornam homens e mulheres, independente da idade. Recém-nascidos exibem-nos cruzados no peito, enrolados nos pulsos e nos quadris, assim como as meninas-moças nas festividades a elas reservadas. Mas, para os Nambiquara, o colar de contas pretas vai muito além da função de decoro. Estar bonito implica no uso de adornos e de pinturas corporais (jenipapo, urucum e açafreãoⁱⁱⁱ), ambos entendidos como vestimentas, responsáveis em propiciar saúde ao corpo e à alma. Esse estado de beleza satisfaz aos espíritos benévolos, representantes da ancestralidade e da natureza que os visitam com regularidade, ocasião em que exercem a função de protegê-los das ações dos seres sobrenaturais maléficos. Nesses casos, torna-se mais conveniente que estejam cruzados no peito e costas, na forma da letra X. Dizem os Nambiquara do Cerrado que objetos existentes no mundo invisível, o sobrenatural, se fazem presentes no dia-a-dia do mundo visível, o profano.

Pajés são, com frequência, presenteados com colares de contas pretas de tucum por sua esposa-humana e esposa-espírito, pois são objetos que também lhe conferem forças, “mágica”, nas palavras dos Nambiquara. Obter sucesso nas sessões de cura consiste na reafirmação do poder espiritual do curandeiro.

As contas pretas podem ser intercaladas com sementes de diversas espécies vegetais, com dentes de mamíferos (onça, macaco, porco do mato, dentre outros) e também com miçangas, vidrilhos tão cobiçados pelos índios. Usam-nas juntas às

contas de tucum, em ousadas combinações, principalmente nas tonalidades branca, amarela, laranjada, azul clara e preta. Desde que Roquette-Pinto esteve entre os Nambiquara, têm-se notícias do emprego desses vidrilhos, no início do século XX, quando fez referência à importância do colar de contas de tucum.

É fato notável a predileção que têm pelas contas de cor negra; fazem-nas de coquinhos, para colares de muitas voltas, e quando deixamos à sua escolha um sortimento de vidrilho, começam preferindo as pretas. Acabam, porém, escolhendo todas... Insaciáveis. A cor negra, todavia, domina os enfeites (Roquette-Pinto, 1919, p. 249-250).

Mesmo exercendo enorme fascínio entre os índios, as miçangas não substituem as contas pretas do coco tucum, principalmente porque são comparadas às meninas-moças. Price (1989, p. 681) afirma que “crianças são o trabalho manual de seus pais (os Nambiquara dizem que as crianças são ‘feitas’, wèt-, por seus pais), e como outro trabalho manual, ela pode ser comercializada”. Tanto a importância das contas pretas quanto à analogia que fazem esses índios – contas pretas/menina-moça – estão registradas nas composições musicais, ensinadas aos pajés, *wanintesu*, pelos espíritos, transmitidas de geração a geração, e que, na medida do possível, permanecem inalteradas, assim como as de guerra.

Nas noites festivas do ritual de iniciação à puberdade feminina ouvem-se vozes entusiasmadas a cantar “a donzela tornou-se casadoura; no isolamento, por esta razão. A donzela tornou-se contas pretas; no isolamento, por essa razão. Mova-se, minha donzela; contas pretas movem-se. Uma conta preta possuidor eu sou; eu tenho muitas coisas” (Price, 1987, p. 686-687). Nesses momentos, espíritos se fazem presentes, pedem comida e, se for o caso, externam suas queixas.

Joana Miller também se refere à valorização das contas pretas de tucum na vida Nambiquara. Ao estudar os Mamaindê, um dos grupos Nambiquara habitantes da Terra Indígena Vale do Guaporé, afirma que

a identificação da menina ao colar de contas pretas longe de indicar uma operação de “objetivação” ou “mercantilização” da menina ressalta, ao contrário, que os enfeites corporais são, neste contexto etnográfico, “subjetivados”. Dito de outro modo, os enfeites são concebidos como pessoas ou partes delas, na medida em que são índices de uma agência humana e, assim, são associados à noção de “espírito” (Miller, 2007, p. 322).

Mulheres-espíritos são as donas do colar de contas pretas e assumem importantes papéis de proteção no mundo dos espíritos. Os Nambiquara dizem que

mulheres-espíritos vivem no firmamento, nos campos cerrados, capoeiras, matas, rios, lagoas, rebojos e também nas Montanhas Sagradas, local para onde seguem as almas após a morte e onde moram espíritos sobrenaturais, que tanto podem fazer o bem quanto o mal. Todos, homens e mulheres, são convictos de sua existência, quando passam a habitar o imaginário daqueles que não conseguem vê-las, por não ter o dom visionário do pajé.



Mulher-espírito
Desenho de Jaime Halotesu (apud Costa 2008 e 2009)

Os grupos Nambiquara do Cerrado têm as palavras *txusu* para mulher, *tusu* para mel e *txusu* para urucum, pronunciadas de forma semelhante. Este encantamento paronímico designa três substantivos comuns que, na cosmologia desses índios, encontram-se repletos de simbolismo. A mulher, dentro da concepção mais ampla que esta palavra abrange, é o próprio princípio da vida, no sentido de poder gerar filhos, perpetuar a espécie humana; o mel corresponde à pura doçura que um alimento pode oferecer, necessário ao ânimo, à alegria que todo Nambiquara busca como significação da felicidade; o urucum, que se encontra na narrativa mitológica referente ao surgimento das espécies vegetais, representa o sangue do menino que se transformou em plantas comestíveis e utilitárias, imprescindíveis à boa saúde espiritual e corporal.

Homens Nambiquara, mesmo aqueles que nunca avistaram uma mulher-espírito, em conversas, enaltecem a sua beleza física, a partir da descrição que os pajés lhes oferecem. Não diferentemente, a mulher-humana é enaltecida por eles por sua jovialidade, beleza, disponibilidade e doçura. O ideal amoroso masculino nutre-se da associação desses atributos à aptidão em cumprir tarefas cotidianas no espaço da aldeia

e, fora dele, aos méritos coletores, ou seja, pelo modo como as qualidades constitutivas do produto de seu trabalho se manifestam.

Mesmo que os homens tenham a concepção da fraqueza das mulheres-humanas e, por isso, mais suscetíveis às doenças do que eles, são cômicos da sua importância em suas vidas, assim como a mulher-espírito é na do pajé. As mulheres-humanas, por sua vez, reproduzem objetos e algumas práticas exercidas no mundo invisível pelas mulheres-espíritos que são mais fortes do que elas, já que possuem grandes poderes. Eládio Kithãulhu, líder da aldeia Camararé, conta que uma mulher-espírito chamada *Yalikitakalosu* (*yaliki* = colar; *takalosu* = ela)

é uma mulher, dona do colar. Ela mora na caverna dos espíritos da natureza. É uma mulher normal. Ela aparece ao pajé quando a esposa dele se ausenta. O pajé engravida não a mulher-espírito, mas a natureza. Ela é sempre muito mais bonita do que a esposa. Ela tem irmã que ajuda abastecer a natureza (Eládio Kithãulhu, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista).

Na informação prestada pelo líder Kithãulhu percebem-se alguns dados relativos à mulher-espírito: é dona de ornamentos, também vistos entre os Nambiquara, dado que reforça a ideia de que o que há no mundo espiritual encontra sua correlação no mundo material. Moradora das cavernas, as Montanhas Sagradas, é semelhante à mulher Nambiquara, mas de beleza superior, e conta com a colaboração de outras mulheres-espíritos, suas irmãs, para abastecer a mata e o cerrado de frutos e tubérculos. A preocupação de provê-los fartamente de frutos e tubérculos dá aos índios a característica de coletores, mesmo que alimentos de origem animal sejam muito apreciados em sua dieta.

Mulheres-espíritos, ainda que no mundo material as contas pretas de tucum sejam propriedades de pais com filhas núbeis ou casadoiras, são as donas desse adorno. Elas representam um ser sobrenatural e que, no plano espiritual, também se vê atrelada às teias que enredam o sistema de parentesco. “Com ela, o *wanintesu* mantém relações sexuais e dessa união, de acordo com os índios, nascerão crianças e muitos frutos que as alimentarão” (Carlosu e Ezequiel Kithãulhu e Mané Manduca, 21.01.2008. Entrevista). Desse enlace amoroso, o *wanintesu* também tem a capacidade de engravidar. Jaime explica que “não cresce barriga. Qualquer lado, pode ser músculo grande da perna, da coxa, do braço. Nasce criança. Nele que nasce! Ele que fica grávido! Ela [a criança] é um *wanintesu*, ganha nome, vira *wanintesu* para ajudar na pajelança. Só um *wanintesu* vê músculo crescer. Não demora para crescer não” (Jaime Halotesu, Cuiabá,

04.10.2007. Entrevista). Conforme explicam os índios, dessa união também nascerão frutos. No ano desse enlace, haverá no cerrado abundância de cajus, mangaba, pequi, marmelo, dentre outras. “Mulher-espírito, se faz relação com pajé, dá muito, muito, muito fruto nativo!” (Jaime Halotesu, Cuiabá, 04.10.2007. Entrevista).

Relações sexuais mantidas entre seres humanos e inumanos ou, até mesmo, com representantes da fauna e da flora são comuns na narrativa mitológica de diversos povos indígenas. Entre os Matétamãe (Cinta Larga), por exemplo, do Mato Grosso e Rondônia, a Oeste da Terra Indígena Nambikwara, as primeiras relações sexuais ocorreram entre o neto do criador do mundo, Ngará, e a terra. Pichuvy Cinta Larga escreve que

neto dele transava com a terra. Fazia buraco na terra com pedacinho de pau e metia lá dentro. Não saía zup [sêmen]. Terra seca tudo. Chupa tudo zup. Então, Ngará não sabia que neto estava transando com barro. Depois que neto passou a transar com fruto. Aí foi que deu de fazer índio. Primeiro ele transava com o coco de castanha. Coco de castanha tem boca que cabia jibaca [pênis] dele. Aí, zup ficou lá dentro da castanha. Ngará viu neto transando com o coco de castanha. Gente nasceu dentro de castanha. Abelha está comendo zup lá dentro. Neném fica gritando nhem... nhem... Por isso Ngará vem olhar e viu neném. Por isso que neném começa a nascer igual gente mesmo. Ngará foi lá ver e tirou indiozinho e gente começou a aumentar (Cinta Larga, 1988, p. 18-19).

Das relações sexuais do neto de *Ngará* com a castanha nasceram seus descendentes, os *mãm Ey* (castanha do Pará), com o fruto amarelo, um cipó da floresta, os *Kakin*, com uma enorme árvore, os *Kabãn*. É por essa razão que os Cinta Larga subdividem-se em três grupos: *Mãm*, *Kabin*, *Kabãn*. Ainda sobre relações sexuais fora do padrão homem-mulher, os Boé, autodenominação dos índios Bororo, do Mato Grosso, localizados a Sudeste da Terra Indígena Nambikwara, conforme afirmaram os padres salesianos Albisetti e Venturelli, estavam esses índios

a apanhar peixes numa armadilha que haviam preparado num rio, quando um filho do índio Meríri Poro apareceu no meio deles. Seu pai ficara na aldeia a fabricar flechas, em vez de acompanhar os pescadores. Logo que os índios viram o menino, ofereceram-lhe um pacupeba, comentando malignamente: “olha aqui os genitais de tua mãe!” grandemente entristecido pela zombaria de que tinha sido alvo, regressou à aldeia e foi logo relatar a Meríri Poro o desaforo recebido. Profundamente ofendido e obcecado pelo desejo de vingança, apanhou suas armas e corre ao lugar da pescaria. Lá chegando, viu apenas o espírito Jakómea Kujaguréu e, sem refletir nas conseqüências que poderiam advir pelo desabafo de sua cólera, o feriu com certo flechaço. Imediatamente o rio, num estrondo aterrador, começou a transbordar e a subir ameaçadoramente, tanto assim que Meríri Poro

teve apenas tempo de apanhar um pequeno tição e fugir ao cume do vizinho morro Toroári. Vendo que as águas encalçavam e prometiam tragá-lo, aqueceu pedras com o fogo do tição e as atirou ao rio enfurecido. Este, evaporando pelo calor dos seixos, retomou paulatinamente seu nível normal, deixando descoberto o morro Toroári e as suas terras que havia alagado. Meríri Poro desceu e constatou que nada mais ficara da aldeia e dos Bororo. Depois de muito andar, avistou um veado Pobógo. Era fêmea. Da união com ela, teve alguns filhos que eram animais como a mãe. A pouco e pouco, porém, em partos sucessivos, nasciam seres cada vez mais humanos e belos, assim que, em breve, a terra repovoou de muitos Bororo. O supérstite distribuiu logo, homens e mulheres, em choupanas dispostas numa aldeia como antes da inundação. Foi assim que ele pode restabelecer a tribo, com uma taba bem povoada e organizada aos moldes tradicionais (Albisetti; Venturelli, 1969, p. 3-4).

Matétamãe (Cinta Larga) e Boé (Bororo), de conformidade com suas narrativas mitológicas e a dos Nambiquara do Cerrado, os humanos, especialmente os masculinos, podem manter relações sexuais com plantas, animais e seres sobrenaturais. Entre os Nambiquara do Cerrado (Wakalitesu, Sawentesu, Halotesu, Kithãulhu, Niyahlosu, Siwaihsu e Hinkatesu), relações sexuais fora do padrão homem-mulher, isto é, aquelas resultantes de uniões amorosas de seres humanos com inumanos (incluindo os vegetais), acreditam que todas as frutas têm alma e, por isso, devem ser respeitadas. Atribuir sentimentos às frutas, no caso, o respeito, significa, especialmente, que não podem ser comercializadas. Somente aquelas nascidas de espécies frutíferas introduzidas nas práticas dos Nambiquara, cultivadas nos entornos das aldeias, podem ser vendidas aos não indígenas, como o abacate, por exemplo.

Assim como na vida cotidiana, o vegetal é associado ao sexo feminino, mulheres-espíritos simbolizam vegetais (frutas, principalmente) e denominam-se Mulher Pequi, Mulher Mangaba, Mulher Jabuticaba do Campo, Mulher Pitomba, Mulher Caju do Campo, Mulher Fuso. Elas são as donas das frutas! Eládio e Mané Manduca contaram que um menino da aldeia Camararé desapareceu em consequência da comercialização do pequi, e que só foi encontrado em virtude da interferência do *wanintesu* Benjamin, que

se comunicou com os superiores dele que indicaram onde estava o menino. Amanhã, a partir das 09h00, três pessoas vão vir para ajudar. Três homens. Benjamin olhando para a estrada. Três pés vêm vindo, entram na casa com vários pajés, mas só Benjamin viu. Os três falaram: - Oh! Filho, amanhã, sol assim [indicou com o braço], você pode se preparar. Mais ou menos 03h00, 04h30, você se prepara. Foram os três, por terra, estrada invisível, para o lado de Comodoro. Foi uma quarta-feira. Amanheceu o dia e [Benjamin] tinha avisado o pessoal da aldeia. Pouco tempo depois, o moleque vem vindo na aldeia. Na verdade, era o espírito que vinha acompanhando. Outro

espírito que estava com raiva e escondeu o menino e levou-o para outra aldeia. Por que desapareceu a criança? Qual era a raiva do espírito? O pessoal juntou muito pequi para vender para o tal do “seu” Chico, em Comodoro. Aquele restante que o branco jogou fora, se transformou em um espírito, no espírito de criança. Ele [o espírito] sofreu muito na cidade, ficou perdido na cidade. Sofreu muito, muito mesmo. O espírito que estava no campo ouviu alguém chorando na cidade. Esse, que é o dono do filho, resolveu ir à cidade para ver o que estava acontecendo. Encontrou o menino e trouxe-o de volta. – Agora vai me pagar [falou o pai-espírito]. Eu vou pegar uma criança para ver. Não pode mais vender pequi! O pequi é do consumo do Nambiquara Eládio Kithãulhu e Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista).

O relato do Kithãulhu e do Manduca indica que a venda de uma fruta nativa causou o desaparecimento temporário de um menino. Na cidade, as frutas foram descascadas e suas proeminências, desprezadas. Para os Nambiquara, esta parte da fruta simboliza o filho do pequi que, com a comercialização, se perdeu na cidade de Comodoro, quando jogada fora. Por isso, o menino-espírito chorou. O pai-espírito, ao escutar, saiu à sua procura, quando chegou em Comodoro. Em represália ao procedimento dos índios, resolveu se vingar. Como, por pouco, ficaria privado da presença da criança, ao retornar à aldeia em sua companhia, fez um menino desaparecer por três dias consecutivos. Quando estavam desiludidos em novamente revê-lo, três espíritos sobrenaturais adentraram à casa de Benjamin, onde se encontravam outros pajés, todos a cantar, empenhados em resolver aquele problema que deixava a aldeia acometida de grande tristeza. Nesse momento, Benjamin foi avisado de que o trariam de volta no dia seguinte. Depois que os três partiram, o *wanintesu* contou a boa notícia aos presentes.

Frutos, que também são espíritos sobrenaturais e possuidores de alma, independente de sua espécie, não nascem somente das cópulas entre homens-pajés e mulheres-espíritos. Essas uniões podem também gerar filhotes de onças que, aos seus olhos, são crianças e que passarão a viver nos corpos dos *wanintesu*. Estas crianças-onças, que têm a incumbência de proteger as pessoas Nambiquara, irão definitivamente morar em Montanhas Sagradas, na companhia de outros espíritos ancestrais e da natureza, assim que seu dono vier a falecer.

Mané Manduca informa que no momento em que o *wanintesu* chegar à Montanha Sagrada e avistar

uma onça pintada vigiando o local, as coisas não vão bem; quando a onça está no centro da caverna, indica que as coisas vão bem para o pajé. Passa a ser o protetor do pajé. A onça vai ser dele. Cada pajé tem

sua onça. Quando o pajé consegue pegar a onça que está no centro [da Montanha Sagrada], lá dentro ela é agarrada como se fosse um cachorrão. Lá fora, ela some e se transforma em dente de onça, unha ou ponta do rabo. A onça é a mágica do pajé! Quando o pajé chega na aldeia, a música aparece na mente do pajé. A onça está dentro do corpo do pajé. O pajé consegue chegar rápido na caverna. É um passo para ele, que consegue ir atrás dos pensamentos (Mané Manduca, 12.10.2005. Entrevista).

Quem não consegue enxergar a onça (ou dente de onça), independente de ser *wanintesu* ou não, é melhor ficar bem distante da Montanha Sagrada. Quando o *wanintesu* retorna para a aldeia é reconhecido pela comunidade que o recebe com a canção “é a onça, é a onça, é a onça” (Eládio Kithãulhu, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista), fazendo dele um homem curandeiro. Dessa forma, não só os objetos de poder, “pontos fixos”, no entendimento de Godelier (2001), são atributos do *wanintesu*. Onças protegerão os *wanintesu*; outras onças poderão atacá-los, quando espíritos maléficos usarem esse disfarce. O *wanintesu* Estevão Halotesu e sua esposa Tereza Sawentesu, únicos moradores da aldeia Barro Branco, decidiram mudar-se para Serra Azul, onde foi, há muitos anos, uma populosa aldeia Halotesu, em virtude dos ataques constantes de onças.

Possuir uma onça gerada da relação sexual com sua esposa-espírito indica que ele dispõe também de sua proteção e tem acesso, durante as sessões de cura, principalmente, aos conhecimentos fitoterápicos que ela poderá lhe ensinar.

Quando o pajé chega na caverna, está todo mundo lá junto com a onça, no centro da casa, e as pessoas todas em volta. Algum daqueles espíritos, daquelas pessoas, vai ser seu padrinho. Nem todo mundo fala ali dentro. “Essa pessoa é meu neto!” Alguém vai dar o parentesco. A pessoa, quando chega lá, não fala porque foi lá, espera alguém falar. Um daqueles que fala: “Ele vai ser meu neto, ou meu irmão, meu primo”. Quando ele indica, que deu parentesco, é ele que vai acompanhar [o pajé]: para dar alegria, a cura. Ele é que vai dar o material mágico. É ele que dá! Automaticamente já está tudo receitado, tudo embutido (Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista).

Ao se casar com uma mulher-espírito, na crença dos Nambiquara, o *wanintesu* acumula mais poder, na medida em que ela pode parir crianças-onças e uma grande variedade e quantidade de frutas. A mulher-espírito, *wanintakalosu*, tem liberdade de procurar homens-*wanintesu* para se casar. Como são espíritos da natureza, não possuem laços de parentescos com nenhum Nambiquara e, por isso, estão desapegadas às regras que direcionam toda a teia matrimonial. Acham-se, assim, livres para escolher

aquele que mais lhe agrada e permanecer em sua companhia durante o tempo aprazível. No momento em que o esposo-*wanintesu* e os moradores da sua casa lhes causarem alguma dor, não lhes satisfizerem seus gostos alimentares, a mulher-espírito poderá deixá-lo. O ato de abandonar um esposo-*wanintesu* a torna disponível para outro enlace matrimonial.

Além dessa liberdade de escolha, praticamente inacessível a qualquer mulher Nambiquara, a não ser quando se trata de relações extraconjugais, a mulher-espírito também pode abandoná-lo sem razão aceitável, para unir-se com outro pajé. Orivaldo Halotesu confessou: “Minha esposa-espírito me largou, foi embora. Agora ela está com Benjamin. Casou com ele. Agora estou solteiro! [risos]” (Orivaldo Halotesu, Cuiabá, 06.11.2006. Entrevista). Segundo Orivaldo, “um pajé pode roubar mulher-espírito de outro pajé, mas é muito perigoso! Tem um pajé que roubou mulher-espírito lá da Montanha Sagrada da aldeia Vinte de Setembro. A mulher-espírito dele matou a segunda mulher-espírito” (Orivaldo Halotesu, Cuiabá, 03.06.2007. Entrevista).

Um pajé precisa ter muita habilidade com sua esposa-espírito para que possa tê-la ao seu lado por mais tempo. Preocupa-se em agradá-la constantemente, fornecendo-lhe alimentos, em especial, aqueles oriundos da coleta (frutos, insetos e tubérculos), da roça e da caça. Orivaldo Halotesu disse que a esposa-espírito costuma ficar zangada quando comidas de não índios são servidas (arroz, feijão, macarrão). Esse fato pode constituir-se em um motivo para deixar seu esposo. Castigos são atribuídos ao *wanintesu*, principalmente por cometer adultério, desagradando a esposa-humana e a esposa-espírito. *Dauasununsu*, o deus supremo dos Nambiquara do Cerrado, encarrega-se dessa tarefa penosa.

Os índios, dentre eles, vários *wanintesu*, afirmam que “esposas-espíritos são mulheres-pajés, *wanintakalosu*. Elas nunca morrem, nunca ficam velhas, não são casadas e são bonitas. Elas não querem casar. Nunca se casaram” (Orivaldo Halotesu, Aldeia Novo Chefão, 26.06.2007). Os termos “não são casadas” e “nunca se casaram” podem ser interpretados como indicativos de que esse tipo de relacionamento amoroso não é considerado como casamento, em virtude da instabilidade que caracteriza essas uniões.

Manter-se adornado com brincos e colares de contas pretas do coco tucum, de canutilhos de taboca, narigueira emplumada e munir-se de fumo cultivado nos espaços próximos a sua casa também são estratégias adotadas pelos pajés, *wanintesu*, para que sua esposa-espírito permaneça em sua companhia por um tempo maior. O *wanintesu*

deve preocupar-se em cultivar com astúcia um ambiente familiar harmonioso para sua esposa-espírito, a fim de que ela permaneça ao seu lado, junto ao seio familiar. Os Nambiquara acreditam que todos usufruem do casamento do *wanintesu* com uma mulher-espírito, pois são cientes de que poderão contar com sua proteção contra espíritos sobrenaturais que sempre estão à espreita, à espera do momento oportuno para fazer-lhes mal e com a fatura de produtos da atividade coletora.

Campos cobertos de frutas refletem o estado de alegria que a natureza se encontra em virtude dos enlaces amorosos entre homens-*wanintesu* e mulheres-espíritos, *wanintakalosu*. Cada uma das espécies tem sua época de maturação, porque essas relações se dão em momentos distintos: na concepção Nambiquara, há vários *wanintesu*, assim como existem muitas mulheres-espíritos que podem lhes procurar. Essa é uma das razões pela qual eles não se sentem ameaçados diante à iniciação de jovens à prática mágico-religiosa. O poder espiritual advindo da experiência dos *wanintesu* deve estar sempre em renovação, num contínuo fortalecimento das forças benevolentes que têm a incumbência de combater o mau. O ato de renovar seus conhecimentos para reforçar sua posição religiosa entre os Nambiquara, se possível, abrangendo o maior número de aldeias, implica, também, na formação de mais índios *wanintesu*.

Parece que, de acordo com a narrativa dos índios e do levantamento das narrativas míticas realizado por Adalberto Holanda Pereira (1973, 1974, 1983), é no cerrado, na floresta, nos rios e nos rebojos, mas especialmente nas Montanhas Sagradas, que há um maior número de mulheres-espíritos, se comparadas à abóbada celestial. Mané Manduca informa que o cerrado é o lugar onde há mais espíritos no território Nambiquara.

Onde que tem mais espíritos? É mais no cerrado! Porque no campo, entre o cerrado, o espírito, cada Montanha existe alma. Todo morro que tiver é casa. Quem é pajé consegue entrar. Cada montanha tem dono. É normal. Tem algumas almas que são rígidas, feiticeiras. Se não acompanhar a convivência dele, ele faz mal. Existem donos das frutas, do mato. No campo tem vários tipos de frutíferas: mangava, jabuticaba. No rio, os espíritos são poucos: sereia, *Kikayãulalosu*. São do mau! Perigosos mesmo! Não alisam não! Ela é muito bonita, conversa normal, canta, entra em contato com pajé. Ela é invisível e se transforma para conversar (Mané Manduca, Cuiabá, 22.03.2007).

Price (1989, p. 686) indica que os Nambiquara creem na existência de uma mulher-espírito, a Moça do Pequi, ou Mulher Pequi, como referendaram, descrevendo-a

como “uma jovem bonita que mora na Aldeia dos Espíritos, com outros Espíritos Eternos”. Outras mulheres-espíritos habitam a crença dos Nambiquara. Os Sawentesu Loreta e Natan, seu filho mais novo, e Bene Halotesu, reunidos na casa de Roberto Carlos Halotesu e sua esposa, contaram que tem mulher-assombração, de hábitos antropofágicos, que é muito má.

Ela é feia, igual seriema, com joelho para trás. Marido também, mesma raça. A mulher-assombração, *Siwintakxalisu*, visitou a aldeia e soprava na porta. Quando vazia, dizia casa fria; quando quente, casa com gente. Só criança. Ela enganava criança: “Não fica com medo não! Eu sou vovó.” Ela foi embora de manhã e à tarde voltou. Criançada atirou [flecha de talinho de buriti], mas não acertou. Ela trouxe cabaça e colocou em cima da casa e avisou que não podia mexer porque tinha marimbondo dentro. Criançada desconfiava dela e queria mexer na cabaça. Achou narigueira, braçadeira, colar. As crianças lembraram de quem eram as peças. Depois guardaram de novo na cabaça. Criançada conferiu o que ela mastigava. Pediu para ela o que tinha na boca. Era orelha. Descobriu outro sinal. Criança quer medir marido-assombração com taquara. Ele ficava sempre em lugar só, junto com um gurizinho, Papa-vento, que ele mais gostava. Jogaram a terra para fora da cova. Fez fogo dentro e colocaram cupim. Uma das crianças disse para o marido-assombração: “Seu neto foi no mata”. Ela enganou o marido-assombração. Gurizada mandou esperar no “buraco”. Ele caiu dentro da fogueira. Marido-assombração confessou tudo. As crianças foram procurar mulher. Não demorou muito para chegar na aldeia. As crianças pediram para entrar e ela não deixou. Disse que a casa estava muito quente. Mas, as crianças entraram. As crianças viram as pernas daqueles que morreram na panela de barro, no fogo, cozinhando o pé. Gurizada falou que o marido-assombração machucou o pé e que era para ela ir até ele. Mas, a mulher-assombração desconfiou que o marido morreu. Ela levou na cabaça, pé do parente que morreu. A mulher fala que criança é inteligente. “Acho que vocês mataram meu marido”. Carne de bicho que criança matou colocou na cesta dela para ficar pesada. Acharam rio Juina, *Sisunjensu*. As crianças fizeram pinguela para levar a mulher na roça, do outro lado do rio. Amarraram com timbó na ponta da pinguela para segurar e atravessar no rio para apoiar. Combinaram que assim que a mulher estiver no meio do rio era para ajustar o cipó e jogar aquela mulher no rio. Enganar a mulher para derrubar dentro do rio. Ela caiu no rio e criança flechou. Criançada ficou na beira do rio e escutou igual rã, sem pai. Pessoal de Manduca achou as crianças. O choro das crianças chamou pessoal de Manduca. Criança foi embora com Manduca. Olha, eu tenho roçado. Nós vamos para lá roçar, disse o homem Manduca. Quando chegou na roça, ele disse: eu fiz armadilha para matrinxã. Enquanto isso, vocês podem roçar. Criançada ficou caçoando de velho. Depois começaram a trabalhar. Você pega cipó bem comprido e amarra tudo, sinal de divisa da roça e puxou e derrubou toda roça. Aumentou mais roça, amarrando cipó na árvore. Criançada voltou para a aldeia, para almoçar. *Nitakalisu*, a mulher do Manduca, dona daquela panela de barro, disse à molecada que queria comer: “Meu marido não volta nesta hora. Vocês são preguiçosos e voltaram cedo”. A criança ficou zangada e quebrou tudo da mulher. Criançada quer buscar ele e não conseguiu. Fugiram para o céu e viraram Sete Estrelas. Outro sinal de que eles subiram para o céu é o cipó, *saikinusu*, igual escada. Uma criança ficou aqui na

terra porque ficou com medo e virou inhambu (Loreta e Natan Sawentesu, e Bene Wakalitesu, Aldeia Central, 08.07.2005).

Os índios dizem que é por causa dessa história que o inhambu tem canto chorão e vive no chão, com medo das alturas. E mais: que a farofa de carne humana, que se esparramou durante a queda da mulher-espírito, é representada pela névoa matinal que se pode ver rente à água dos rios e que lança asas de mistério ao lugar.

Loreta também contou sobre a mulher e o homem assombração, formados por seres sobrenaturais, da natureza, de índole má. O casal maléfico, que matou os adultos da aldeia e os comeu, tentou enganar as crianças para levá-las ao mesmo destino. Chamado a si “vovó”, na tentativa de ludibriá-las, ao deixar sua cabeça na espreita das crianças, fez com que descobrissem que em seu interior havia partes dos corpos de seus pais. Mas, a esperteza das crianças as impediu que fossem cozidas na panela de barro e depois devoradas. Engenhosamente, elas levaram o marido-assombração, que se afeiçoou por uma das crianças, para uma armadilha. Ao cair em um buraco com uma fogueira, antes de morrer, confessou seus propósitos e de sua esposa. Foram para a aldeia, atrás da mulher-assombração e a enganaram, dizendo-lhe que seu marido estava machucado. Mesmo desconfiada da conversa das crianças, seguiu por onde indicaram. Ao atravessar uma pinguela, fizeram-na cair no rio, deixando esparramar a farofa de carne de gente, que se espalhou na água. Choraram sozinhas como o sapo a coaxar na beira do rio. O choro chamou um índio Manduca, que as conduziu para sua casa. Na mata, enquanto o Manduca pescava, elas trabalhavam na derrubada para fazer roça. Ao retornar à aldeia, a mulher Manduca indagou porque elas já estavam de volta, enquanto seu marido ainda trabalhava. Pelos cipós, desgostosas, as crianças subiram ao céu e se transformaram na constelação Sete Estrelas, *Saikisu*, representada pelos Nambiquara por um punhado de cuias de cabeças unidas por um cordel de tucum-do-campo. *Saikisu* passou a ser um importante medidor de tempo, pois pode ser avistada das 02h00 às 05h30m.

Os Nambiquara possuem saberes sobre constelações e seus movimentos celestiais. Esse conhecimento encontra-se inscrito, como se vê, nas estrelas, quando seres sobrenaturais são nelas reconhecidos. A mulher-espírito também está nas Nebulosas, corpo celestial de aspecto esbranquiçado e difuso, a ornar a Via Láctea, denominada pelos gregos antigos como o “caminho do leite no céu”, pelos Mbayá, do Mato Grosso do Sul, de “as cabritas”, pelos Urubus-kaapor, do Pará e Maranhão, de “jiboia Madjú-ã”, pelos Tapirapé do Mato Grosso por “caminho da anta”, pelos Bororo

do Mato Grosso de “penugem branca” e pelos Nambiquara de *saikinusu* (*sai* = criança órfã; *kinusu* = caminho), o “caminho da criança órfã”.

Em tempos atrás, era um casal de Manduca, Nealosu. O marido estava fazendo roça e no período de atividade de roçada, de derrubada, apareceu rapaziada órfã. Eles estavam com muita fome. Chegaram na casa do casal e pediram criança. O homem falou que ia pescar. As crianças órfãs ficaram felizes e foram trabalhar para ele. As crianças chegaram na roça do velho e ficaram brincando e não ligaram para o serviço porque sabiam como deveriam derrubar. Quando estava na hora do velho chegar, pegaram um cipó bem cumprido e fizeram um círculo do tamanho da roça e fecharam a roça com cipó e começaram a puxar. Era só barulho de pau caindo. Dentro de um minuto, foi bem rápido, conforme ia acochando, ia derrubando tudo. Como o velho não trouxe comida, elas contaram com a velha para comer. Quando chegaram na aldeia, a velha não tinha feito nada. Não cozinhou chicha. Rapaziada ficou zangada. Bateu na velha, xingou a velha e foram todos embora. Nisso, quando o velho avistou a roça, ficou muito contente com o trabalho dos meninos. Chegou em casa com peixe e carne. Perguntou para a velha onde estava o pessoal dele. A velha contou o que aconteceu. O velho ficou zangado com a mulher dele porque não preparou a comida. Ele foi atrás, mas não adiantou. Eles eram, mais ou menos em quatro, tudo homem, tudo rapaziada. Lá na frente, existe um cipó da mata, bem largo. Aquele é sinal de rapaziada. Fizeram de escada. Três conseguiram subir. O menor não conseguiu. Os três se despediram do rapaz menor e ensinaram a se esconder no buraco, quando o perigo aparecesse. Os três que subiram foram embora para o céu. Aí se formou o caminho da estrela, parece uma BR de estrada. Os órfãos que criaram o “caminho das crianças órfãs” (Mané Manduca, 06.12.2007. Entrevista).

Na aldeia Novo Chefão, era noite quando Ezequiel Kithãulhu e Eva Halotesu, sua esposa, contaram que crianças viraram estrelas porque se tornaram órfãs pela ação maléfica de um casal de espíritos, com hábitos antropofágicos, quando, depois de ordenadas a trabalhar na roça, enfrentando o espírito mau do rodainho.

Depois que acabaram de derrubar roça, rapaziada esperou velho e ele nem apareceu; rapaziada voltou para aldeia. Hora dessas, *Saikinunsu*, as Três Marias, estão lá no céu. Criançada triste, passou fome e por causa da raiva, foram embora. Gurizada ficou com raiva, derrubou chicha, panela de barro e foi embora para o céu (Ezequiel Kithãulhu e Eva Halotesu, Aldeia Novo Chefão, 27.06.2007).

Os índios acreditam que no lugar em que os rapazes abriram um roçado com o auxílio de um grande cipó, não pode ser um local destinado à roça, mesmo sendo ideal ao plantio, pois se tornou, depois desse evento, imbuído de caráter sagrado. Entre os espíritos eternos encontram-se mulheres que são, com frequência, referendadas por sua bondade, seu poder, sua graciosidade. Orivaldo Halotesu conta que um ser inumano, representado pela imagem de uma menina-moça, belamente adornada, é responsável por

zelar pela capoeira da roça mitológica que deu origem aos vegetais cultiváveis, quando um menino metamorfoseou-se em várias plantas comestíveis e utilitárias que servem à manutenção da boa saúde dos Nambiquara.

Mesmo que mulheres, de qualquer idade, não possam avistar homens entoando suas flautas, de conformidade com a proibição imposta pelo menino-flauta, no outro mundo, cabe ao sexo feminino a incumbência de proteger o lugar de visitas inoportunas que geralmente se aproximam para caçar. O *wanintesu* Elias Kithãulhu, que ouvia atento ao relato do Halotesu, acrescentou que mesmo sendo até hoje um lugar especial para o cultivo de plantas, é proibido usufruir daquela terra fértil, “tão pronta para plantar” (Elias Kithãulhu, Aldeia Mutum, 14.07.2005. Entrevista).

Ainda com referência à importância que os Nambiquara atribuem às mulheres-espíritos, direciono um foco especial à *Hulihaihaitalisu*, a andorinha-da-mata. À narrativa mitológica transcrita por Adalberto Holanda Pereira (1973), incorporei um dado revelador, fornecido por Orivaldo Halotesu, que também reforça a ideia de que no mundo espiritual mulheres-espíritos destacam-se diante os homens-espíritos. A *Hulihaihaitalisu*, andorinha-da-mata, responsável pela retirada dos Nambiquara de uma montanha de pedra, *Talensu*, após a tentativa de vários animais que não conseguiram abrir um buraco, teve êxito empunhando uma espada de madeira (a mesma utilizada pelos pajés) rachar a pedra, após um voo de espetacular velocidade. Ao partir-se ao meio, para a surpresa de todos os animais e aves que se encontravam próximos, viram muitos Nambiquara saírem e, atendendo as determinações de *Hulihaihaitalisu*, andorinha-da-mata, uma mulher-espírito, partiram para lugares diferentes, a fim de fundar aldeias, onde passaram a morar.

Mesmo os que não enxergam mulheres-espíritos, admitem sua existência, são cômicos de seus poderosos feitos e de sua extrema formosura. Aquele que conseguir avistar o *wanintesu* na companhia de um espírito, de quaisquer espécies, deve manter sigilo. Mané Manduca, em todas as ocasiões em que se referiu às mulheres-espíritos, externou sua perplexidade diante de sua beleza: sempre jovens e vestidas de colares de contas pretas do coco tucum e tintura de urucum. São os *wanintesu* que têm a faculdade de vê-las, de usufruir de sua companhia e com elas despojar. Ele tem muito prazer em contar casos de mulheres-espíritos que se casaram com *wanintesu*. O Manduca afirmou que, em geral, quando em visita às Montanhas Sagradas, o líder espiritual, ao encontrar-se com uma mulher-espírito, faz sexo com ela e que após esse enlace amoroso, poderá segui-lo até a aldeia, caso seja de seu agrado permanece mais tempo em sua companhia.

Nas Montanhas Sagradas existentes no território ocupado pelos grupos Nambiquara do Cerrado, mesmo aquelas que ficaram fora dos limites oficiais da Terra Indígena Nambikwara, desde o ano de 1968, há, em todas elas, mulheres ancestrais e da natureza. Mas, os *wanintesu* somente se casam com mulheres-espíritos da natureza, quando são escolhidos por elas.

Price informou que o *wanintesu* Rondon Halotesu contou-lhe que pediu às pessoas da sua aldeia a terem cautela para não ofender sua esposa-espírito, além de recomendar a todos que fossem cuidadosos para não causar-lhe ciúmes, caso contrário, poderia ir embora e deixá-los adoentados. O *wanintesu* deve evitar relacionamentos extraconjugais, pois isso traria para si sérios problemas, como o rompimento de seus enfeites corporais e, até mesmo, a perda de sua magia. Miller (2007, p. 255-256) afirma que um pajé “namorou outras mulheres e apanhou muito da sua mulher-espírito e também da sua mulher-humana. Enquanto as pessoas enxergavam apenas uma mulher batendo no xamã, ele podia enxergar duas mulheres batendo nele”.

Mulher-humana e mulher-espírito podem se tornar cúmplices, e a relação que o *wanintesu* constrói com sua esposa-humana é primordial para a manutenção de seus enfeites corporais e de sua esposa-espírito. Rondon Halotesu disse a Price que, por ocasião do falecimento de sua primeira esposa, sua esposa-espírito entristeceu tanto que foi embora. Quando uma esposa-espírito resolve, por qualquer motivo, abandonar seu marido *wanintesu*, isso não significa que ele perderá seu poder visionário, de cura e a posse de objetos mágicos, já que não se associam à sua presença constante.

Price relatou ainda que Rondon Halotesu lhe contou que

encontrou no cerrado um espírito eterno – waninjahlosu. Rondon sabia que esse espírito era seu “cunhado” porque ele era chamado de Yalankisu, o mesmo do irmão da esposa de Rondon. Yalankisu falava de uma maneira que era incompreensível para nós, mas Rondon podia entendê-lo. Ele apresentou sua irmã, um espírito feminino chamado Wanikitasu. Ela e Rondon saíram e flertaram e tiveram relações sexuais e ela cantou uma canção para ele, “eu sou a mulher Fuso”. Rondon trouxe-a para sua casa como uma esposa. Ele podia vê-la, mas ninguém mais era capaz de vê-la. Enquanto ela estava vivendo na casa de Rondon, ninguém adoeceu. Quando Rondon cantava, ela estava ao seu lado, debruçada sobre ele e auxiliando-o na cura (Price, s/r.).

Incumbe-se, portanto, a esposa-espírito de preservar inúmeras práticas da vida cotidiana dos Nambiquara. Exige do *wanintesu* a manutenção de elementos expressivos do repertório dos patrimônios material e imaterial que revelam a diversidade complexa

dos saberes e costumes que percorre tantas e tantas gerações, mas que, em consonância com seus desejos e necessidades, são ressignificados. Essa ressignificação, que percorre caminhos selecionados pela lógica dos índios, é instável, construída. O caminhante, para Certeau,

transforma em outra coisa cada significante espacial. E se, de um lado ele torna efetivas algumas somente das possibilidades fixadas pela ordem construída (vai somente por aqui, mas não por lá), do outro aumenta o número dos possíveis (por exemplo, criando atalhos ou desvios) e o dos interditos (por exemplo, ele proíbe de ir por caminhos considerados lícitos ou obrigatórios). Seleciona, portanto (Certeau, 2002, p. 178).

Essa experiência de troca entre os *wanintesu* e demais índios pode ser examinada por meio de vivências históricas e concepções míticas, que atualizam o sentimento de pertencimento dos Nambiquara, de acordo com as contingências e seus interesses. Dessa maneira, traçam uma identidade própria, com uma conformação social, cultural, econômica, política e religiosa específica, construída historicamente. O resultado das entrevistas aqui apresentado fornece, mesmo que provenientes de memórias singulares, aspectos sociais adotados pelos grupos Nambiquara do Cerrado porque

não se pode desconhecer que em toda entrevista, mesmo aquela que relata memórias de experiências bastante singulares, a dimensão social é constitutiva desta em razão dos aspectos lingüísticos, culturais, econômicos ou mais propriamente históricos formadores de qualquer indivíduo (Pereira Neto; Machado; Montenegro, 2007, p. 117).

A identidade Nambiquara, compõe-se de saberes que, ao seguir o pensamento de Certeau (2002, p. 157-158), “se faz de muitos elementos e de muitas coisas heterogêneas. Não tem enunciado geral e abstrato, nem lugar próprio. É uma *memória*, cujos conhecimentos não se podem separar dos tempos de sua aquisição e vão desfiando as suas singularidades”.

A mulher-espírito almeja uma ambientação onde possa identificar inúmeros signos presentes no interior das casas-montanhas e outros espaços sagrados: adornos, vestimentas, vegetais tintórios, utensílios domésticos, armas, alimentos provenientes da transformação do menino-flauta, tabaco e o repertório fantástico de canções entoadas nessas casas-montanhas, como nos festivais de menina-moça, rituais de cura e de alegria. Para a antropóloga Vidal (2007, p. 24), “a beleza do mundo dos invisíveis, revelada nos mitos e rituais, está presente também nos objetos e especialmente nas

‘marcas’ e nos cantos [...]” dos *wanintesu*. É a esposa-espírito que ele precisa agradar, satisfazer suas vontades e desejos amorosos, pois ela clama pela harmonia familiar, na medida em que, ao se unir ao *wanintesu*, necessitará viver em tranquilidade. Ao deixá-la em estado de alegria, todos deverão atentar para manter a fartura alimentar, enquanto durar sua estada na casa do *wanintesu*. Durante as sessões de cura, ao seu esposo, repassará conhecimentos fitoterápicos e o auxiliará no diagnóstico de doenças que, por ventura, acometam seus familiares e demais índios da aldeia. Por tudo isso, a credibilidade de seu esposo-*wanintesu*, junto à sua comunidade, tenderá avolumar-se, podendo, até mesmo, espalhar-se pelas demais aldeias.

A esposa-espírito tem, portanto, um papel fundamental na manutenção dos principais códigos identitários Nambiquara. Por outro lado, o *wanintesu* torna-se o construtor do mundo Nambiquara. Ele é seu interlocutor, o responsável pela intermediação dos saberes existentes eminentemente na dimensão invisível. Ao intervir junto aos espíritos da natureza e ancestral, proporciona aos demais outra perspectiva, a de uma vida a qual não têm acesso e que passam, não por isso, a crer em sua existência. Por conseguinte, por intermédio do *wanintesu*, se apossarão desses saberes para, então, ressignificá-los e proporcionar um lugar ideal à continuidade da existência Nambiquara, numa tentativa de torná-lo sempre mais aprazível. O cotidiano construído pelos Nambiquara emoldura-se pelas práticas constitutivas da engrenagem desses dois espaços – o visível e o invisível.

Com base na análise das fontes orais, os Nambiquara creem que a figura feminina, manifestada no mundo espiritual, destaca-se diante da masculina, esta em outra instância, ou seja, percebida nas práticas em seu dia-a-dia. No mundo material há a prevalência da figura masculina na orientação das atividades cotidianas que se contrapõe à feminina, e esta, ao contrário, destaca-se no espiritual, conforme os relatos dos *wanintesu* e demais índios. Mané Manduca informa que

quem manda na caverna é uma mulher, *Yaitulakitakalusu*, moça da caverna. Ela que comanda as outras mulheres-espíritos. *Halukitakalosus*, parceira de *Yaitulakitakalusu*, ela é uma mulher mais importante da história Nambiquara; ela é espada, é a principal companheira da dona da caverna *Haintakala* é outra mulher-espírito que mora na caverna, que não é tão forte quanto as duas primeiras, mas as acompanha (Mané Manduca, Cuiabá, 12.10.2005. Entrevista).

Assim, os relatos orais dos índios Nambiquara do Cerrado sobre a importância da mulher espírito ao se unir maritalmente ao pajé

ocupam um papel crucial na história [...] tecendo a memória através das linhas do tempo e dos espaços vividos, que contém sinais reveladores de sua existência. Existência essa que não pode ser pensada tendo por referência uma totalidade prévia ou um contexto uno (Guimarães Neto, 2005, p. 539).

As fontes orais e os poucos dados bibliográficos relativos à mulher-espírito me levam a destacar um fenômeno interessante: a mulher-espírito marca os espaços da cultura e da natureza, na garantia da existência de lugares sociais. Além disso, por estar desvinculada de laços sanguíneos, pode unir-se pelo casamento com qualquer *wanintesu*, dispor de sua companhia pelo tempo que lhe aprouver e, numa espécie de subversão à ordem temporal dos Nambiquara, deixá-lo para, logo em seguida, casar-se novamente. O fato de essas uniões serem caracterizadas pela dissolução, não indica que a esposa-espírito seja uma mulher marginalizada, como seria qualquer mulher-humana Nambiquara. Mulheres-espíritos são desenlaçadas das complicadas regras de parentesco e, por isso, acham-se livres para desejar o *wanintesu* de sua preferência. Sua presença junto aos esposos-*wanintesu* indica a preservação dos padrões culturais Nambiquara, fortalecendo práticas principalmente em face às mudanças que aparecem como resultado do contato entre os diferentes agentes.

Os relatos dos *wanintesu* sobre o outro mundo, o mundo invisível, transformam o espaço Nambiquara, organizam “jogos das relações mutáveis que uns mantêm com os outros. São inúmeros esses jogos, num leque que se estende desde a implantação de uma ordem imóvel e quase mineralógica [...] até a sucessividade acelerada das ações multiplicadoras de espaços” (Certeau, 2002, p. 203). Entendido como uma espécie de pontífice entre esses dois mundos, numa situação de contiguidade, tão justapostos, tão interseccionais, o *wanintesu* é o único ser vivo entre os demais Nambiquara desperto para os dois mundos. A ele é dada a permissão de transitar no misterioso e temido espaço de interseção que forma o conjunto de todos os elementos que pertencem simultaneamente às duas instâncias da sociedade Nambiquara: a visível e a invisível e, neste aspecto, o *wanintesu* é mais do que “um morto entre os vivos”, como afirma Miller. Ele é percebido em suas ligações com os indivíduos de sua sociedade; é o construtor do mundo Nambiquara.

Os índios Nambiquara, ao rememorar e relembra-los testemunhos da história coletiva de sua sociedade, possibilitam que a memória seja entendida “como processo

de construção e reconstrução de lembranças nas condições do tempo presente. Os relatos aqui apresentados pelos Nambiquara

remetem a práticas microsociais vivenciadas por diversos atores. Esses atores sociais anônimos adquirem visibilidade através de narrativas que descrevem, com uma diversificada riqueza de detalhes, experiências cotidianas, que comumente se perdem nos desvãos da história. Além de trazer à tona o lado submerso do *iceberg*, para usar uma metáfora de Paul Veyne, o trabalho do historiador, com os relatos individuais de atores sociais anônimos, remete aos novos desafios que têm sido presença constante nas discussões da micro-história (Montenegro, 2010, p. 69-70).

Como a memória traz em si aspectos sociais da sociedade de cada um dos depoentes, “o ato de lembrar insere-se nas possibilidades múltiplas de elaboração das representações e de reafirmação das identidades construídas na dinâmica da história” (Neves, 2000, p. 109). Na leitura e na interpretação que fazem da vivência do *wanintesu*, que interage com a instância mítico-religiosa na companhia de sua esposa-espírito e na relação que estabelece com os demais seres inumanos, ressignificam suas práticas sociais. Buscam constantemente um viver harmonioso, com fartura alimentar, enleado pela alegria.

Referências Bibliográficas

ALBISETTI, César; VENTURELLI, Ângelo Jayme. *Enciclopédia Bororo*. Vol. II. Lendas e antropônimos. Faculdade Dom Aquino de Filosofia, Ciências e Letras. Instituto de Pesquisas Etnográficas. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1969, p. 3-4 (Museu Regional Dom Bosco, Publicação n. 2).

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1. Artes de fazer. 8. ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2002.

CINTA LARGA, Pichuvy. *Mantere ma kwé tinhin* histórias de maloca antigamente. Belo Horizonte: SEGRAC-CIMI, 1988.

COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. *Nambiquara, os do cerrado*. FUNAI. Brasília: Departamento de Documentação, 1992.

_____. *Wanintesu*: um construtor do mundo Nambiquara. (Tese de doutoramento). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2008.

_____. *O homem algodão*: uma etno-história Nambiquara. Cuiabá: EdUFMT; Carlini & Caniato, 2009.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Verdade e memória do passado. In: PROJETO HISTÓRIA. *Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*. São Paulo: EDUC, 1981, p. 213-221.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

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

_____. Personagens e memórias. Territórios de ocupação recente na Amazônia. In: CHALHOUB, Sidney; NEVES, Margarida de Souza; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. *História em cousas miúdas: capítulos de história social da crônica no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005, p. 519-546.

MILLER, Joana. *As coisas: os enfeites e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. PPGAS. Museu Nacional, 2007.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *História, metodologia, memória*. São Paulo: Contexto, 2010.

NEVES, Lucila de Almeida. Memória, história e sujeito: substratos da identidade. In: HISTÓRIA ORAL. *Revista da Associação Brasileira de História Oral*, n. 3, jun. 2000. São Paulo: Associação Brasileira de História Oral, p. 109-116.

PEREIRA, Adalberto Holanda. Os espíritos maus dos Nanbikuára. In: *Pesquisas*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1973 (Antropologia, 25).

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

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

PEREIRA NETO, André de Faria; MACHADO, Bárbara Araújo; MONTENEGRO, Antonio Torres. História Oral no Brasil: uma análise da produção recente. In: *História Oral*. Revista da Associação Brasileira de História Oral, v. 10, n. 2, jul.-dez. de 2007, p. 113-126.

PRICE, Paul David. Miriam's awakening: a Nambiquara puberty festival. In: *Sep. The Word and I*. May, 1989 (Tradução livre de Danton Ibraim Ribeiro).

_____. *Becoming a Nambiquara shamam*. S/r.

VIDAL, Lux Boelitz. *Povos indígenas do Baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo dos saberes e a arte de viver*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007.

ⁱ Passei a adotar o termo “Nambiquara do Cerrado”, de igual significado a Nambiquara da Chapada dos Parecis, desde o estudo intitulado *Nambiquara, os do cerrado* (Costa, 1992). Os grupos Nambiquara estão distribuídos em três ecossistemas: Chapada dos Parecis (cerrado), Vale do Guaporé e Serra do Norte.

ⁱⁱ Dentre o conjunto bibliográfico lido sobre os Nambiquara, os antropólogos Price (s/r) e Miller (2007) são os que trazem algumas informações sobre a mulher-espírito.

ⁱⁱⁱ Ao untar o corpo com o bolbo do açafrao, de pigmentação amarelada, seu odor não é revelado. Na ausência desse tubérculo, podem ser usadas raízes de urucum, ao invés das sementes, pois produzem uma coloração semelhante àquela do açafrao. É também utilizado pelos homens durante as expedições de caça.