

Yalanewitisu: o espaço nambiquara da memória*

Anna Maria R. F. Moreira da Costa**

Os grupos indígenas Nambiquara vivem na Chapada dos Parecis, entre os afluentes dos rios Juruena e Guaporé, até as cabeceiras dos rios Ji-Paraná e Roosevelt, abrangendo o oeste de Mato Grosso e o sul de Rondônia, na Amazônia Legal. Antes do contato com as frentes expansionistas, eles dividiam-se em mais de trinta grupos locais, que correspondem a unidades interdependentes¹ e economicamente auto-suficientes, ocupando espaços ecológicos distintos, com hábitos culturalmente diferenciados: Serra do Norte, Vale do Guaporé e Chapada dos Parecis.

O termo Nambiquara é de origem tupi-guarani e engloba os habitantes dessas três áreas que compõem o seu território. Entretanto, a denominação dos grupos, especialmente os da Chapada dos Parecis, objeto desta análise, está relacionada a uma determinada região, de ocupação tradicional, ou se refere, também, à particularidade física de um chefe que, em um tempo muito antigo, organizou uma facção, formando o seu próprio grupo. Antes do contato com os não-índios, havia uma rivalidade entre alguns desses grupos, que, inclusive, não se uniam através do casamento.

* A versão preliminar deste trabalho foi apresentada durante a Mesa Redonda “Memória e Tradição Oral”, no VII Encontro Nacional de História Oral, realizado em Goiânia, em maio de 2004. Externo aqui meus agradecimentos às profas. dras. Ângela de Castro Gomes, Regina Beatriz Guimarães Neto e Verena Alberti.

** Doutoranda em História pela Universidade Federal de Pernambuco, pesquisadora da Fundação Nacional do Índio e membro do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso.

1 Para saber mais sobre os grupos locais Nambiquara e seus respectivos territórios tradicionais, localizados na Chapada dos Parecis, Serra do Norte e Vale do Guaporé, em Mato Grosso e no sul de Rondônia, consultar Price (1972).

A discussão que se inicia tem por objetivo analisar a maneira como os acontecimentos do tempo pretérito são articulados entre os indígenas Nambiquara da Chapada dos Parecis, em Mato Grosso, dimensionando o tempo entre a memória e a história, recorrendo às noções de “memória coletiva” e de “tempo mítico”, propostas por Jacques Le Goff (1992), e examinando como elas articulam, inventam e reinventam os seus modos de viver.

O termo *yalanewitisu*, conforme a explicação fornecida pelo índio Nambiquara Orivaldo Kithaulhu durante os trabalhos de campo realizados no ano 2000, significa cabeça de velho (*yala* = velho; *newitisu* = cabeça). Segundo o informante, a memória é forte em todos os velhos, praticamente um apanágio dessa faixa etária, e “mesmo velhinhos não esquecem”. Por outro lado, Jacques Le Goff (1992, p. 429) trabalha com a metáfora “homens-memória”, referindo-se aos homens das sociedades ágrafas, “especialistas da memória, genealogistas, guardiões dos códices reais”.

As entrevistas com os Kithaulhu, o povo do marmelo, os Sawentesu, o povo da mata, os Wakalitesu, o povo do jacaré, e os Halotesu, o povo do campo, aconteceram por ocasião da minha permanência entre esses grupos, nos anos de 1982 a 1988, período em que elaborei, com a participação de monitores bilíngües anteriormente alfabetizados, um programa experimental de educação. Além desse período, a coleta das fontes orais também ocorreu durante os trabalhos de campo realizados nos anos de 1999 e 2000, a propósito da elaboração da minha dissertação de mestrado, defendida em dezembro de 2000 no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso.

No decorrer das duas etapas dos trabalhos de campo, entrevistamos aqueles índios que partilhavam vivências e lembranças comuns, analisando a natureza coletiva da memória – o que permitiu a reconstrução dos registros históricos da sociedade Nambiquara – e entendendo-os como os próprios condutores de sua história.

A utilização das fontes orais na abordagem etno-histórica Nambiquara apóia-se nas discussões propostas por Marieta de Moraes Ferreira e Janaína Amado, na medida em que entendem que a interdependência entre a prática, a metodologia e a teoria é capaz de produzir um conhecimento histórico. Segundo as autoras, “é a teoria que oferece os meios para refletir sobre esse conhecimento, embasando e orientando o trabalho dos

historiadores, aí incluídos os que trabalham com as fontes orais” (Ferreira e Amado, 1998, p. xvii).

As reflexões metodológicas apontadas por Antonio Torres Montenegro (1992-93) conduzem esta escrita, na medida em que as fontes orais também consistem em um caminho “importante de constituição documental”. E isso não se deve especialmente ao fato de a sociedade Nambiquara ser ágrafa, composta atualmente por uma pequena parcela de índios alfabetizados, os quais, em sua maioria, pertencem ao sexo masculino. Mesmo havendo uma significativa produção literária sobre esses índios, amparada em fontes primárias e secundárias, o acesso a ela é muito restrito por achar-se dispersa, exigindo do pesquisador tempo e persistência. E, no que diz respeito aos estudos que tratam especialmente dos Nambiquara da Chapada dos Parecis, os Wakalitesu, os Sawentesu, os Halotesu e os Kithaulhu, sujeitos da presente análise, essa tarefa torna-se ainda mais árdua, por serem esses grupos pouco estudados. Portanto, com base no pensamento do autor, as fontes orais carregam em si um importante instrumento de conhecimento, em que os Nambiquara são os construtores do cotidiano da sua história, deixando em suas narrativas seus modos de viver, de sentir, de experimentar, de desejar e de pensar os tempos pretérito e presente para, no tempo futuro, sonhar com as coisas que podem fazer.

O relato das práticas cotidianas dos Nambiquara aqui apresentado também leva em conta as orientações propostas por Regina Beatriz Guimarães Neto. Nesse sentido, a aplicação das fontes orais na narrativa histórica, interligando tempo e memória, ocorre quando se percebe que “as histórias relatadas são, antes de tudo, acontecimentos e trajetórias de vidas lembradas – memória individual e coletiva”. Além disso, o tempo da memória, com sua característica plural, atravessa de um tempo a outro sem a preocupação cronológica, entendendo, dessa forma, o “passado como invenção do presente” (Guimarães Neto, 2000, p. 99-114).

Entretanto, não apenas de fontes orais este artigo se estrutura. As fontes manuscritas (incluindo as cadernetas de campo), iconográficas, cartográficas e bibliográficas, com dimensão de tratamento idêntica à das fontes orais, compõem o acervo consultado. Além de eleger esse conjunto documental para a escrita da história, a preocupação central está contida no deslocamento dessas informações e, a partir daí, na transformação de “alguma coisa, que tinha sua posição e seu papel, em alguma outra

coisa que funciona diferentemente” (Certeau, 2002, p. 82-83). Isso quer dizer que não é suficiente dar voz, trazer à luz, fazer falar uma parte da documentação pertinente ao tema. Importa, principalmente, efetuar um deslocamento dessas informações e apresentar um outro olhar, uma outra proposição, um outro significado.

Na perspectiva proposta por Michel de Certeau, ao tratar das relações entre memória e história, torna-se necessário, além do conhecimento das diferentes abordagens sobre o tema da memória, dimensionar a proporção de temporalidade entre uma e outra, como também identificar de que modo a memória é articulada em uma determinada história. Sendo assim, o historiador, um construtor de memórias, deve interligar a memória à história nos espaços físicos e simbólicos, visíveis e invisíveis, do tempo passado e do tempo presente.

Para refletir sobre a dimensão do tempo existente na memória e na história entre os Nambiquara, esta abordagem se inspira nas noções de “memória coletiva” e “tempo mítico”, propostas por Jacques Le Goff (1992) e analisadas ao identificar de que maneira a memória é articulada dentro da história Nambiquara. Nessa sociedade, a mensuração do tempo acontece de diversas maneiras, utilizando-se, para isso, na maior parte das vezes, a natureza: a periodicidade sazonal – nesse caso, principalmente, a bipolarização anual compreendida pelos períodos da estiagem e da chuva, pela posição dos astros em relação à Terra – e a periodicidade biológica dos homens.

Na sociedade Nambiquara, o tempo na memória confunde-se com o tempo na história. Passado e presente ocupam lugares distintos e ao mesmo tempo múltiplos, em conformidade com o momento em que a história está sendo narrada ou mesmo lembrada, no qual o presente é determinante na modalidade narrativa. Nas sociedades ágrafas, a memorização não se dá “palavra por palavra”; ela é elaborada segundo seus interesses, suas expectativas e seus anseios, que residem no tempo presente. Dessa forma, entende-se que a memória é composta por elos de uma mesma corrente, ordenados em consonância com os modos de viver estabelecidos por sua sociedade e principiada pelo tempo mítico. A totalidade dessa corrente consiste na memória coletiva, que remonta a um tempo longínquo.

A memória percebida entre os Nambiquara está ligada à lembrança das vivências de um determinado tempo, não somente pelas testemunhas

oculares, mas também por aqueles que ouviram tantas e tantas “histórias de antigamente”² narradas, geralmente à noite, pelos homens velhos. Price (1972, p. 220), ao demonstrar em seu estudo que as pessoas mais velhas tendem a viver à parte da vida na aldeia, isto é, não participando ativamente das atividades que compõem o cotidiano Nambiquara, afirma que “os velhos são os principais contadores de histórias e os jovens, às vezes, declinavam de contar-me um mito, dizendo que realmente não o conheciam direito, e me encorajavam a perguntar a alguém mais velho”.

A lembrança dessas vivências ainda é possível porque os laços afetivos que unem os Nambiquara se mantêm vivos, permitindo o pertencimento ao grupo. O grupo, que nesse caso abrange os Nambiquara da Chapada dos Parecis, existe não somente porque parte de seu território tradicional está assegurada por decreto governamental, mas também por considerar a dimensão do pertencimento social, conservando a vida e aquilo que foi vivido no campo das lembranças comuns, que são geradoras de uma memória coletiva.

Percebida a partir dos espaços, a identidade é também fixada na lembrança de lugares e objetos presentes nas memórias, que se tornam eternas e organizadoras de referenciais identitários. O espaço reservado à edificação de uma aldeia Nambiquara,³ por exemplo, representa a perpetuação de um saber que existe desde o *tempo mítico* e vem sendo, ao longo dos anos, reelaborado por eles próprios. Essa reelaboração compreende os novos saberes que são introduzidos e incorporados no cotidiano tribal. As habitações tradicionais e aquelas edificadas com outras matérias-primas, alheias às práticas e representações tradicionais, as trilhas, as casas rituais, os cemitérios, localizados no pátio central, e as plantações nos entornos da aldeia contribuem para formular a identidade desses índios.

As lembranças comuns que compõem a memória coletiva trazem até o presente esses códigos culturais, que são contudo reinterpretados pelas experiências de cada dia, pelo presente, incorporados à história passada e à memória do grupo Nambiquara como um todo. Suas lembranças,

2 Esta expressão é comumente empregada pelos grupos Nambiquara da Chapada dos Parecis para a designação de um tempo pretérito muito longínquo.

3 Em relação aos hábitos dos grupos Nambiquara da Chapada dos Parecis, consultar “O cotidiano Nambiquara”, em Moreira da Costa (2002, p. 75-93). Ver também, sobre as aldeias dos Nambiquara, Roquette-Pinto (1935, p. 164-223) e Kithãulu (2002).

constituídas nas relações e nos espaços dimensionados socialmente através dos laços familiares, da cooperação mútua, das atividades lúdicas, dos rituais de cura, das festividades agrícolas e da puberdade feminina,⁴ são fundamentadas naquilo que foi vivido, experimentado.

O espaço habitado e praticado pelos Nambiquara simboliza um monumento histórico, elaborado com materiais da memória coletiva, recebido como herança do passado e reelaborado com as práticas do presente. A aldeia e os outros espaços que compreendem a vida dos Nambiquara representam os *espaços da memória*. Esses espaços são denominados pelos grupos Nambiquara do Cerrado de *siyensu* (*si* = casa; *yensu* = rosto). Os principais órgãos dos sentidos que o homem possui estão centrados em uma parte do corpo humano, a cabeça. É principalmente com essa parte que o homem elabora suas percepções e, conseqüentemente, faz contato com o mundo que o cerca. *Siyensu*, um patrimônio cultural, é concebido como uma evocação ao que Jacques Le Goff denominou de “idade mítica”, encontrada nos mitos, formadores da identidade, em que os velhos, homens, mulheres, jovens e crianças, com seus modos de viver, seus estilos, incorporam aos seus saberes a paisagem e tudo aquilo que faz parte dela.

Para os Halotesu, Wakalitesu, Sawentesu e Kithaulhu, o cerrado, *halotesu*, é o lugar apropriado para o estabelecimento de uma aldeia, que deve ser relativamente distante do rio e da mata. Ali fazem suas moradas, trabalham, namoram, casam, criam seus filhos, envelhecem e enterram seus mortos. As aldeias, geralmente circulares, destoam do restante da paisagem. Abrem-se como clareira, refletida da luz do sol que incide diretamente sobre a areia branca do grande pátio central, rodeada pela vegetação do cerrado. Nesse espaço habitam os índios Nambiquara.

Falar de uma aldeia Nambiquara é, antes de tudo, falar do sagrado, falar dos espaços visíveis e invisíveis. As formas de apropriação do espaço, construídas nos níveis individual e coletivo, contribuem para a construção da identidade Nambiquara, numa dimensão múltipla e não-homogênea.

Uma aldeia só é assim concebida quando existe a presença de seus antepassados, representados pelos mortos ali sepultados. Os mortos são

4 Sobre o ritual nambiquara de iniciação à puberdade feminina, consultar Price (1989, p. 678-89); Moreira da Costa (1991, p. 90-95). Há também a obra destinada ao público infanto-juvenil de Grupioni (1977).

enterrados com a cabeça indicando a posição do sol poente e os pés, a do nascente, a fim de que sua alma possa seguir em direção ao sol e encontrar *Dauãsununsu*, o deus supremo dos Nambiquara.⁵

Os Nambiquara acreditam que os mortos e os vivos compartilham desse mesmo espaço através do ritual de cura, principalmente quando os mortos aconselham e orientam os curandeiros em suas práticas. Os vivos evitam pronunciar os nomes daqueles que se foram. Todo e qualquer tipo de sentimento é interiorizado, guardado dentro de seus corpos, num sofrimento mudo, somente perceptível através da expressão de seus semblantes. As lamentações e os choros, que podem durar até três dias, estão presentes no momento que antecede ao enterramento, quando os homens preparam a sepultura, quase sempre aberta no centro do pátio. Em raríssimos casos a sepultura pode encontrar-se no interior da própria casa habitacional. Os entes mais próximos queimam a morada do falecido, bem como aqueles poucos pertences pessoais que não foram levados à sepultura. Untam seus corpos com tinta de urucum, para atrair a boa saúde para si, trocam seus nomes e cortam seus cabelos para que aquele ser invisível, a alma, como nós denominamos, não os reconheça mais e, assim, possa seguir com tranquilidade os caminhos que conduzem à Casa das Almas, localizada além do círculo que envolve a vida na aldeia.

O pátio da aldeia representa um espaço dinâmico, onde as mais simples atividades domésticas acontecem e podem ser compartilhadas e assistidas por todos que ali residem, não existindo nada que impeça seu acesso. Esse espaço é reelaborado por seus habitantes pela soma de cada dia, em que os “pedaços” do passado são recolhidos, re-significados, incorporados ao presente e direcionados ao futuro, e é, assim, capaz de recompor a história Nambiquara.

Parte do resultado criador e produtivo do trabalho também está concentrada no pátio da aldeia. É o lugar onde homens e mulheres efetuam as trocas, as distribuições, onde mesclam artefatos e produtos destinados à alimentação que, à vista de todos, são distribuídos. A falta de generosidade é depreciada pelos Nambiquara. O avarento não tem lugar na aldeia.

5 Adalberto Holanda Pereira, missionário católico que atuou junto aos índios Nambiquara, mais sistematicamente com os grupos da Chapada dos Parecis, realizou estudos sobre a mitologia desses índios, vindo a publicar três obras, editadas nos anos de 1973, 1974 e 1983.

Kithaulhu, Halotesu, Wakalitesu e Sawentesu encontram-se, recebem os visitantes de outras aldeias e discutem conjuntamente no pátio. Espaço livre, determinado pelas técnicas que compõem o seu sistema, ali são realizados os partos, as práticas de cura, os rituais da flauta sagrada e da iniciação à puberdade feminina, além de ser um local muito apropriado às práticas lúdicas. Os homens trançam os cestos-cargueiros, fabricam suas armas e também preparam o curare. As mulheres preparam alimentos e confeccionam colares de contas de tucum ou qualquer outro adorno, atividades que também são realizadas no interior da casa.

Na medida em que o passado está relacionado à história e à memória, o espaço presente e as experiências do tempo pretérito chegam até o tempo atual; mesmo sem a escriturística, transformam-se em lembranças através da tradição oral e na forma de histórias. Por não guardarem nem transmitirem suas memórias e seus pensamentos por escrito, esses espaços, carregados de simbolismos, trazem “escrita” a sua história, contida no saber Nambiquara. Ali eles podem “ler” a história de tantas gerações passadas, usufruir dessa sabedoria e reelaborar as interpretações de seus hábitos e de suas condutas, com um saber que é feito “de muitos momentos e de muitas coisas heterogêneas” (Certeau, 1994, p. 157).

As casas, dentro de sua concepção ideal, na medida do possível, não devem ficar muito distantes das roças. Dispostas na periferia do círculo, apresentam-se desprovidas de divisões internas e de espaços sem funções específicas. As fogueiras, além de demarcar o espaço de cada uma das famílias que ali habita, também são destinadas a afugentar insetos, preparar alimentos, aquecer as pessoas e iluminar a casa.

O número de residências está relacionado à quantidade de moradores que compõem uma aldeia. Em geral, há de duas a cinco casas margeando o pátio central, todas com abertura para o centro do pátio. A casa dos Nambiquara, *sisu*, corresponde à unidade familiar. Grande parte das residências é ocupada por apenas uma família nuclear, conforme o padrão de residência tradicional.

Todavia, a casa não representa a totalidade do quadro de vida familiar. Outros espaços merecem destaque, dada a sua grande importância para a reprodução da vida Nambiquara: o pátio central, o pátio individual e as trilhas que levam a lugares tão distantes quanto variados, como os córregos, destinados aos banhos e ao abastecimento de água.

Quando o clima é favorável, mais precisamente no tempo da estiagem, a frente da casa (ou pátio individual), sempre voltada para o pátio, pode ser utilizada para dormir, tendo o céu como cobertura. Os Nambiquara têm o costume de dormir no chão, ao redor da fogueira. Lévi-Strauss (1979, p. 272), que esteve junto aos Nambiquara no final da década de 1930, acompanhado de Luis de Castro Farias, observou também o seu hábito de dormir “no chão e nus. Como as noites da estação seca são frias, aquecem-se apertando-se uns contra os outros ou aproximam-se das fogueiras, que se extinguem, de maneira que os indígenas acordam de madrugada espojados nas cinzas ainda mornas”.

A Casa das Flautas, *sinetankalisu*, é outro tipo de edificação encontrada no pátio da aldeia. Destinada às cerimônias exclusivamente masculinas, relaciona-se ao ritual do menino outrora atraído pelo som mágico e encantador de uma flauta, que o transformou em plantas comestíveis e utilitárias para seu povo. É terminantemente proibida a entrada ao sexo feminino na Casa das Flautas. Quando, por ocasião das festividades da flauta sagrada, *wainhu*, a cerimônia realiza-se ao ar livre, as mulheres ficam encerradas em suas casas, sem poder sair até que o ritual seja finalizado e os instrumentos musicais sejam cuidadosamente guardados. A Casa das Flautas não difere muito da casa habitacional de planta baixa, semicircular.⁶

Quanto à localização, a Casa das Flautas encontra-se deslocada do restante das construções: obedece a direção oeste e tem a porta de entrada voltada para o sol poente. Em seu interior, a única instalação, que não é obrigatória, é um suporte feito com dois paus fincados no chão e um outro, transversal a eles, entre o vão das forquilhas existentes nas suas extremidades. Esse suporte é destinado a guardar as flautas, que ficam apoiadas, em sentido vertical. Porém, esses instrumentos musicais também podem ser fixados nas paredes, presos às ripas da estrutura da casa.

Outra casa ritual, a *wâintakalasu*, destinada à reclusão da menina-moça, é edificada assim que se manifesta a sua primeira menstruação. Situada fora do círculo que abraça a aldeia, mais para o centro do pátio, essa edificação não difere da casa habitacional semi-esférica. Contudo, a porta está voltada para o sol nascente. Nessa casa, a jovem passará o período

6 As informações relativas à Casa das Flautas, em virtude de ser proibida a entrada das mulheres, foram fornecidas pelo indigenista José Eduardo F. Moreira da Costa, que atuou junto a esses índios entre 1979 a 1988, e pelos homens Nambiquara. Para conhecer mais sobre esse ritual, ver Aytai (1966-1967 e 1977b), Moreira da Costa (1991a) e a obra infanto-juvenil de Fittipaldi (1986).

de uma lua (que corresponde a um mês), ausentando-se apenas para participar das festividades, realizadas a partir do entardecer, nas quais dançará de mãos dadas com padrinhos escolhidos para acompanhá-la durante a comemoração. Nessa casa, a menina-moça receberá inúmeros ensinamentos imprescindíveis à sua vida futura.

Grande parte das atividades e comportamentos exclusivos ao sexo feminino será minuciosamente transmitida e esclarecida durante esse período pela mãe, pelas avós, tias e cunhadas. Encerrada a reclusão, a menina estará apta ao casamento. A higiene pessoal e a alimentação ocorrem no interior dessa casa. O aroma de urucum, que predomina nesse espaço, é oriundo da pintura corporal e facial da menina-moça, que a cobre totalmente, como uma veste. Segundo informações colhidas no ano de 1999, Samuel Kithaulhu lembrou que “é importante que as moças se pintem. Se não acontecer isso, quando chegar na época de velho, o espírito fica bravo. Ele fica zangado. A lei existe assim, já veio ordem assim. É para proteger a saúde”. Os adornos corporais complementam essa vestimenta cerimonial.

Com a chegada da primeira menstruação, todos se voltam para a menina. Centro das atenções, ela dá grande alegria à aldeia, que, no decorrer do período de reclusão, tem outro movimento, recebendo muitos visitantes que passam a morar ali até o encerramento da festa. A atividade da caça se sobressai, então, ante as demais. As mulheres ficam a ralar e a ralar, durante muitas horas do dia, a mandioca, o ingrediente básico para o preparo da bebida que é servida durante a festividade.

O acesso à casa da menina-moça, *wâintakalasu*, é totalmente livre às mulheres, mas há regras de comportamento que devem ser obedecidas, como, por exemplo, falar em tom baixo, quase em sussurro. Aos homens é proibida a entrada na casa. Os rapazes não podem ficar espiando a menina por entre as brechas da cobertura de palha, pois os Nambiquara acreditam que isso prejudica seu crescimento. Ao final do ritual, essa casa é destruída e a menina-moça retorna à sua casa, já na companhia de seu esposo.

A escolha do parceiro, na maioria das vezes, é discutida e analisada pelos pais da menina e de seu pretendente, quando ela é ainda muito pequena. Aparentemente, esse acerto não causa grandes problemas ao novo casal. Entretanto, a recusa do parceiro pode transformar-se em motivo de grandes confusões na aldeia, principalmente quando um homem bem

mais velho é oferecido a uma jovem. A grande diferença de idade não é bem aceita pelas moças, pois são freqüentes os conflitos entre casais em conseqüência de relações extraconjugais. Ao contrário, a obtenção de uma esposa mais jovem por um homem de idade avançada traz grande satisfação pessoal para ele, além de lhe proporcionar prestígio frente aos Nambiquara. A suspeita ou a certeza da infidelidade, o ciúme e o desejo de posse entre os casais sempre foram motivo de discórdia, e não raramente trazem como conseqüência a morte por assassinato ou envenenamento.

O casamento entre os jovens ocorre logo após o término do ritual de iniciação à puberdade feminina. O padrão de residência é matrilocal, e o novo casal se constitui numa nova unidade familiar, mantendo, por isso, um fogo separado exclusivamente para ele. Após o nascimento do primeiro filho, o casal pode construir uma casa, em local próximo à casa dos pais da esposa. Entretanto, a saída do casal não pressupõe o rompimento da colaboração até então existente. De certa maneira, a disposição das casas na aldeia segue um arranjo com esses laços de parentesco. As duas famílias permanecem em estreita cooperação nas atividades do dia-a-dia, na construção de casas, bem como nos trabalhos agrícolas e também por ocasião das viagens no fim da época da seca.

Uma mulher, *dusu*, palavra que também significa urucum e sangue, é sempre bem-vinda ao mundo Nambiquara. De certa maneira, em sua sociedade, desfruta de uma condição privilegiada, mesmo que não chegue a exercer nenhuma atividade política ou qualquer outra função que a destaque diante das demais mulheres. Entretanto, junto ao seu companheiro, compartilha de importantes decisões; dificilmente um homem toma qualquer atitude sem que tenha primeiramente discutido com sua mulher.

A riqueza de um homem Nambiquara está relacionada ao número de filhas que possui, o que se traduz em muitos genros, os quais serão parceiros nas atividades de caça, pesca e agricultura, e serão a garantia do seu sustento, quando, mais tarde, ele atingir idade avançada e não tiver mais condições para o trabalho. Em relação às mulheres, a distribuição das tarefas é aceita com naturalidade. Desde pequeninas são preparadas para os inúmeros afazeres que terão de executar num futuro bem próximo, já que se casam muito novas. Grande parte dos trabalhos domésticos femininos é desempenhada no espaço da aldeia. A coleta da matéria-prima, de frutos e insetos, a colheita da roça, o preparo e a armazenagem dos alimentos e

a confecção de várias peças ornamentais destinadas ao adorno do corpo são tarefas exclusivamente femininas.

Os grupos Nambiquara do Cerrado têm por princípio acumular o estritamente necessário para prover sua sobrevivência imediata. Os objetos básicos necessários às atividades cotidianas, da vida doméstica, como eles mesmo dizem, cabem dentro de seus cestos-cargueiros, os *hatisu*. O cesto-cargueiro, confeccionado pelos homens e utilizado principalmente pelas mulheres, é imbuído de grande significação e explicado na mitologia desses índios, em que o tatu-galinha e o tatu-peludo são os responsáveis por sua existência, na medida em que trançaram, a seu modo, longas lascas de taquara.

Não existe a especialização profissional. Cada homem, cada mulher sabe desempenhar as tarefas que lhe são atribuídas, destacando-se por executar determinada atividade com mais esmero do que outros, e sendo por isso lembrados. Todos trabalham, até mesmo as crianças.

Ter conhecimento do seu território, prestígio, sabedoria, habilidade e generosidade, assim como ser alegre, bom cantor e bom dançarino são condições essenciais para que um indivíduo do sexo masculino possa exercer a posição de líder e conduzir aqueles que residem em uma mesma aldeia. O papel político do *uilikande*, “aquele que une ou aquele que ata em conjunto”, é desempenhado exclusivamente pelo homem e indica, ainda hoje, grande responsabilidade diante de seu grupo.

“O engenho é a forma intelectual da generosidade. Um bom chefe dá mostras de iniciativa e de habilidade. É ele quem prepara o veneno das flechas. É ele também quem fabrica a bola de borraça selvagem empregada nos jogos que se praticam ocasionalmente. O chefe deve ser um bom cantor e um bom dançarino, um alegre folgazão, sempre pronto para distrair o bando e para romper a monotonia da vida quotidiana.” (Lévi-Strauss, 1979, p. 308).

Lévi-Strauss (Ibidem, p. 303-4) indica em seus estudos que o poder exercido pelo *uilikande* “não parece ser objeto de uma competição ardente” e que os chefes que conheceu durante a expedição “queixavam-se mais das suas pesadas funções e da sua múltipla responsabilidade do que tiravam delas motivo de orgulho”.

Em relação às crianças, os adultos reservam a elas um lugar especial. Primeiramente, é através de seu nascimento que a união entre um homem e uma mulher se consolida. Elas vêm envoltas em um manto simbólico desde a idade mítica até o tempo presente. Quando pequeninas, passam praticamente todo o tempo no colo de suas mães, suspensas por uma tipóia de fios de tucum ou de algodão industrializado. Até mais ou menos os dois anos de idade, esse lugar estará reservado a elas. Só então as mães já poderão pensar em ter outros filhos.

Na mitologia dos grupos Nambiquara da Chapada dos Parecis, as crianças, na maioria das vezes, aparecem como responsáveis pelas inovações em seus modos de viver. São elas que trazem as grandes transformações e, por serem crianças, não são castigadas por seus atos imprevisíveis. Logo que nascem, elas recebem, através do canto do *Wanindisu*, o curandeiro, um nome escolhido pelo senhor dos nomes próprios, *Dauãsununsu*, o deus supremo dos Nambiquara. Esse nome não poderá ser pronunciado na presença de outras pessoas Nambiquara e, muito menos, na dos não-índios, os *kwajato*, assim denominados por terem o hábito de comer diariamente o feijão. Dessa forma, o Nambiquara possui três nomes: o sagrado, dado por *Dauãsununsu* e conhecido apenas por sua família, um apelido em língua materna, pelo qual é chamado pelos Nambiquara, e, finalmente, um nome em português, conhecido tanto por índios como por não-índios.

Não há um ritual que marque a passagem do indivíduo para a velhice. Aqueles com mais idade, quando não conseguem prover sozinhos o seu próprio sustento ou tornam-se incapazes de executar as atividades mais elementares, tendem a viver à parte da vida da aldeia.

As crianças portadoras de deficiência física recebem tratamento semelhante àquele dado aos idosos, que não podem mais trabalhar. Quando esse fato é percebido logo nos primeiros dias do nascimento, as mães diminuem o aleitamento, oferecendo o seio poucas vezes durante o dia, até que o recém-nascido sofra de inanição e faleça. As crianças gêmeas, em geral, não são aceitas entre os Nambiquara, pois eles acreditam que apenas uma delas sobreviverá, porque uma “rouba” a força da outra.

O conjunto dos acontecimentos que ocorrem em uma aldeia emoldura a própria identidade Nambiquara. A aldeia é o lugar que significa proteção, segurança. Ao se afastarem do círculo da aldeia, atravessando a mata, eles têm a oportunidade de cruzar com animais selvagens e

peçonhentos, e com seres sobrenaturais. Assim como a aldeia, a mata também é o lugar do simbólico. É o espaço do invisível. A Casa das Almas, *yahaitulakasu*, fica distante da aldeia, numa pequena elevação montanhosa, e deve ser preservada dos transeuntes. A passagem dessa vida para a outra é acompanhada somente por pessoas mais velhas – entre elas o curandeiro –, que estão aptas a fazer a condução para a nova aldeia: a aldeia das almas. Ali a alma do morto encontrará seus antepassados.

A maneira como eles se relacionam com o ambiente é caracterizada por uma grande mobilidade dentro do seu território e está em consonância com as estações do ano: o inverno (estiagem, nos meses de março a agosto) e o verão (chuvas, que vão de setembro a fevereiro). Essa bipolaridade na organização temporal e espacial é encontrada pelos Nambiquara desde tempos imemoriais.

No “tempo de antigamente”, como se referem a um tempo longínquo, as chuvas eram distribuídas com bastante irregularidade, ocasionando grandes transtornos à vida cotidiana: eles não conseguiam seguir os rastros dos animais, ficando impossibilitados de caçar, e não podiam queimar os tocos derrubados para fazer suas roças. Chovia e fazia muito frio. Nesse tempo, as chuvas vinham de uma lagoa redonda situada num lugar chamado *Haluhalunekisu*, morada de *Dauãsununsu*, o ser supremo. Encarregados pelo *Dauãsununsu*, os *matintinsu* desciam das árvores e, com os pés, agitavam as águas da lagoa, para fazer chover no território dos Nambiquara. Mas os *matintinsu* não controlavam a quantidade da água, e sempre provocavam muita chuva. Um dia, todos morreram, com exceção de um homem velho que, com o auxílio das almas, conseguiu subir até chegar a *Haluhalunekisu*. Ele ensinou os *matintinsu* a reconhecer as flores novas do capim, a ouvir o trovão chamar e a cigarra cantar, para, então, trazer a chuva na época apropriada. E assim foi que os *matintinsu* aprenderam a distribuir a chuva regularmente, em dois períodos, sem ocasionar perigo aos Nambiquara. Essas duas estações correspondem a duas formas distintas de organização social. As famílias Nambiquara, no período da estiagem, percorrem com maior mobilidade seu território e, nas chuvas, concentram-se mais nas aldeias.

Ainda durante a estiagem, quando o período da chuva já está próximo, a mata e mesmo as capoeiras são derrubadas, e os homens preparam-se para realizar a sua queima. Cada aldeia tem diversas roças: a madura, que abastece a aldeia, a nova, que estará produzindo no próximo ano, e a

antiga, composta por bananeiras, urucunzeiros, pés de fumo, cabaça e alguns tubérculos. A roça, *haitisu*, em geral, é familiar e visa a suprir as necessidades alimentares de uma ou mais famílias extensas, atendendo aos interesses das alianças estabelecidas por ocasião dos trabalhos de derrubada, queima e plantio. As roças podem ser franqueadas a toda a comunidade, se necessário. O preguiçoso, *unaba*, que não participou das etapas do trabalho e que utiliza a roça alheia, é o alvo preferido da risonha pilhéria do grupo.

A base alimentar proveniente da roça dos grupos Halotesu, Wakalitesu, Sawentesu e Kithaulhu compõe-se, em grande parte, de tubérculos. As plantas cultiváveis são de ciclos longos, perenes e semiperenes, e são adaptadas ao ecossistema da região e às exigências do modo de viver dos Nambiquara, que preferem o cultivo de plantas que permitam mais de uma colheita.⁷

No “tempo de antigamente” os Nambiquara não conheciam a agricultura,⁸ que surgiu pela interferência de uma criança. Viviam da caça, pesca e coleta de frutos e insetos. Desidério Aytai, etnomusicólogo que realizou pesquisas junto aos Nambiquara no final da década de 1960, estudou o mito do surgimento da agricultura, transcorrido a partir da figura de um menino que saiu para caçar com o seu pai e, no meio do caminho, pediu para ele o deixar sozinho e só retornar após “uma lua”. Passado esse tempo, o pai, junto com o avô, o tio, primos e irmãos, retornou ao local onde o havia deixado. Para a surpresa de todos, encontraram uma grande roça. O menino tinha se transformado em plantas úteis e comestíveis: sua cabeça transformou-se em cabaça, seus cabelos no cabelo do milho, as lândeas em sementes de fumo, suas orelhas em feijão fava, seus olhos em sementes de abóbora, seus dentes em espigas de milho, seu fígado em taiá,⁹ seu sangue em urucum, suas mãos nas folhas da mandioca, suas unhas em amendoim, suas costelas em feijão costela, seu pênis em araruta, sua

7 Sobre as práticas agrícolas tradicionais e os novos manejos de solo adotados pelos índios Nambiquara da Chapada dos Parecis, ver o estudo recente de Busatto (2003), Silva (1995, p. 341-61) e Setz (1983).

8 Em referência ao ritual que acompanha as etapas do trabalho agrícola, consultar Aytai (1977a, p. 4-9), Pereira (1983, p. 14-18) e Moreira da Costa (1991). Há também a obra infanto-juvenil de Fittipaldi (1986).

9 Também conhecido pelos regionais por taioba (*Xanthosoma violaceum*), que é utilizada como alimento, quando cortam suas folhas à maneira da couve. Os Nambiquara não comem as folhas do taiá, e sim o seu rizoma, depois de assado ou cozido. Para saber sobre o taiá e as demais plantas cultiváveis dos Nambiquara, consultar Busatto (2003, p. 90).

bolsa escrotal em cará. O corpo inteiro do menino é representado pela flauta de bambu, e sua alma pela melodia entoada pelos homens.

Os Nambiquara crêem que, anualmente, durante as atividades agrícolas, o menino retorna à aldeia para visitar seu povo. Representado pela flauta durante o ritual, o espírito do menino é alimentado pelos homens que, com uma cuia de cabaça, despejam a bebida de mandioca através do orifício existente no instrumento. Apenas os homens tomam parte nesse ritual, e as mulheres, a despeito da idade, são terminantemente proibidas de participar. Durante o dia, os meninos, ainda aprendizes, entoam seus instrumentos no interior da Casa das Flautas, que pode ser encontrada tanto no período da chuva, quanto no da seca.

A alternância das estações determina a existência de um outro tipo de habitação. No período da estiagem, as edificações temporárias são muito comuns, e cada situação determina o tempo de permanência nesse tipo de habitação. As casas temporárias podem ficar próximas às casas habitacionais, servindo à prática do trabalho artesanal, ao preparo de alimentos e a outras atividades relacionadas ao dia-a-dia. São edificadas perto das roças, dos seringais, do porto pesqueiro ou em locais mais apropriados às caçadas, e são ocupadas por um período relativamente curto. Podem ser encontradas no trajeto de alguma aldeia, servindo de ponto de apoio e também de proteção contra o calor e as chuvas abundantes.

Durante os períodos da chuva e da estiagem, as mudanças que ocorrem no reino vegetal auxiliam os Nambiquara da Chapada dos Parecis a equacionar e dirigir suas atividades. As flores amarelas que brotam de um arbusto do cerrado, com seus troncos retorcidos, alertam que as chuvas estão para chegar. Também o sol é referência na mensuração do tempo. Para se referir às diferentes fases do dia, apontam o braço direito para cima, indicando a posição do sol, para estabelecer o tempo de um determinado compromisso ou mesmo para relatar algum acontecimento. Para a contagem do tempo em meses, as fases lunares têm o seu papel: a expressão “daqui a uma lua” é comumente empregada para indicar o período de um mês. Os Nambiquara indicam esse período a partir da Lua Perdida (nova), da Lua Pendurada (quarto crescente), da Lua Redonda (cheia) e da Lua Incompleta (quarto minguante).

Outro marcador de tempo é o dia, dividido em manhã e noite. A mitologia dos grupos locais do cerrado fundamenta a diferença entre o dia e a noite. Essa divisão do dia também se encontra na idade mítica dos

grupos Nambiquara do Cerrado. O curandeiro possuía duas cabaças: uma branca e outra preta. Na cabaça branca ele guardava o dia, na cabaça preta, a noite. Para iniciar cada uma dessas partes do dia, o curandeiro destampava a cabaça correspondente. Mas, um dia, incumbiu o urutau de realizar a tarefa. Deixou com ele as duas cabaças e explicou o seu significado, bem como a maneira correta de proceder. A ave não resistiu à curiosidade e destampou a cabaça preta, deixando-a aberta por muito tempo. A escuridão da noite tomou conta do céu, espalhando-se pelo mundo. O urutau tentou, em vão, tampar a cabaça da noite, mas não houve resposta. O curandeiro, ao retornar, avistou a escuridão aproximando-se. A partir de então, a noite e o dia passaram a acontecer sem a interferência do curandeiro e de suas cabaças.

No calendário¹⁰ dos Nambiquara, durante o dia não existe um tempo livre preestabelecido, ou um tempo para o descanso. Muitas vezes, esse tempo pode estar vinculado a determinadas práticas rituais, como, por exemplo, a da menina-moça, que permanece reclusa durante aproximadamente “uma lua”. O repouso também pode estar ligado ao nascimento de uma criança, pois a mãe e o pai passam por um período de resguardo, não exercendo nenhuma atividade que dependa de força física e obedecendo a uma dieta alimentar específica. Da mesma forma, os rapazes, quando entram no período da puberdade, logo após as perfurações do septo nasal e do lábio superior, seguem uma rígida dieta e, até a sua total cicatrização, permanecem em repouso. Durante o período menstrual, as mulheres deixam de realizar certas atividades e, assim, têm mais tempo para o descanso. Depois de uma caçada, uma pescaria, ou mesmo ao término das atividades agrícolas, os homens que participaram dessas atividades permanecem alguns dias em suas aldeias.

Contudo, o descanso não significa deitar-se ou ficar sem atividade alguma. Pode perfeitamente exprimir a realização de uma atividade menos fatigante, como, por exemplo, a confecção de um adorno corporal, de um cesto-cargueiro, de um instrumento musical, de um arco e flecha. A cata de piolhos está bem presente nessas circunstâncias.¹¹ As atividades

10 As considerações aqui adotadas sobre o calendário dos índios Nambiquara da Chapada dos Parecis foram inspiradas no capítulo intitulado “Calendário”, de Le Goff (1992, p. 485-533).

11 Lévi-Strauss (1979, p. 279) reserva anotações sobre o hábito dos Nambiquara de catar piolhos: “(...) a despiolhagem parece encantar o paciente, tanto, pelo menos, como diverte o autor; é, de resto, considerada também um sinal de interesse e de afeição”.

lúdicas também podem preencher os períodos de repouso: o banho de rio é muito apropriado para isso. Aliás, diversas atividades da vida cotidiana dos Nambiquara confundem-se com as práticas lúdicas. Trabalho e lazer intercalam-se numa perfeita combinação. O trabalho deve ser permeado por prazer e alegria.

O tempo que antecede ao sono é ocupado em contar e ouvir as histórias do “tempo de antigamente” e as que aconteceram durante o dia. Na maioria das vezes, os mais velhos têm a palavra, e muitas histórias são contadas. É também durante a noite que são realizadas as práticas religiosas. Quando há algum enfermo na aldeia, o curandeiro, acompanhado de cantos, evoca os espíritos para realizar as práticas de cura, que podem durar muitos dias, dependendo da gravidade da doença. São poucos aqueles que conseguem atravessar a noite e percorrer a madrugada inteira para acompanhar o curandeiro. Nas primeiras horas, o ritual conta com um número maior de pessoas. Mas, conforme a noite vai avançando, esse número vai diminuindo. Pouco a pouco, elas vão se retirando e se dirigindo às suas casas. Somente os mais velhos conseguem cantar até o amanhecer. Esse é um momento muito especial para eles, pois é uma das ocasiões em que recebem a visita de seus antepassados.

Passado e presente mesclam-se, reconfiguram-se e integram-se às práticas cotidianas dos Halotesu, Wakalitesu, Sawentesu e Kithaulhu, as quais, por sua vez, são efetivas na memória Nambiquara. Ao contarem as suas “histórias de antigamente”, recordam um tempo de alegrias e um tempo de tristezas. A memória coletiva, enriquecida pela memória individual, permite uma bricolagem de fatos impressionantes, capaz de formar o tecido histórico repleto de detalhes, como se tivessem embebido a água fresca do lago de Mnemosyne e da seiva da eternidade fornecida por Clio, como um antídoto do esquecimento. A memória é entendida como um conjunto de elementos que se cruzam com a história Nambiquara, em que os modos de viver ganham uma re-significação acrescentada às situações cotidianas.

Referências bibliográficas

- AYTAI, Desidério. As flautas rituais dos Nambikuara. *Revista de Antropologia*. São Paulo, separata, v. 15 e 16, p. 69-75, 1967-68.

- _____. Um mito Nambikuara: a origem das plantas úteis. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*. Paulínia, n. 6, p. 4-9, 1977a.
- _____. Witisu espia as flautas proibidas. *Revista de Atualidade Indígena*. Brasília, Funai, ano II, n. 7, p. 34-38, 1977b.
- BUSATTO, Ivar Luiz Vendruscolo. *Os Nambikwara da terra indígena Tírecatinga - Mato Grosso: agricultura, espécies e variedades tradicionais*. Cuiabá, Universidade Federal de Mato Grosso, Faculdade de Agronomia e Medicina Veterinária, Programa de Pós-Graduação em Agricultura Tropical (Dissertação de Mestrado), março de 2003.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Vol. 1: Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. A operação historiográfica. In: *A escrita da história*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 65-119.
- FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Apresentação. In: _____. (coord.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1998. p. vii-xxv.
- FIT'TIPALDI, Maria Ciça. *O menino e a flauta: mito dos índios Nambiquara*. Rio de Janeiro: Melhoramentos, 1986 (Série Morena).
- GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. *Viagem ao mundo indígena*. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 1977 (Coleção Pawana).
- GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. Artes da memória, fontes orais e relato histórico. História & Perspectivas. *Revista dos Cursos de Graduação e do Programa de Pós-Graduação em História*. Uberlândia, n. 23, p. 99-114, jul.-dez. 2000.
- KITHÁULU, René. *Irakisu, o menino criador*. São Paulo: Peirópolis, 2002 (Coleção Memórias Ancestrais: Povo Nambikwara).
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1992.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Nambikwara. In: *Tristes trópicos*. Lisboa: Ed. 70, 1979 (Perspectivas do Homem). p. 241-314.
- MONTENEGRO, Antonio Torres. História oral: caminhos e descaminhos. *Revista Brasileira de História. Memória, História, Historiografia*. Dossiê Ensino de História. São Paulo: Anpuh/Marco Zero, vol. 13, n. 25/26, p. 55-65, 1992-93.
- MOREIRA DA COSTA, Anna Maria Ribeiro F. *Senhores da memória: uma história do nambiquara do cerrado*. Cuiabá: Unicen, 2002 (Coleção Tibanaré, vol. 3).
- _____. *A flauta sagrada. Índios Nambiquara*. Publicações do Museu Histórico de Paulínia. Paulínia, vol. 49, p. 52-55, 1991a.
- _____. *A menina-moça: ritual nambiquara de puberdade feminina*. Publicações do Museu Histórico de Paulínia. Paulínia, vol. 51, p. 90-95, 1991b.
- PEREIRA, Adalberto Holanda. O pensamento mítico dos Nambikwára. *Antropologia*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, n. 36, 1983.
- _____. A morte e a outra vida do Nambikuára. *Antropologia*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, n. 26, p. 1-14, 1974.

- _____. Os espíritos maus dos Nanbikuára. Quinze lendas dos Rikbaktsa. *Antropologia*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, n. 25, 1973.
- PRICE, Paul David. *Nambikwara society*. Chicago, Faculty of the Division of the Social Sciences, Department of Anthropology (Tese de Doutorado), 1972.
- _____. Miriam's awakening. A Nambiquara puberty festival. *The word & I*, 1989. p. 678-89.
- ROQUETTE-PINTO, Edgard. *Rondônia*. 3ª ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, série V, vol. XXXIX, Brasiliana, 1935 (Biblioteca Pedagógica Brasileira).
- SETZ, Eleonore Zulmara Freire. *Ecologia alimentar em um grupo indígena: comparação entre aldeias Nambiquara de floresta e de cerrado*. Campinas, Universidade Estadual de Campinas (Dissertação de Mestrado), 1983.
- SILVA, Joana Aparecida Fernandes. Economia de subsistência e projetos de desenvolvimento econômico em áreas indígenas. In: MEC/MARI/UNESCO. *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 341-61.

Resumo: Neste trabalho, analiso a forma como os fatos do tempo pretérito são articulados entre os Kithaulhu, os Sawentesu, os Wakalitesu e os Halotesu – grupos indígenas Nambiquara da Chapada dos Parecis, em Mato Grosso, na Amazônia Legal. Recorro às noções de memória coletiva e tempo mítico, propostas por Jacques Le Goff em História e memória, para demonstrar a dimensão do tempo existente entre a memória e a história. As entrevistas que utilizo foram realizadas durante minha permanência entre esses grupos, de 1982 a 1988, bem como durante trabalhos de campo feitos posteriormente, em 1999 e 2000.

Palavras-chave: Nambiquara; índios; memória; história; fontes orais.

Yalanewitisu: the Nambiquara Setting of the Memory

Abstract: In this paper I examine the way in which facts of the past are seen by the Kithaulhu, the Sawentesu, the Wakalitesu and the Halotesu – Nambiquara Indian groups of Chapada dos Parecis, Mato Grosso, in the so-called Legal Amazonia. Using the notions of collective memory and mythical time proposed by Jacques Le Goff in History and memory, I try to show the dimension of time existing between memory and history. The interviews were carried out during the period I stayed with these groups, between 1982 and 1988, as well as during the fieldwork done later, in 1999 and 2000.

Keywords: Nambiquara; Indians; memory; history; oral source.