

Universidade Federal da Bahia  
Programa de pós Graduação em Antropologia  
Mestrado em Antropologia

Edison Rodrigues de Souza

**SOCIOCOSMOLOGIA DO ESPAÇO ENAWENE NAWE**

Salvador

2011

Edison Rodrigues de Souza

**SOCIOCOSMOLOGIA DO ESPAÇO ENAWENE NAWE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Professora Doutora Maria Rosário Gonçalves de Carvalho

Salvador

2011

---

S729 Souza, Edison Rodrigues de  
Sociocosmologia do Espaço Enawene Nawe / Edison Rodrigues de Souza. – Salvador,  
2011.  
160 f.: il.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2011.

1. Antropologia. 2. Povos indígenas. 3. Índios da América do Sul – Brasil – Amazônia. I. Carvalho, Maria Rosário Gonçalves de. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

---

CDD – 980.41

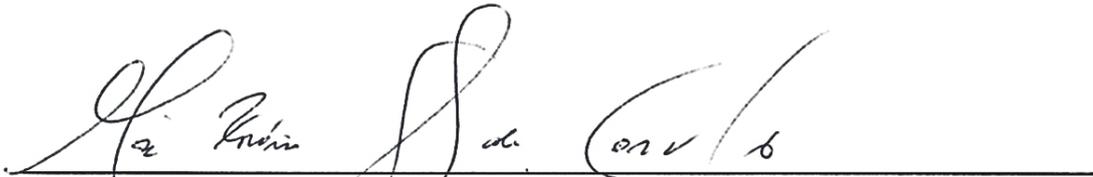
Dissertação de Mestrado

**Sociocosmologia do Espaço Enawene Nawe**

Edison Rodrigues de Souza

Orientadora: Professora Doutora Maria Rosário Gonçalves de Carvalho

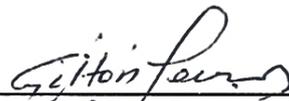
Banca examinadora



Prof. Dr. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal da Bahia



Prof. Dr. Walter Fagundes Morales – Departamento de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Santa Cruz



Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade Federal do Amazonas

Salvador, 30 de março de 2011

## AGRADECIMENTOS

Certamente agradecer às muitas pessoas e instituições que são atraídas ao contexto de uma trajetória de pesquisa e construção de uma dissertação não é uma tarefa que reputo das menos importantes, pelo contrário, exige certo esforço para não esquecer relevantes contribuições que paulatinamente permitiram incorporar dados e ideias e, assim, compor o tema aqui presente.

À Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB), agradeço pela concessão da bolsa de mestrado.

Aos professores e professoras do Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (PPGA–UFBA) pelas brilhantes e estimulantes aulas sob o calor e a atmosfera romântica de São Lázaro onde nos trânsitos entre salas de aulas e o “Casarão” muitas amizades foram feitas. Não posso, contudo, deixar de agradecer especialmente à professora Mísia Reesink pela participação como ouvinte em sua disciplina *Antropologia da Morte*, a qual permitiu um olhar sobre esse fascinante tema e, também, pelo estágio docente que pude realizar quando ministrou a disciplina *Estudos de Parentesco* na graduação em Ciências Sociais; à Edwin Reesink pelos constantes debates em suas aulas que sempre nos levava à etnologia amazônica e em especial sobre povos da Amazônia Meridional; à Núbia Rodrigues que, incansavelmente, nos provocava com desafios de criticidade à própria Antropologia como disciplina acadêmica; e a Gilson Rambelli que na disciplina *Arqueologia e Patrimônio* espontaneamente criou importantes debates permitindo vislumbrar um fecundo diálogo entre Antropologia e Arqueologia a partir de dados etnográficos de meu próprio campo. Sou particularmente grato ao Professor Carlos Etchevarne pelo incentivo, atenção e amizade desde os primeiros momentos de ingresso no PPGA.

Ao Programa de Pesquisa sobre Índios do Nordeste Brasileiro (PINEB-UFBA) –, onde fiz valiosas amizades: Jurema Machado de Andrade Souza, Franklin Plessmann de Carvalho, Natelson Oliveira de Souza, Suzana Moura Maia e Cloves Macêdo Neto.

Não poderia deixar de agradecer aos colegas do PPGA, com os quais partilhar aulas e convívio foi muito importante. E menos ainda posso esquecer-me de agradecer a amizade e apoios especiais que obtive de Manuela Venâncio e Elisa Camarote. Elas além importantes interlocutoras sobre Antropologia, tornaram-se grandes amigas. Igualmente à Isabel Mordecin, Sarah Miranda, e Sandro Campos Neves cujos campos de pesquisa em contexto etnográficos baianos me permitiram boas trocas de ideias. De mesma forma agradeço a

Luydy Abraham pela amizade e estimulantes diálogos sobre Arqueologia e Antropologia que me levou a admirá-lo pela meticulosidade e minúcias de sua maneira de pesquisar como detetive. Sou também muito grato à Breno Carvalho pelos inúmeros socorros no desenrolar das burocracias acadêmicas e solícitos apoios à turma como um todo.

Especialmente agradeço ao PPGA-UFBA que, quando do meu ingresso no mestrado, estava sob a coordenação da Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho e do Prof. Dr. Carlos Etchevarne. Agradeço também a coordenação atual nas pessoas das Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Fátima Tavares e Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Cecília McCallum, particularmente nesta fase final do mestrado.

A oportunidade ímpar que tive de conhecer os Enawene Nawe e permanecer entre eles por dois anos desenvolvendo trabalhos indigenistas e de pesquisa de campo devo de forma muito especial à Operação Amazônia Nativa (OPAN). Organização cuja atuação entre os povos do noroeste do Mato Grosso por mais de quarenta anos habilita-a e legitima a continuar acreditando e estimulando um indigenismo não assimilacionista. Serei sempre grato a esta instituição que em 2009, em nova etapa de pesquisa de campo me acolheu em Cuiabá e em Brasnorte em suas dependências e permitiu longa permanência e liberdade para consultar arquivos e desfrutar de sua infraestrutura e apoios. Especialmente agradeço a acolhida carinhosa de Ivar Vendruscolo Busatto e Thélia Santana no primeiro momento, em outubro de 2005, quando fui contratado para trabalhar no “Projeto Enawene Nawe”.

A OPAN proporcionou-me oportunidades especiais em minha permanência junto aos seus componentes e por isso faço aqui um agradecimento geral às pessoas, que são muitas, que conheci e pude desenvolver uma amizade especial permitindo-me momentos de alegrias durante minha estada em Mato Grosso. Dessas, hoje afastado, sinto saudades. A algumas pessoas não posso deixar de destacar minha gratidão: a Fernanda Oliveira, que atenciosa e prontamente, sempre me atendeu na condição de secretária da instituição e amiga sem igual; a Juliana Almeida, com quem pudemos atuar entre os Enawene Nawe, provocou-me muitos *insights* e olhares a partir de suas inquietações etnográficas, enfim, seu apoio foi fundamental como elo com o campo enquanto estudava e escrevia em Salvador; a Cleacir de Alencar Sá pelos apoios em campo como coordenadora do Pólo de Saúde Indígena em Brasnorte e pela concessão, sempre tranquila, de informações e de seus registros sobre os Enawene Nawe; a Fausto Campoli o qual aprendi a admirar pelo conhecimento profundo sobre os Enawene Nawe adquirido em entrosamento espontâneo de surpreendente comprometimento político com esse povo; à Ajuri Schwade e Andrea Jakubaszko com os quais, sob o calor de Cuiabá, tivemos boas conversas sobre os Enawene Nawe.

Agradeço a Ricardo Soletti enfermeiro de competência ímpar entre os Enawene Nawe

cujas ações poderiam tranquilamente ser referências de como um profissional de saúde pode contribuir para um equilíbrio entre sistemas médicos.

Agradeço a Elizabeth Aracy Rondon Amarante, Maristela Aparecida Correa e Thomas de Aquino Lisbôa pela amizade e exemplo de um indigenismo perseverante entre os indígenas da região noroeste do Matogrossense.

A Antonio Carlos de Aquino e Luiz Carlos da Silva Junior, da Coordenação Regional de Juína/Fundação Nacional do Índio-Mato Grosso (FUNAI-MT), pelo apoio pronto que sempre obtive mesmo estando em Salvador.

A Helena Elizabeth Wyatt Heggy que, mesmo de longe, me dispensou apoio e amizade inestimáveis. Foram muitas, também, as inquietantes conversas sobre os Enawene Nawe desde que nos conhecemos em plena *Halataikiwa*.

Também sou eternamente grato pelos apoios incondicionais de Merel Vander Mark, pelo seu exemplo de astúcia, inteligência e pelas ajudas que provocavam a pensar a pesquisa que resultou nessa dissertação. As muitas indagações suscitadas sobre os Enawene Nawe puseram-me diante de inquietantes questões acerca da organização das pessoas no espaço da aldeia.

Ao jovem amigo Bruno Walter Caporrino pela amizade valiosa forjada nas importantes críticas do convívio indigenista e pelas constantes leituras e sugestões aos meus trabalhos. Sua coerência na percepção e adequação das ações no indigenismo fá-lo uma personalidade admirável e o projeta para uma brilhante trajetória nos trabalhos entre os Wayãpi.

À Ana Paula Lima Rodgers pelo convívio no mesmo campo e amizade que permitiram-nos ininterrupto diálogo e troca de ideias que consolidou minha admiração e expectativas de seu minucioso trabalho sobre a vida ritual dos Enawene Nawe.

A Walter Morales e Flavia Moi, grandes amigos de longa data e aos quais aprendi a admirar pelo espírito de investigação científica inspirador, pelas aproximações e apoios animadores nos momentos difíceis nos quais fizeram questão de estar presentes.

A Cândido Domingues com o qual compartilhei os dramas da vida difícil como estudante de mestrado na Cidade do Salvador. Historiador perspicaz, que investigando a vida de traficantes de escravos na Salvador colonial, nunca deixou de se interessar pelos temas da antropologia, abrindo longas conversas em nossos intervalos de estudos as quais, não muito raro, transformavam-se em debates. Tenho também eterna gratidão pelo apoio nos momentos finais de construção da dissertação por ter feito um hiato em seus trabalhos de pesquisa e se dedicado a leituras, sugestões e críticas ao meu texto, sem nenhuma dúvida seu apoio foi

fundamental para finalização desse trabalho. A Cândia, ainda, sou grato pela oportunidade de construir amizades com seus amigos do mestrado em História (UFBA), especialmente com Ediana Ferreira Mendes, Carlos Silva Júnior, Urano Andrade e Camila Amaral. Também a Tarcísio Domingues agradeço pela convivência, amizade e cumplicidade na agitada vida no bairro Tororó.

A Márcio Ferreira da Silva e Gilton Mendes dos Santos agradeço pela composição da banca de qualificação e suas importantes contribuições sobre um campo de pesquisa que nos é comum. Sou grato a eles muito anteriormente, pelos muitos momentos de boas conversas sobre os Enawene Nawe desde que cheguei em Mato Grosso.

Mais uma vez quero agradecer a Walter Morales e Gilton Mendes dos Santos, mas agora pela composição da banca de defesa de minha dissertação, os quais me deixam lisonjeado pela ilustre presença.

Agradeço especialmente à minha orientadora Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho pela compreensão, apoio e paciência nesses anos de convivência que com certeza construiu muito mais que uma relação de aluno professora. É gratificante desfrutar da amizade de quem, na dose certa, sabe unir a firmeza e o pleno respeito ao aluno.

Aos Enawene Nawe povo que me acolheu e permitiu desenvolver esse trabalho. Muito especialmente agradeço à *Kayoekase Atokwe*, meu anfitrião que desde o primeiro dia entre eles me agregou à sua família e a *Kayoekase Asero* cujo carinho e cuidado a mim dispensado jamais esquecerei.

Serei sempre grato a todos Enawene Nawe, mas como sempre criamos um laço de amizade mais próximo de algumas pessoas, deixo aqui registrada minha eterna gratidão à *Kawaliene, Marikeroseene e Salumanero, Atainaene e Atainaneto, Daliyamase, Holokahari, Lolawenakwaene, Kamameene, Kayokase e Datalikwa*.

## RESUMO

A presente dissertação aborda aspectos das relações de tempo e espaço entre os Enawene Nawe, povo indígena da família linguística Aruak que atualmente ocupa uma única aldeia no Vale do Rio Juruena, noroeste do Mato Grosso. Os Enawene Nawe desenvolvem ciclos de rituais sazonais que guardam específicas relações com o território. Na estação ritual denominada *Yaõkwa* constroem uma série de acampamentos que lhes permite, por meio de sofisticada engenharia de barragens de pesca (*waiti*) nos pequenos rios da região, capturarem grande quantidade de peixes. Estes, por sua vez, são ritualmente oferecidos no espaço central da aldeia aos seres cósmicos denominados *yakaility*. Desse modo, suas relações espaciais durante esse ritual, em especial, são um dos fundamentos de coesão social refletida na espacialidade. Depois do contato, na década de 1970, a dinâmica Enawene Nawe com o espaço e o tempo sofre transformações provocadas, principalmente, pela incorporação sistemática de grande quantidade de barcos movidos a motores de popa. No entanto, no que pese o abandono de algumas ritualizadas relações com o espaço, é na continuidade das longas expedições de pesca com permanências de grandes grupos de homens por dois meses em acampamentos (*erainiti*) que está um dos fundamentos socioespaciais de sobrevivência física e simbólica. Tal fenômeno baseia-se no esforço coletivo de harmonia de relações entre diferentes horizontes do cosmos, garantindo-lhes segurança diante de possíveis afecções deletérias que seres subterrâneos ou celestes podem provocar.

Palavras-chaves: Enawene Nawe. Aruak. Espaço. Socicosmologia. Amazônia Meridional.

## ABSTRACT

This thesis is a study of the relationship between time and space among the Enawene Nawe, an indigenous people of the Aruak linguistic family, which at present live in a single village in the valley of the Juruena River, in the northeast of Mato Grosso state, Brazil. The Enawene Nawe have seasonal rituals which have specific relations to their territory. In the ritual season called *Yaõkwa* they built a series of campsites along with sophisticatedly engineered fishing dams (*waiti*) in the small rivers of their region, to capture large amounts of fish. These, in turn, are ritually offered in the central space of the village to the cosmic beings, called *yakaility*. The spatial relations of this ritual in particular, are one of the fundamentals of social cohesion, which is reflected in spatiality. After contact, in the 1970s, the spatial and temporal dynamic of the Enawene Nawe has suffered transformations, caused mainly, by the systematic incorporation of a great number of boats with outboard motorenines. Nevertheless, eventhough they are abandoning some ritualized relations with space, it's in the continuity of long fishing expeditions, with the permanency of a large group of men for two months in the camps (*erainiti*) that we can find one of the social-spatial fundamentals of physical and symbolical survival. This phenomenon is based on a collective effort of harmony of relations between different horizons of the cosmos, guaranteeing them safety in face of possible deleterious affections which underground and celestial beings can cause.

Key words: Enawene Nawe. Aruak. Space. Socicosmology. Meridional Amazon.

## LISTA DE FIGURA

Figura 1 - Esquema de trânsito de seres entre horizontes do cosmo Enawene Nawe .....	64
Figura 2 - Aldeia halataikiwa .....	107
Figura 3 – Croqui de campo (março de 2007).....	124
Figura 4 - Plantas baixa das casas da Erainiti Olowina, em 2007 .....	125
Figura 5 - Plantas baixa das casas da Erainiti Olowina, em 2007 - II.....	126

## **LISTA DE MAPAS**

Mapa 1 - Morada de Yakaility e Origem Clânica .....	67
Mapa 2 - MAPA com localização aproximada das barragens (Waiti) .....	129

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Demonstrativa de registros da presença dos Salomã na região do rio Juruena até a atual autodenominação Enawene Nawe .....	54
Quadro 2 - Nomenclatura diversa para Halataikiwa pelos seres cósmicos .....	77
Quadro 3 - Alimentos Enawene Nawe e suas diferentes nomenclaturas para seres do cosmos... ..	78
Quadro 4 - Esquema de articulações de estações rituais, ambiente e subsistência .....	87
Quadro 5 - Clãs Enawene nawe e suas relações de origem espacial .....	99
Quadro 6 - Relação do número de pessoas nascidas por aldeia .....	101
Quadro 7 - Representantes de clã e respectivas localizações no espaço da aldeia.....	104

## **LISTA DE TABELA**

Tabela 1 - Denominações de subgrupos paresí em registros históricos comparados com antropônimos Enawene Nawe .....	48
Tabela 2 - Casamentos Interclânicos Enawene Nawe .....	110

## LISTA DE ABREVIATURAS E DE SIGLAS

CGEP	Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNPQ	Conselho Nacional de Pesquisa
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
GT	Grupo de Trabalho
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente
IHGMT	Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso
MIA	Missão Anchieta
MPF-MT	Ministério Público Federal em Mato Grosso
ONG	Organização Não-Governamental
OPAN	Operação Amazônia Nativa
PCH	Pequena Central Hidrelétrica
PPGA-UFBA	Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia
SEMA-MT	Secretaria Estadual de Meio Ambiente de Mato Grosso
TI	Terra Indígena
UFMT	Universidade Federal do Mato Grosso
UHE	Usina Hidrelétrica

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO 1: OS ENAWENE NAWE – PRESENÇA E HISTÓRIA DOS ARUAK DO VALE DO RIO JURUENA</b>	<b>24</b>
<b>1. Aruak do Vale do Rio Juruena – história, persistência e continuidade</b>	<b>37</b>
<b>CAPÍTULO 2: SOCIOCOSMOLOGIA DO ESPAÇO ENAWENE NAWE</b>	<b>55</b>
<b>1. Horizontes e organização topocossmológica</b>	<b>55</b>
<b>2. O espaço no horizonte terrestre</b>	<b>70</b>
<b>3. <i>Hotaikitikwa</i> – o centro do horizonte terrestre</b>	<b>87</b>
<b>CAPÍTULO 3: <i>ERAINITI</i>: ESPAÇO, TRANSFORMAÇÃO E COESÃO SOCIAL</b>	<b>113</b>
<b>1. Contato – espaço e tempo em transformação</b>	<b>113</b>
<b>2. <i>Erainiti</i>: acampamento e barragem</b>	<b>122</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>136</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>139</b>

## INTRODUÇÃO

Em 2003, estudos arqueológicos e patrimoniais relacionados ao projeto de implantação de um complexo gerador de energia hidrelétrica no alto rio Juruena foram realizados na região noroeste do Mato Grosso. Nessa época meu conhecimento sobre a região limitava-se à diversidade indígena tal como registrada pela viagem de pesquisa etnológica de Claude Lévi-Strauss.

Tinha concluído minha graduação em Ciências Sociais<sup>1</sup> e acalentava o desejo de poder trabalhar com pesquisa entre povos indígenas, porém sentia a angústia decorrente do imperativo de arcar com o sustento pessoal e de familiares, o que obstava a decisão de mudar, radicalmente, o foco de vida, direcionando-o para um campo de pesquisa onde pudesse dar continuidade aos estudos pós-graduados. Como forma de não me afastar dessa possibilidade, nos períodos em que as férias do trabalho e da Faculdade coincidiam, me dispunha a participar de trabalhos rápidos em Arqueologia, nos quais atuava como auxiliar de campo em escavações de sítios arqueológicos. Embora a arqueologia tenha se tornado uma área de pesquisa com a qual tenho uma grande afinidade, meus objetivos se definiram, desde a graduação, para a antropologia. No entanto, foram as oportunidades de trabalho arqueológico que ensejaram manter o horizonte voltado para a pesquisa.

Em 2002 surgiu a possibilidade de compor a equipe de campo que realizaria os estudos arqueológicos e patrimoniais do Complexo Hidrelétrico do Alto Juruena.<sup>2</sup> Auxiliei, especificamente, no levantamento patrimonial das cidades de Campo Novo do Parecis, Sapezal e Campos de Julio, tendo considerado particularmente interessante realizar entrevistas, conhecer pessoas e histórias das cidades. Inevitavelmente as histórias, nessa região, são pontilhadas de relações conflituosas com os povos indígenas, do passado mais distante até os nossos dias, principalmente motivadas por questões fundiárias.

Além do contato com as populações urbana e rural originárias de estados da região sul do país, o que mais me interessou foi o contato direto com os povos Haliti-Paresí e

---

<sup>1</sup> Em 2002 concluí o bacharelado e a licenciatura em Ciências Sociais, na Pontifícia Universidade Católica de Campinas, em São Paulo.

<sup>2</sup> Nesse projeto trabalhei durante vinte e um dias, diretamente com a etnoarqueóloga Flávia Prado Moi em levantamento histórico-patrimonial das cidades referidas. Havia também uma equipe realizando mapeamento de sítios arqueológicos na região do alto Juruena. O coordenador de campo era o arqueólogo Walter Fagundes Morales e a empresa contratada a Documento Antropologia e Arqueologia S.A., de São Paulo.

Nambikwara, em várias aldeias. Entre eles ainda pude estabelecer contato com pessoas dos povos Irantxe e Terena. Os povos referidos têm passado histórico relacionado com a Comissão Rondon.<sup>3</sup>

Nas histórias ouvidas de regionais e indígenas em algumas aldeias visitadas, uma denominação especialmente me interessou: a do povo Enawene Nawe, cujas histórias e descrições eram envoltas em tons nebulosos. No entanto, foi possível entrever algumas informações que me permitiram saber tratar-se de um povo indígena que vivia em área isolada em região de floresta ao sul do rio Juruena. Assim, enquanto a FUNAI não mantinha funcionários lidando diretamente com eles, a OPAN<sup>4</sup> tinha alguns indigenistas em longas permanências na aldeia. Eles haviam atacado e matado “brancos” na região próxima de suas terras, um padre havia sido assassinado por defendê-los; só comiam peixes; não falavam a língua portuguesa; e muito raramente apareciam na cidade de Sapezal, causando curiosidade generalizada e apreensão aos moradores pelo exotismo estético e diferença em relação aos outros indígenas da região, por muitos considerados “aculturados”.<sup>5</sup> Estivemos com um

<sup>3</sup> Comissão de Construção de Linhas Telegráfica Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas que, entre o final do século XIX e início do XX construiu um linha telegráfica seccionada por ramais e estações telegráficas ao longo dos estados do Mato Grosso (hoje Mato Grosso do Sul e Mato Grosso), Rondônia e Amazonas. A obra teve caráter militar e foi liderada pelo Marechal Candido Mariano da Silva Rondon, que também foi o criador do SPI – Serviço de Proteção aos Índios. Na região noroeste do Mato Grosso foram construídas as estações telegráficas Parecis, Ponte de Pedra, Capanema, Utiariti, Juruena e Nambiquaras, e vários ramais. Desde os primeiros momentos da entrada de Rondon na região, em 1907, para reconhecimentos, construções e operações das estações, a Comissão empregou a mão de obra indígena dos povos Paresí, Nambikwara e Irantxe. Enquanto estive na TI Tirecatanga, entre os Nambikwara Wakalitesu, morava também nessa área pequeno grupo de Irantxe, resultado de casamentos antigos entre os dois povos e um grupo de índios Terena. Entre os Nambikwara e os dois grupos havia evidentes tensões decorrentes das diferenças étnicas e da longa permanência na área. Segundo comentários correntes, o pequeno grupo Terena foi para ali deslocado por ação de Rondon, com o propósito de ensinar agricultura aos Nambikwara. Os Irantxe teriam permanecido na área depois do término da “Missão Jesuíta do Utiariti”, para maiores informações ver Edgard ROQUETE-PINTO. *Rondônia*, capítulo 3.

<sup>4</sup> A OPAN é uma ONG indigenista que atua há 40 anos entre povos no Mato Grosso e Amazonas. Esta instituição é financiada por organizações internacionais como a NORAD, ligada ao governo da Noruega, e pela MISEREOR, ligada à Igreja Católica na Europa, dentre outras. A OPAN se distingue como a única organização permanente entre os Enawene Nawe. A FUNAI, hoje, faz sistemática intervenção entre eles a partir do seu Núcleo de Apoio Local, na cidade de Juína, orientada principalmente para a distribuição de benefícios advindos de auxílio maternidade e aposentadoria, distribuição de ferramentas e gasolina para abastecimento dos barcos e, nos últimos anos, mediação com vistas a compensações com os empreendedores do Complexo Hidrelétrico Juruena.

<sup>5</sup> Ao mesmo tempo em que a população regional reconhece os Enawene Nawe como “autênticos”, “índios verdadeiros” ou “índios mesmo!”, classifica outros povos da região como “aculturados” ou “não mais índios”. O grau de “autenticidade indígena” é mensurado através de uma distinção entre os que visitam mais e menos frequentemente a cidade. O ambiente urbano é visto como impróprio aos indígenas, à medida que diluiria sua identidade. Percebi essa distinção na cidade de Brasnorte, quando os Enawene Nawe costumavam ser exaltados como “índios verdadeiros”, ao passo que os Irantxe eram deslegitimados em decorrência da sua presença constante na cidade, ou seja, eram considerados como menos índios. Irônico é que quando os Irantxe, por exemplo, se pintam, usam cocares, portam arco e flecha e participam de manifestações políticas, na cidade, são também desqualificados sob a justificativa de que estão tentando uma espécie de “reindigenização”. Nessa visão regional não há espaço para as mudanças culturais experimentadas pelos povos indígenas e, assim todos, um dia, não mais serão índios, o que tem implicações políticas importantes; entre as tantas possíveis,

morador da cidade de Sapezal que possuía um acervo de peças indígenas que teria sido composto a partir de objetos da cultura material Enawene Nawe obtidos por trocas, já que, segundo afirmou, teria “amizade” com eles. Tratavam-se de pequenos recipientes cerâmicos com acabamento alisado e de cor preta, colares, arcos e flechas, raladores de mandioca, e algumas poucas fotos de pessoas. Esse material, somado às informações obtidas, foi um grande estímulo à minha pretensão de conhecê-los. Cada fragmento das histórias ouvidas sobre os Enawene Nawe naqueles dias e a visão sobre os objetos por eles produzidos, provocaram ecos que por muito tempo aguçaram, provocaram e projetaram meus pensamentos.

Com o encerramento dos trabalhos passei a reunir informações sobre os Enawene Nawe, tendo encontrado inicialmente o artigo “Tempo e Espaço entre os Enawene Nawe<sup>6</sup>”, escrito por Márcio Silva; a dissertação “Seara de homens e de deuses: uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene Nawe”, de Gilton Mendes dos Santos; e por fim um livro que foi um verdadeiro achado em um sebo “Os Enawene Nawe: primeiros contatos”, de Tomaz de Aquino Lisboa.<sup>7</sup> Esse material permitiu-me tomar contato inicial de alguns detalhes etnográficos sobre os Enawene Nawe produzidos por meio das primeiras pesquisas antropológicas efetivamente existentes sobre eles e também detalhes históricos sobre o contato e os conflitos desde os primeiros momentos do encontro indigenista com esse povo.

É bem verdade que meu encantamento em relação aos Enawene Nawe a cada momento aumentava, assim como a ideia de desenvolver uma pesquisa entre eles. Portanto, repousa nessa subjetividade minha escolha, já que outras possibilidades haviam se descortinado. À medida que conhecia um pouco a literatura etnológica produzida sobre eles e localizava algumas imagens disponíveis na internet, tive a atenção chamada para a estética esmerada e o “exotismo” que se apresentava como “puro”, alçando-os a ícones idílicos de um povo indígena amazônico.

Uma vez graduado, e após ter estudado o pouco material etnológico que encontrei sobre os Enawene Nawe, resolvi que era hora de começar uma busca por caminhos que pudessem facilitar meu acesso futuro a eles. Optei por estabelecer contato com a OPAN, via telefone. Na oportunidade, expus meu interesse em conhecer de perto os Enawene Nawe, quando, então, me foi sugerido que fosse a Cuiabá conhecer a instituição e os trabalhos

---

considerá-los sem direito a ocupar as terras demarcadas. Em Sapezal, ouvi de um fazendeiro que era absurdo “as melhores terras da região” serem terras indígenas demarcadas, uma vez que muitos já perderam a “autenticidade indígena”.

<sup>6</sup> Márcio Ferreira da SILVA. *Tempo e espaço entre os Enawene-Nawe*.

<sup>7</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Seara de homens e deuses: uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene-Nawe*. Thomaz de Aquino LISBÔA. *Enawêne-Nauê – Primeiros contatos: diário de campo*.

indigenistas que estavam sendo desenvolvidos entre eles.

Em julho de 2005 estive na sede da OPAN, em Cuiabá, e fui muito bem acolhido. Lá permaneci quinze dias, aproveitados para conhecer pessoas que estiveram entre os Enawene Nawe; acessar e copiar documentos no arquivo especial sobre esse povo; e assistir ao filme *Yãkwa: o banquete dos espíritos*, uma produção acerca de um importante ritual daquele povo.<sup>8</sup> Durante esse período recebi convite para, futuramente, inserir-me como indigenista na instituição, porém sob o alerta de que isso não garantiria meu ingresso entre os Enawene Nawe, uma vez que desenvolviam projetos com outros povos indígenas, no Mato Grosso e Amazonas. Acenei, positivamente, reiterarei meu interesse de pesquisa entre os Enawene Nawe e a possibilidade de um trabalho indigenista que poderia ser sucedido por um projeto de pesquisa antropológica. Tornou-se claro, pelo menos para mim, que a via de acesso aos Enawene Nawe estaria franqueada através de trabalhos indigenistas desenvolvidos ao abrigo da OPAN. Dois meses após a visita à sede dessa instituição recebi uma proposta de trabalho, prontamente aceite. Em outubro de 2005 me desloquei para Mato Grosso, deixando emprego e família para trabalhar no Projeto Enawene Nawe. Minha contratação foi em caráter emergencial, pois a equipe de três pessoas que atuava nesse projeto havia se afastado.

Uma vez contratado e pertencente ao quadro de funcionários da OPAN, passei a me inteirar sobre a instituição e o projeto indigenista. Até a primeira viagem para a TI, permaneci na cidade de Cuiabá, tratando dos trâmites burocráticos para obtenção de carteira nacional de habilitação para dois enawene que conduziam o caminhão recebido como doação via OPAN.

Meu primeiro contato direto com os Enawene Nawe foi, assim, com os dois candidatos a motoristas, *Atainaene e Marikeroseene*, e suas respectivas esposas e filhos pequenos. Conseguimos, mediante negociações, atender os requisitos burocráticos do DETRAN e ambos tiveram instruções e provas diferenciadas<sup>9</sup>, tendo sido aprovados. Para os Enawene Nawe foi mais uma importante conquista nas suas relações com os *iñoti* (não indígenas), uma vez que a carteira de habilitação superaria os problemas que eventualmente tinham com a fiscalização de trânsito nas cidades de Brasnorte, Sapezal ou Juina e outras do noroeste do Mato Grosso. Vale notar que haviam tentado auxiliá-los nesse processo em Campo Novo do Parecis e Juína, mas foram mal sucedidos devido a discriminações veladas constantes nos pareceres médicos, a exemplo de “incompatibilidade lingüística” ou “incapacidade de compreensão de nossos códigos de trânsito”, mesmo que sempre estivessem

---

<sup>8</sup> YAKWA: o banquete dos espíritos. Dir.: Virgínia Valadão. Vídeo Cor, NTSC, 75 min., 1995. Prod.: CTI-SP/OPAN.

<sup>9</sup> Durante as instruções e provas os candidatos foram acompanhados por tradutores indigenistas da OPAN, e puderam fazer provas manuscritas ao invés da prova eletrônica.

acompanhados de tradutores da OPAN e até mesmo tivessem uma cartilha traduzida para a língua Enawene Nawe.

Essa temporada em Cuiabá e a convivência diária com as duas famílias Enawene Nawe foi muito importante para o contato inicial com a língua, principalmente porque estive em contato regular com os dois homens que melhor falam o português entre eles e em um ambiente urbano de pleno domínio. Estar com eles na cidade foi o início de um rito de passagem para um subsequente longo convívio.

\* \* \*

Em final de novembro de 2005 fiz minha primeira entrada na terra Enawene Nawe, através de uma viagem por rios que me provocaram ansiedade em face da expectativa do encontro com o novo e estranho universo que tanto desejava conhecer. O trajeto pelo rio Juruena e afluentes ao sul a cada instante revelava pequenos sítios ao longo de suas margens, que guardavam restos de acampamentos Enawene Nawe de maior duração ou de breves estadias. Esses locais, com armações de choupanas abandonadas e vestígios materiais, como fogueiras, ossos de peixe, restos de cestarias e embalagens plásticas e de metais, revelavam, por sua vez, uma relação estreita com as vias fluviais. São marcos de paisagem que atestam grande controle [como esse controle é evidenciado?] das vias de circulação e a vocação argonauta do povo com quem eu estava prestes a ter efetivo contato, em sua aldeia. Como as vias de acesso à TI e de circulação são fluviais ao estabelecerem constantemente acampamentos nas margens dos rios, acabam tendo monitoramento do trânsito na área.

Depois de um dia inteiro subindo rios, aportamos em *Matokodakwa*, a aldeia Enawene Nawe situada à margem esquerda do rio Ique. A recepção foi extraordinária: antes mesmo de descer do barco, o meu nome era gritado por muitos que aguardavam à margem esquerda. Eram crianças, velhos, mulheres e jovens que sugeriam compor uma delegação destacada para recepção, mas de fato se trata de uma prática comum quando da chegada de “estrangeiros”.

Nem bem o barco atracou e uma quantidade de pessoas pulou para o seu interior, umas falavam meu nome, outras já transportavam nossas bagagens. Fui tomado de um misto de encantamento pela novidade e susto pela forma de recepção até então desconhecida. Em solo me rodearam e, em meio a zunidos, ouvia meu nome, gritos e conversas na língua que supus nunca ser capaz de falar, abraços, expressões em português rudimentar e elogios. Invariavelmente dirigiam-se a mim e diziam “*hixo awali*” (você é bonito) e a palavra *awe*, que eles usam como cumprimento e é traduzida em português como “bom”, uma espécie de senha

de acesso a todos que não dominam a língua indígena. Um comportamento que se tornou evidente logo nesse primeiro encontro foi o constante contato físico por parte de todos, fato que viria a se mostrar uma característica nas relações dos Enawene Nawe com as pessoas externas acolhidas entre eles. É muito comum ser o visitante abraçado por um homem enawene no decorrer de uma reunião, ou ter enlaçadas as mãos, ou, ainda, ter a face alisada sob comentários acerca da barba, principalmente, enquanto a presença constitua uma novidade. Esse tipo de contato físico também é feito por mulheres, porém é muito menos frequente e menos generalizado, no início.

Acompanhados por muitos seguimos para o pátio da aldeia (*weteko*), onde fomos recebidos por *Kawali* o *aõli* (chefe) que, ao nos avistar, entrou em sua casa e saiu, vestindo uma camisa e se encaminhando em minha direção, quando Pedro Passos<sup>10</sup> nos apresentou. *Kawali*, sorridente, se mostrou muito receptivo e, falando muito, me abraçou demoradamente, passando as mãos em meu rosto e dizendo: *wali hixo* (você é bonito). Ele se disse muito satisfeito com o *hekoali* da OPAN, ou seja, a substituição da equipe indigenista<sup>11</sup>.

Conversei com *Kawali* no meio daquele círculo composto por dez grandes casas radialmente dispostas que formam a aldeia. O pátio estava lotado de curiosos, todos falando muito e a mim se dirigindo. Nunca havia estado entre tantas vozes sem compreender uma única palavra. Muitos deles insistiam que eu repetisse expressões em sua língua, didaticamente proferidas próximas aos meus ouvidos. Fascínio e estranhamento foram os sentimentos que vivenciei desde o momento que cheguei à aldeia.

Como é comum para o visitante entre os Enawene Nawe, fui hospedado em uma casa e incorporado a uma família. Quando fui conhecer a casa, minha rede já estava fixa em um *waxalako* (compartimento que divide o espaço interno das casas para cada família nuclear) junto às redes de *Kayowekase Atokwe* e *Kayowekase Asero* que imediatamente passaram a me chamar *hare* (meu filho), e de seus filhos solteiros *Yamalokoko*, *Holokahare*, *Sotaloty* e *Kunhakase*. No entorno desse espaço havia outras divisórias, nas quais moravam suas filhas

---

<sup>10</sup> Pedro Henrique Passos é um indigenista da OPAN que atuou entre os Enawene Nawe por cinco anos, tendo também desenvolvido trabalhos entre os Nambikwara e Paresí. Estava há muito tempo afastado e foi convocado pela coordenação da OPAN para fazer acompanhamentos e orientar os trabalhos de campo em minhas primeiras viagens aos Enawene Nawe.

<sup>11</sup> No período que permaneci no Projeto Enawene Nawe, não se formou efetivamente uma equipe indigenista. A bióloga Luciana Ferreira foi selecionada para compor a equipe, no entanto permaneceu cinco meses apenas, em 2006. Depois chegou Fausto Campoli – experiente indigenista que há onze anos havia desenvolvido trabalhos entre os Enawene Nawe – para um apoio de campo de cerca de quarenta dias em março/abril de 2007. Em julho de 2007, a OPAN contratou a cientista social Juliana de ALMEIDA para compor uma equipe, e na sequência da primeira viagem em sua companhia, à aldeia, me afastei do projeto devido a problemas de segurança pessoal, em vista de ameaças de fazendeiros na região, e em janeiro de 2008 me desliguei da OPAN como funcionário.

casadas, genros e netos. Seus filhos homens casados moram em outras casas, com suas esposas, seguindo a regra de residência uxorilocal.

Tempos depois, com mais afinada percepção do que se passava à minha volta, verifiquei estar agregado a uma rede de parentesco relacionada à família do casal anfitrião e passei a ser chamado de *yayali* (irmão mais velho) por todos os seus filhos e filhas, e de *noatoli* (cunhado) pelos maridos de “minhas irmãs”. Inicialmente estranhei, mas aos poucos, ao constatar o desprendimento da família, dispensando-me atenções, tais como reservando e oferecendo alimentos, fui entendendo melhor se tratar de uma forma de inserção a partir da qual uma relação de reciprocidade se estabelece mediante trocas de itens produzidos localmente com produtos industrializados (principalmente linhas para confecção de adornos e saias para as mulheres, anzóis e linhas de pesca para os homens, e alimentos como feijão e arroz). Foi construída uma afetuosidade que perdura não obstante a minha ausência atual, segundo colegas indigenistas que de lá trazem recados de que a família diz sentir saudades e pede para eu mandar presentes.

Desta forma se iniciou minha inserção no campo, processo que ao longo do período de permanência entre eles mostrava que a metodologia de trabalho antropológico depende também de adequações quase artesanais de situações inusitadas que lhe permite ou não acessos que permitam a produção de dados etnográficos. Sobre essa questão diz Maria Els Lagrou:

[...] em antropologia não se aprende o uso da metodologia da mesma maneira que na sociologia. Não temos métodos aplicáveis a qualquer situação possível no campo. A própria natureza da matriz disciplinar nos impõe flexibilidade. Usaremos os conceitos, os métodos e as metáforas mais apropriadas para a situação que o campo nos oferece. A fusão de horizontes no campo é uma exploração demorada e fluida. Muito do que aprendemos no campo nos é dado de surpresa ou por caminhos imprevisíveis. Por não sabermos onde as respostas às nossas perguntas se escondem, temos de trabalhar com a dinâmica do círculo hermenêutico.<sup>12</sup>

Assim estar com os Erawene Nawe permitiu conhecer sua língua, mas à medida que eu ganhava confiança e me arriscava a falar, era constrangido por mulheres e crianças que me imitavam, ridicularizando, e riam quando ainda mostrava timidez. Porém, do impacto inicial que me fez pensar nunca poder entendê-los, seguiu-se um aprendizado que embora não tendo sido rigorosamente sistemático e disciplinado, assegurou domínio relativo de um vocabulário e o estabelecimento de conversações na língua nativa. Embora meu conhecimento não

<sup>12</sup> Maria Els LAGROU. *Hermenêutica e etnografia: uma reflexão sobre uso da metáfora da textualidade para “ler” e “inscrever” culturas ágrafas*, p. 47.

permitisse diálogos profundos com velhos ou mulheres, por exemplo, essas categorias sociais e aquela constituída pelas crianças não simplificavam as conversações diante de interlocutores *iñoti*. Ao contrário, os jovens da geração pós-contato utilizam uma linguagem que facilita a fluidez de uma conversa. Em muitas ocasiões, quando eu queria ouvir histórias de narradores anciãos, um jovem fazia uma tradução em linguagem que me fosse acessível. Ter maior domínio da língua enawene é um objetivo a ser atingido em projetos futuros, de modo a poder avançar, em profundidade, no conhecimento dos mitos, entre outros aspectos da vida desse povo.

Esse contexto permitiu manter um foco paralelo na pesquisa antropológica, o que me possibilitou produzir dados enquanto permanecia no campo, embora não estivesse tão direcionado ao tema objeto desta dissertação.

Seguiu-se um período de vinte e sete meses de permanência com os Enawene Nawe, com muitas demandas tratadas principalmente com o poder público, o que não me permitia responder rapidamente às exigências imediatas e legítimas dos Enawene Nawe. Tais demandas se configuravam a partir de questões diversas, tais como: invasões da TI; reivindicação de ampliação da TI; conflitos com fazendeiros; trânsito, coleta de frutas e matéria prima para confecção de adornos e apetrechos de pesca, e mesmo o exercício da pesca em áreas de fazendas; conflitos com indígenas de outras TIs; negociações políticas para implantação de projetos hidrelétricos no entorno da TI; negociações com instituições públicas, tais como MPF, SEMA-MT, IBAMA, FUNAI, FUNASA, prefeituras locais, entre outras; intermediações para desenvolvimento de ações em parceria com instituições ou mesmo jornalistas nacionais e estrangeiros, entre outros. Sem contar os problemas rotineiros que são enfatizados pelos Enawene Nawe, principalmente obtenção de gasolina para movimentação da frota de mais de trinta barcos e motores de popa; de ferramentas diversas, tais como machados, facas e facões; questões relacionadas à administração de uma casa de trânsito dos próprios Enawene na cidade de Brasnorte e até mesmo alimentação em restaurantes e, ou, mantimentos em supermercados. Desse modo, a energia indigenista é empregada, em grande parte, na seleção e atendimento das infindáveis demandas, muitas contingenciais, que se desatendidas se transformam em fonte de reclamação de alguns Enawene Nawe que não medem palavras ao classificar o agente de *madi* (sovina, mesquinho, avaro, sórdido), o que configura grande ofensa entre eles. Lidar com essas questões e não ser considerado um *madi* é importante para o sucesso cotidiano entre eles.

Atualmente, assim como no período que estive entre eles, os Enawene Nawe estão no auge das relações com o “mundo” externo à aldeia e cada vez mais dominam o jogo político

que desloca o indigenismo para muito além da participação na rotina da aldeia. Assim, prevalece a constante exigência de assessoria sob a forma de mediações e negociações políticas com instituições da sociedade nacional.

O período no qual estive trabalhando entre os Enawene Nawe registrou muitos conflitos e eu fui envolvido em ameaças de morte por fazendeiros da região, contrários aos encaminhamentos em relação à reivindicação para a demarcação da micro bacia do rio Preto, uma área, ao noroeste da TI, ocupada por fazendas de gado. Os Enawene Nawe consideram essa área fundamental para o seu sistema ecológico. Ao lado de empreendimentos hidrelétricos, a tentativa de demarcação dessa área, atualmente em processo de reconhecimento por peritos da FUNAI, é o que mais gera tensões aos Enawene Nawe e a seus parceiros. Nessa conjuntura, para preservar a minha segurança pessoal permaneci afastado desde agosto de 2007 dos trabalhos de campo. Em fins desse ano participei do processo seletivo do PPGA-UFBA, e tendo sido aprovado me desliguei da OPAN como indigenista do Projeto Enawene Nawe.

\*\*\*

Apesar de uma certa longa convivência com os Enawene Nawe, considerei indispensável uma etapa de campo complementar, cujos objetivos estariam exclusivamente direcionados à pesquisa projetada no transcórre do mestrado, para o que foram previstos três meses de presença ininterrupta entre os Enawene Nawe, e que abarcariam o período de permanência de parte dos homens Enawene Nawe nas barragens de pesca para o ritual *Yaôkwa*.

Em Mato Grosso tomei conhecimento da efervescência política na região em decorrência de graves tensões no bojo do processo de revisão territorial Enawene Nawe e também das medidas compensatórias propostas aos indígenas para a implantação de cinco pequenas centrais hidrelétricas no alto Juruena, de um conjunto de onze que deverão compor o Complexo Hidrelétrico Juruena. Ameaças e boatos sobre pessoas estranhas circulando em Brasnorte e especulando sobre indigenistas suscitavam um clima tenso que exigiu que eu adotasse estratégias restritivas à minha circulação.

Antes de haver deixado o campo em janeiro de 2008, os Enawene Nawe haviam me autorizado, formalmente, a desenvolver pesquisa entre eles após ter explicado meus objetivos antropológicos. No entanto, em face do novo contexto considerei oportuno solicitar da FUNAI autorização de pesquisa e somente no início de outubro de 2009 me foi comunicado

que, devido à epidemia de gripe influenza H1N1 e consequente recomendação oficial da FUNASA para impedir acesso de não-indígenas às TI, teria havido cancelamento de todos os pedidos em trâmite. O CNPq, por sua vez, já havia encaminhado meu projeto de pesquisa à FUNAI com parecer favorável ao mérito científico<sup>13</sup>. No mesmo mês recebi autorização da FUNAI para a pesquisa de campo, condicionada à minha apresentação a uma unidade da FUNASA mais próxima da aldeia que atestasse não estar acometido de síndrome gripal.<sup>14</sup> Cópias dessa autorização foram encaminhadas ao NAL-FUNAI, em Juína, e também aos Enawene Nawe através de alguns deles em passagem por Cuiabá.<sup>15</sup>

Enquanto transcorria a ciranda burocrática, e já com atraso em meu cronograma da pesquisa de campo, no início de abril de 2009 viajei para a cidade de Brasnorte e me hospedei na casa-base dos indigenistas da OPAN, na região. Desde minha chegada em Cuiabá recebi telefonemas de Enawene Nawe, declarando *wakakawetene hixo* (estamos com saudades) e pedindo para que fosse para a aldeia.

Um grupo que faria, em breve, uma viagem à cidade de Sapezal para atender ao convite de assessores dos empreendimentos hidrelétricos para visita monitorada aos canteiros de obras e esclarecimentos sobre impactos e medidas compensatórias, combinou que, ao chegar em Brasnorte, o aguardasse para que fosse conduzido à aldeia. Conforme planejado, permaneci na cidade, revendo amigos indigenistas e também aproveitando para conversar com alguns Enawene Nawe em tratamento de saúde e preparar bagagens e fazer um estoque de alimentos para três meses na aldeia, além de presentes como anzóis, pilhas, linhas e outros produtos pedidos. A expectativa causava ansiedade, afinal, depois de mais de um ano estaria entre eles novamente e na condição de antropólogo!

O grupo Enawene Nawe retornou de Sapezal e imediatamente me procurou e aos indigenistas Fausto Campoli e Juliana Almeida, solicitando uma reunião rápida para tratamento das questões ouvidas durante a visita aos canteiros de obras. Segundo o grupo, foi-lhes apresentado um mapeamento da pesca Enawene Nawe oriundo de pesquisa empreendida, na década de noventa, pela OPAN em convênio com a Universidade Federal do Mato Grosso. Assessores do empreendimento mostraram os pontos de pesca dos Enawene Nawe identificados pela pesquisa e enfatizaram que nenhum deles estaria no alto curso do rio

---

<sup>13</sup> Parecer CNPq de consultoria *ad hoc* ao projeto de pesquisa “Organização Sócio-espacial Enawene Nawe – Aldeia Halataikiwa”, de Edison Rodrigues de Souza, de 24 de julho de 2009, encaminhado à CGEP-FUNAI para compor processo de autorização para trabalho de campo em área indígena, sob número 1097/09, nas folhas 40 e 41.

<sup>14</sup> “Autorização Para Ingresso em Terra Indígena” sob nº 78/CGEP/09, na qual consta o período de 13 de outubro de 2009 – 31 de outubro de 2010.

<sup>15</sup> Em outubro mesmo, *Timia* e *Dodowai* levaram uma cópia, assim como *Lolawenakwaene*, posteriormente.

Juruena. Segundo o grupo, a partir dessa demonstração os assessores<sup>16</sup> afirmaram que a instalação do complexo de pequenas centrais e usinas hidrelétricas baseava-se em resultados de estudos de pesquisadores “amigos dos Enawene Nawe”.

Nesse mesmo dia, eu e os outros dois indigenistas da OPAN fizemos uma leitura do relatório e apresentamos nossas avaliações para os enawene. Trata-se de um estudo produzido no início da década de 1990 e concluído em 1995 e que compõe um relatório denominado “Estudos de Potencialidades Econômicas da Terra Indígena Enawene Nawe”,<sup>17</sup> elaborado em parceria entre a UFMT e OPAN por uma equipe interdisciplinar que abordou questões antropológicas, biológicas e agrícolas, entre outras. Os estudos se restringiram à TI e pode ser considerado o primeiro esforço sistemático de pesquisa entre os Enawene Nawe.

Fiz uma cuidadosa releitura da parte produzida por Plácido Costa<sup>18</sup> sobre a pesca e percebi que os estudos haviam se limitado à área do perímetro da TI e a um período de observações de pesca de barragem e com uso de ictiotóxicos, em pequenos rios e lagoas. Portanto, concluí, e afirmei aos Enawene Nawe, que os assessores do empreendimento lhes haviam apresentado uma leitura distorcida do relatório supra-referido. O grupo enawene não se convenceu e, como resposta imediata, recomendou, principalmente através da intervenção de *Menakaloseene*, que eu não subisse com eles para a aldeia, mas que aguardasse em Brasnorte. Nesse ínterim, haveria uma reunião na aldeia sobre os fatos, sendo eu avisado sobre a sua decisão final. Pouco tempo depois, houve a comunicação de que não mais permitiriam pesquisas entre eles. Alegaram sentir-se prejudicados e que pesquisadores, depois que encerram seus trabalhos, pouco retorno dão e ainda se tornam *aõli* (chefes, funcionários do governo federal e de empresas) através dos conhecimentos que “roubam” (*ahakahare*) deles, *i.e.*, dos povos que estudam.

Ficou evidente que se tratava da decisão de um grupo e não uma decisão unânime dos Enawene Nawe, pois, na seqüência, estive com muitos deles, em Brasnorte e em Cuiabá, que me incitavam a contrariar a decisão e entrar em campo para realizar pesquisa. Alguns afirmaram se tratar de decisão e imposição de uns poucos, que detinham, porém, prestígio

<sup>16</sup> A visita teria sido recepcionada pelos assessores Frederico Muller e Fabrício de Moura. O segundo trabalhou como indigenista, pela OPAN, durante cinco anos entre os Enawene Nawe, e domina a língua. Hoje é funcionário do Complexo Hidrelétrico Juruena e trata diretamente das questões relacionadas aos indígenas do vale do rio Juruena. O primeiro foi secretário de meio-ambiente do governo do Mato Grosso. A mais nova investida dos empreendedores para formar uma equipe especial para as questões indígenas foi a contratação de Daliamase, um enawene que terá a incumbência de comunicar as medidas compensatórias do empreendimento ao seu próprio povo.

<sup>17</sup> Estudo das potencialidades e do manejo dos recursos naturais na Área indígena Enawene-Nawe. Relatório técnico apresentado ao Fundo Nacional do Meio Ambiente. Cuiabá: OPAN/GERA, 1995. Doravante usarei a sigla TI para o termo Terra Indígena.

<sup>18</sup> Plácido COSTA JÚNIOR. *A pesca na sociedade enawene-nawe*, p. 101-157.

político. Um grupo, bastante destacado entre os Enawene Nawe, é composto por jovens com melhor conhecimento da língua portuguesa e com relações nas cidades da região e que, no momento, estão envolvidos nas negociações com os empreendedores das hidrelétricas. Pessoas desse grupo estiveram em Brasnorte e me ofereceram a possibilidade de partir imediatamente para a aldeia. Tornou-se, assim, iminente uma divisão entre os que tentam obter dividendos com relações políticas diversas e os que impõem limites ao recebimento de compensações e ao estabelecimento de relações muito estreitas com o entorno, divisão que é, contudo, menos rígida do que aparenta.

Decidi – baseado no fato de que o óbice à pesquisa havia partido de um grupo forte liderado por um importante xamã, e que, acima de tudo, eu deveria ter uma postura ética de respeito à autonomia do povo Enawene Nawe – que só com uma decisão consensual eu iria para Halataikiwa<sup>19</sup>. As formas de decisão entre os Enawene Nawe nem sempre são unânimes e eu não deveria, sob qualquer hipótese, me aproveitar de dissonâncias para estar entre eles. Desse modo, no início de julho de 2009 deixei Brasnorte e retornei à Cuiabá, de onde ainda negociaria com os Enawene e também prosseguiria com a minha pesquisa, tentando criar condições que me permitissem produzir minimamente.

Todavia, devo admitir haver sido atingido por um desânimo que marcou, indelevelmente, meu projeto. Não posso e não devo, assim como qualquer outro pesquisador, aceitar que se frustrate a realização de um projeto de pesquisa, mas é inegável o impacto sobre o fazer antropológico nessas condições. Por outro lado, se resulta patente que o trabalho de campo pode ser atingido por contingências e imprevistos, devemos, paralelamente, buscar entender que em uma sociedade indígena em constante efervescência, tal como a Enawene Nawe, as controvérsias que surgem são situações inerentes à lógica do contato.

Andréia Jakubaszko<sup>20</sup> em sua dissertação sobre a concepção histórica Enawene Nawe apresenta, nesse sentido, situação semelhante operando no momento em que eles recebem seus primeiros barcos e motores de popa como “presentes” de um grupo de fazendeiros da cidade de Sapezal, que clandestinamente construíram 50 quilômetros de estrada dentro da TI. Nesse momento instalou-se uma crise: de um lado, os indigenistas da OPAN encaravam a situação como invasão da TI e cooptação; de outro, os próprios indígenas contestavam o trabalho indigenista, que entendiam como tentando impedi-los de aceder aos bens que mais

---

<sup>19</sup> A primeira vez em que estive com os Enawene Nawe eles ocupavam a aldeia *Matokodakwa*, onde permaneceram até novembro de 2006, quando construíram nova aldeia à margem direita do mesmo rio, a cerca de 5 quilômetros em direção à foz, denominada *Halataikiwa*.

<sup>20</sup> JAKUBASZKO, Andrea. *Imagens da alteridade: Um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2003.

cobiçavam. Acabou prevalecendo a tática Enawene Nawe de montar uma frota de barcos e motores enquanto os indigenistas conseguiam embargar a obra ilegal a partir de denúncias ao Ministério Público. Desde então, o tempo e o espaço Enawene Nawe se transformaram, pois, entre outras novas situações, se tornou possível alcançar, com rapidez, locais de seu território que antes não o eram. Ademais, as transformações ocorriam de acordo com a lógica indígena adaptada às novas circunstâncias.

Busquei contornar as dificuldades, produzindo dados e refinando os já obtidos através de entrevistas com os próprios Enawene Nawe que circulavam pelas cidades de Brasnorte e Cuiabá. Em outubro de 2009, tive um encontro com *Timia*, oportunidade em que este expressou muito bem como a questão relacionada à minha pesquisa e de pesquisadores em geral é controversa e suscita dúvidas generalizadas entre eles. Segundo ele e outros com quem conversei nessa conjuntura, grande parte dos Enawene Nawe era favorável à minha entrada na aldeia e apontaram *Kolaliene (sotaility e sotakataly)*<sup>21</sup> e seu cunhado *Kameroseene* como os que se mantinham firmes na posição de impedir pesquisadores na área. No discurso de *Timia* entrevia-se uma postura política, ao enfatizar que a interdição aplicava-se aos pesquisadores em geral, tal como atestava a formalização, junto à FUNAI, de pedido de cassação de autorização para uma pesquisadora europeia que realizava trabalho de campo nesse mesmo ano entre eles.

Diante da impossibilidade de proceder à última etapa de campo prevista, produzi entrevistas em contextos externos à aldeia com interlocutores Enawene Nawe e também com indigenistas, tais como Juliana Almeida, Fausto Campoli<sup>22</sup> e Cleacir de Alencar Sá<sup>23</sup>. Apoiei-me também em consultas a documentos indigenistas em arquivo da OPAN. No Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso (IHGMT) realizei buscas em relatórios da Comissão Rondon muito bem guardados em seus arquivos, e compilei dados históricos sobre os Paresí que serviram para esboçar parte do primeiro capítulo.

<sup>21</sup> Entre os Enawene Nawe há categorias de especialistas reconhecidos com atuações específicas, entre os quais o *sotaility*, que corresponde ao que genericamente se denomina, na literatura etnológica, como xamã, ou responsável pela cura de doenças provocadas por entidades sobrenaturais. O *sotakataly* também pode fazer curas, mas sua maior especialidade é o domínio sobre cantos e rituais. Ele é um verdadeiro mestre de cerimônias, cujo saber é fundamental para estabelecer as relações dos Enawene Nawe com os seres do cosmo.

<sup>22</sup> Fausto Campoli e Juliana de ALMEIDA são os dois indigenistas que atualmente trabalham, pela OPAN, entre os Enawene Nawe. Fausto permaneceu cinco anos entre eles, na década de noventa, durante os trabalhos para demarcação da TI. Juliana atualmente desenvolve trabalho de ensino da língua portuguesa. Ambos foram muito colaboradores desde o início da pesquisa, através das consultas constantes que lhes dirigi, visando resolver problemas e complementar informações etnográficas, e estiveram à disposição até o último momento de construção desta dissertação.

<sup>23</sup> Trata-se de uma indigenista com larga experiência entre os Enawene Nawe, com mais de dez anos de atuação em trabalhos diversos e, principalmente, como coordenadora do serviço de saúde indígena na região. É conhecedora da língua e detém notório saber sobre esse povo.

O diário de Vicente Cañaz foi exaustivamente utilizado na complementação de dados gerais, e notadamente no que concerne às questões referentes aos acampamentos de pesca do ritual *Yaōkwa*.

Meus registros de campo realizados durante as atividades indigenistas desenvolvidas entre outubro de 2005 e janeiro de 2008 foram muito úteis aos objetivos desta dissertação. No desenvolvimento da escrita um fator suplementar foi bastante importante, *i.e.*, a memória pessoal associada a centenas de imagens fotográficas, documentos e croquis que produzi, e que me remeteram a determinadas situações que, por sua vez, asseguraram a recuperação de dados etnográficos não constantes em meus registros iniciais. Minha experiência de campo, assim, se apresenta como algo que não materializei por completo em meus diários, e meu exercício etnográfico não se esgota nas várias páginas preenchidas e possivelmente reverbera em minha memória segundo o estímulo do tema a ser tratado.

\* \* \*

Relações diversas dos Enawene Nawe com seu meio ambiente são, em diferentes graus, ajustadas à sua matriz sociocosmológica à medida que das relações com não indígenas decorre a incorporação de equipamentos e edificações no âmbito da aldeia, transformando sua espacialidade e temporalidade. Barcos e motores de popa desde o primeiro momento transformaram sua percepção de tempo e espaço, por um lado possibilitando reduzir as distâncias para acesso a determinados lugares no território, o que contrasta com o passado de longas e demoradas viagens a remo em canoas de casca de jatobá, por outro, muito provavelmente, introduzindo contradições que devem requerer constantes ajustamentos.

Para a construção desta dissertação, o esforço etnográfico realizado procurou mostrar, de forma geral, como os Enawene Nawe pensam e concretizam sua organização socioespacial. Para tanto, o foco se voltou para situações específicas que procurassem expor como eles articulam o espaço da aldeia, aparentemente de maior importância, com espaços secundários, como os acampamentos de pesca. Uma preocupação especial foi a de investigar, no contexto atual de transformações, aquelas que se processam nesses dois âmbitos, bem como verificar a natureza dessas transformações e suas repercussões na morfologia da aldeia e desses acampamentos.

Parto do suposto de que o espaço não é algo dado, mas reiteradamente construído dentro de especificidades culturais e a partir de percepções singulares dos grupos sociais; assim, penso constituir a cosmologia uma dimensão fundamental mediante a qual é possível

melhor entender como os povos indígenas intervêm no espaço, ordenando-o.

O espaço e sua organização são, portanto, conceituais, não podendo ser reduzidos a meras criações práticas que emergem de determinismos ambientais. Para Ingold, proponente de uma antropologia dos sentidos, é pela experiência e percepção do ambiente que o mundo é interpretado e são construídas paisagens sensoriais culturalmente definidas.<sup>24</sup> Bird-David, por sua vez, considera que diferenças ambientais e cosmovisões diversas imprimem formas específicas à arte Inuit do Ártico e dos aborígenes australianos, representando o que seus mitos relatam sobre a “criação do mundo”, e que, portanto, suas relações com o ambiente e com animais são refletidas na organização social e na vida material dessas sociedades.<sup>25</sup> Ambos os povos, assim, trazem elementos estilísticos de percepções espaciais impressos a partir de suas matrizes cosmológicas.

Tais interpretações encorajam-me a inferir que a percepção do ambiente e sua organização podem se constituir em processo gerado a partir da cosmologia de um povo, assim produzindo representações possíveis de serem captadas morfologicamente em aspectos diversos, como no caso do espaço habitado de uma aldeia, de acampamentos, o interior de uma casa ou o espaço territorial, cujas paisagens são definidas em mitos ou eventos interpretados conforme parâmetros cosmológicos específicos de cada povo indígena.

No início do século XX, Marcel Mauss lançou um olhar sobre as relações dos Esquimós (Inuit) com o ambiente e abriu importante caminho de análise antropológica, distinta da tendência do determinismo geográfico bastante em voga na época, uma vez que não deixou de observar uma relação de imbricação entre condições ambientais e formas de pensar específicas, próprias da morfologia socioespacial.

Longe de a situação propriamente geográfica ser o fato essencial sobre o qual devemos fixar os olhos quase exclusivamente, ela constitui apenas uma das condições de que depende a forma material dos agrupamentos humanos; e, na maioria das vezes, tal situação só produz seus efeitos por intermédio de múltiplos estados sociais que ela começa por afetar, e que são os únicos que explicam a resultante final.<sup>26</sup>

Corroborando a interpretação de Mauss, Evans-Pritchard empreendeu uma análise sobre o povo norte-africano Nuer que evidencia a construção nativa do conceito de espaço inextricavelmente relacionada a fatores sociológicos e simbólicos, do que resulta que o espaço natural é domesticado segundo as modalidades de organização social e cosmológica. Desse

<sup>24</sup> Tim INGOLD. *Pare, olhe, escute! Um prefácio.*

<sup>25</sup> Nurit BIRD-DAVID. *Animistic Epistemology: Why Do Some Hunter-Gatherers Not Depict Animals?*, *passim.*

<sup>26</sup> Marcel MAUSS. *Morfologia social: ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós*, p. 429.

modo, entre os Nuer:

[...] a maioria – talvez todos – os conceitos de espaço e tempo são determinados pelo ambiente físico, mas os valores que eles encarnam constituem apenas uma das muitas possíveis respostas a este ambiente e dependem também de princípios estruturais que pertencem a uma ordem diferente de realidade.<sup>27</sup>

É possível, pois, concluir haver uma condição elementar para que qualquer sociedade organize o espaço e constitua lugares, como prática fundamental e, portanto, fundante do pertencimento a um *locus* de sociabilidade e persistência no tempo. Assim, a exemplo de outros grupos sociais e povos, os indígenas concebem territórios, paisagens, lugares e espaços segundo suas visões de mundo, a partir das quais, reciprocamente, organizam-nos, classificam-nos e deles usufruem, para múltiplos fins. Esse movimento é permanente e, como assinala Marc Augé, se dá em um processo no qual “[...] uma série de rupturas e descontinuidades no espaço [...] é que representa a continuidade do tempo”.<sup>28</sup>

Entre os Bororo, povo indígena que ocupa áreas na região centro sul do Mato Grosso, por exemplo, cantos remetem ao território e à paisagem, o que se apresenta como estratégia própria em relação ao espaço que ocupam ou ocuparam: “O canto é, simultaneamente, memória e controle do território. Tal como nos antigos relatos de viagem, o canto humaniza a paisagem natural e a inscreve no cosmo [...]”.<sup>29</sup>

Bronislaw Malinowski, em sua clássica etnografia sobre os trobriandeses, povo habitante da Polinésia, produziu dados sobre relações incidentes sobre a organização do espaço que foram bastante utilizados<sup>30</sup> para as interpretações da antropologia estrutural, principalmente no que concerne às polarizações feminino/masculino, centro/periferia, entre outras. Conquanto abordagens posteriores tenham questionado, com grande propriedade, a pequena importância conferida à dinâmica e mudança nesses estudos e enfatizado a limitação de categorias encerradas em estruturas dicotômicas, interpretações sobre organização social e conseqüente abarcamento do espaço de aldeias indígenas e outros contextos de pequena escala, desenvolvidas entre vários autores, prosseguiram mostrando o forte peso teórico do estruturalismo. Essa condição parece ter imprimido a marca de que os denominados espaços nativos são organizados sob a égide de uma restrita oposição binária, nos quais centro e periferia se associam, ainda, às oposições masculino e feminino e/ou cultura e natureza.

Pierre Bourdieu, em estudo sobre a organização social e espacialidade entre os Kabila

<sup>27</sup> E. E. EVANS-PRITCHARD. *Os Nuer*, p. 107.

<sup>28</sup> Marc AUGÉ. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*, p. 58.

<sup>29</sup> CAIUBY NOVAES, Sílvia. *Paisagem Bororo: de Terra e Território*, p. 250.

<sup>30</sup> Claude LÉVI-STRAUSS. *As organizações dualistas existem?*, p. 153.

do Saara Argelino, enfatiza as dimensões simbólicas e práticas em estruturas de oposições. “A casa se organiza, assim, conforme um conjunto de oposições homólogas [...]. Mas, de fato, as mesmas oposições existem entre a casa em seu conjunto e o resto do universo”.<sup>31</sup> Essa é uma interpretação que ademais de bastante esclarecedora em termos metodológicos e analíticos, é interessante para pensar a morfologia e o uso de divisões de uma habitação e suas interrelações com a aldeia e a organização social, corroborando, uma vez mais, que o sistema de pensamento sobre o espaço se materializa em sua organização e relação com o cosmo.

Microcosmo organizado de acordo com as mesmas oposições e as mesmas homologias que ordenam todo o universo, a casa tem uma relação de homologia com o resto do universo; mas, de outro ponto de vista, o mundo da casa tomado em seu conjunto está numa relação de oposição com o resto do mundo, relação cujos princípios são os mesmos que organizam tanto o espaço interior da casa quanto o resto do mundo e de maneira mais geral, todos os domínios da existência.<sup>32</sup>

Lévi-Strauss (1981),<sup>33</sup> ao tratar da organização social dos Kwakiutl da costa noroeste dos Estados Unidos, mostra que segmentos denominados *numaym* representam pessoas com uma origem comum diversa das outras segmentações. Cada segmento seria equipado com um aparato estético específico e relacionado a domínios espaciais que o ligariam a um local de origem e, conseqüentemente, organizariam o espaço concernido de forma a restringir as segmentações às áreas de caça, colheita, cursos d’água e pesca.

Entre os Mebengokre, mais comumente conhecidos como Kayapó e habitantes na região norte do Mato Grosso, Vanessa Lea,<sup>34</sup> ao propor correspondência entre mitos, cosmologia e organização social, demonstrou a existência de instituições segmentares baseadas em Casas,<sup>35</sup> as *kikre dzam dzá* (“casa/em pé/lugar”), ou seja, unidades sociais de origem e cosmologia específicas, intra e entre aldeias, que detêm determinado patrimônio simbólico e prerrogativas que as singularizam em termos de direitos e economia simbólica. Cada uma dessas instituições tem um número de pessoas e são distribuídas, no espaço de uma aldeia, em residências, de acordo com alianças e relações de parentesco. Uma unidade residencial Mebengokre pode encerrar uma ou mais Casas, denotando aspecto peculiar da organização sócio-espacial que, do interior de uma residência, no círculo de uma aldeia e no território, conforma uma morfologia além da fisicamente percebida por um observador.

<sup>31</sup> Pierre BOURDIEU. *A casa ou o mundo às avessas*, p. 98.

<sup>32</sup> Pierre BOURDIEU. *A casa ou o mundo às avessas*, 100.

<sup>33</sup> Claude LÉVI-STRAUSS. *A organização social dos kwakiutl*, p. 147-148.

<sup>34</sup> Vanessa LEA. *Casas e casas Mebengokrê (Jê)*, p. 265.

<sup>35</sup> A palavra “Casa” em maiúsculo se diferencia de “casa”, pois, como a autora propõe, é uma forma de distinguir a primeira como “sujeito jurídico”, da segunda como unidade residencial que, fisicamente, constrói a morfologia da aldeia, ver Vanessa LEA. *Casas e casas Mebengokrê (Jê)*, p. 265.

“A morfologia conceitual subjacente ao círculo de moradas que delimita o espaço ocupado por uma aldeia não é visualmente evidente”.<sup>36</sup> Nessa situação de organização social o espaço da aldeia é um ambiente de relações sociológicas reais e concretamente visíveis que se entrelaça dialeticamente com o ideal. “Segundo a concepção mebengokre, cada aldeia concreta remete a uma aldeia ideal, constituída pela totalidade das Casas dispersas pelas aldeias que compõem a sociedade mebengokre”.<sup>37</sup>

A organização de parentesco constitui importante face da organização social e, assim como se faz presente em dinâmicas diversas da sociabilidade, também pode ser fator presente, de forma incisiva, na organização e relação com o espaço. Klaus Hamberger confere especial atenção ao sistema de parentesco e relaciona-o à organização espacial.<sup>38</sup> A partir de conhecidas estruturas de parentesco de várias áreas etnográficas, o autor formula uma teoria espacial, identificando traços gerais com as morfologias estruturais de aldeias e traços particulares com a organização espacial de residências.

As estruturas de parentesco engendrariam, desse modo, estruturas espaciais cujos códigos e simbolismos estão nos códigos genealógicos e residenciais. Haveria, assim, correlações entre regime matrimonial e morfologia do espaço das casas “[...] se a estrutura de parentesco é assim ancorada na estrutura do espaço residencial, deve ser possível observar correlações sistemáticas entre o sistema matrimonial e a morfologia do hábitat”.<sup>39</sup>

Sua teoria parece constituir importante olhar para o entendimento da construção, ocupação, uso prático e simbólico dos sistemas de organização socioespacial: “Nada indica que o parentesco seja a única instituição capaz de cumprir essa função. Em compensação, a natureza particular de seu código impõe um constrangimento suplementar às estruturas espaciais que ela pode produzir”.<sup>40</sup>

O xamanismo pode ser outro componente cuja dinâmica se evidencia na espacialidade, ao dotar o xamã do poder de trânsito inter espaços – étnicos e/ou cósmicos – e de diálogo com seres de mundos paralelos ao dos humanos. O xamã é o “tradutor” e “interpretador” do mundo, um “geógrafo” nativo, cujo prestígio se acentua com seus trânsitos em viagens no tempo e no espaço. Ao interpretar o xamanismo como ação de tradução de povos indígenas, Manuela Carneiro da Cunha afirma que ele pode se imbricar com “formas de organização social, particularmente formas de organização política, e formas de percepção do mundo”. As

<sup>36</sup> Vanessa LEA. *Casas e casas Mebengokrê (Jê)*, p. 265.

<sup>37</sup> Vanessa LEA. *Casas e casas Mebengokrê (Jê)*, p. 266.

<sup>38</sup> HAMBERGER, Klaus. *Por uma teoria espacial do parentesco, passim.*

<sup>39</sup> HAMBERGER, Klaus. *Por uma teoria espacial do parentesco*, p. 166.

<sup>40</sup> Klaus HAMBERGER. *Por uma teoria espacial do parentesco*, p. 192.

percepções de mundo implicam, por sua vez, na formulação de morfologias espaciais e a autora fala de “estrutura em rede” ou “fractal” da organização política e social da qual o xamanismo faz parte, elegendo toponímias que imprimem lugares especiais em uma cartografia mais ampla construída pelo sujeito pertencente a uma categoria detentora de poderes extra-humanos.<sup>41</sup>

O encontro de sociedades indígenas com a sociedade colonial provocou, em muitas ocasiões, alterações do poder e amplitude geográfica da atuação do xamanismo em muitas regiões amazônicas, à medida que instituições políticas e econômicas “tradicionais” se enfraqueceram.<sup>42</sup>

Porém, transformações na organização espacial em outros âmbitos também ocorreram, e ainda ocorrem, à medida que os encontros se aprofundam e as sociedades indígenas tendem a incorporar aspectos diversos do Outro. Considerações sobre essas transformações geralmente perceptíveis diretamente na morfologia das aldeias precisam, no entanto, ser percebidas na sociologia do grupo local.

Entre os Araweté, povo tupi habitante da bacia do rio Ipixuna à margem esquerda do rio Xingu, no Pará, Eduardo Viveiros de Castro identificou, como uma característica de sua morfologia espacial, a inexistência de pátio comunal que se mostra importante como dado da organização do espaço, ao demonstrar a dispensabilidade de identificação do centro da aldeia como um ponto equidistante às casas.

Uma das características fundamentais da morfologia espacial da (s) aldeia (s) Araweté [...] é a ausência de um pátio comunal, de um centro geográfico, de uma área equidistante das casas. A unidade da sociedade Araweté não se exprime de modo claro e constante no uso ritual do espaço. A natureza relativa e limitada da “chefia” [...], tampouco chega a produzir esta unidade. Nas condições atuais, em que a aldeia Araweté é, na verdade, um agregado de remanescentes de diversos grupos locais, este acentrismo sócio-morfológico fica ainda mais acentuado.<sup>43</sup>

Em decorrência da intervenção indigenista da FUNAI e a fixação de edificações que compõem o posto indígena, a concepção espacial nativa encontra formas de ao mesmo tempo em que se transforma, adequar as novidades à sua lógica.

E então o Posto e sua equipe assumem, automaticamente, um lugar central na vida política e cotidiana do grupo. A transferência de decisões que afetam toda a população Araweté para as mãos “do Posto” parece ter sido encorajada ou bem aceita pelas equipes da FUNAI que ali atuaram desde o “contato”, e as crises

<sup>41</sup> Manuela Carneiro da CUNHA. *Xamanismo e tradução: ponto de vista sobre a floresta amazônica*, p. 103-104 e 113.

<sup>42</sup> Manuela Carneiro da CUNHA. *Xamanismo e tradução: ponto de vista sobre a floresta amazônica*, p. 102.

<sup>43</sup> Eduardo Batalha VIVEIROS DE CASTRO. *Araweté: os deuses canibais*, p. 74.

sucessivas por que passou o grupo (epidemias, ataques inimigos) consolidaram esta tendência.

Na medida em que não existe um espaço público-comunal Araweté – pois cada ‘pátio’ pertence a uma seção residencial ou família extensa – a área do Posto e suas instalações (algumas usadas coletivamente para a produção: casa de farinha, canoas) se tornam esse espaço. Sucede, porém, que não perdem sua identificação com os *kamarã*, que são os titulares, donos e disciplinadores destas áreas e recursos. Dá-se então que o espaço coletivo Araweté é ao mesmo tempo ‘comunal’ (uma zona franca sem restrições de acesso a todas as seções residenciais) e dos brancos, que passam assim a exercer um poder eminente sobre toda a sociedade Araweté.<sup>44</sup>

Em parte essa é uma tendência que, guardadas as especificidades, se verifica em várias sociedades indígenas. Entre os Enawene Nawe não se observa uma modificação do pátio central a sinalizar uma morfologia em vias de transformação, mas há forte concentração de pessoas no entorno de construções edificadas pelo órgão estatal indigenista ou pelo indigenismo de ONGs, tais como casa das equipes de saúde e indigenistas, enfermaria, “escola”, barracão para motores dos barcos e gasolina e, mais recentemente, dois telefones públicos instalados próximos ao pátio da aldeia. Entender como essas transformações operam reflexivamente nas relações sociais indígenas mostra-se importante para a sobreposição da organização do espaço com a sociabilidade.

Uma investigação etnoarqueológica sobre o uso e ocupação do espaço entre os Xerente, embora o objetivo fosse evidenciar modelos atuais da dinâmica de descartes, deposição e estruturas materiais passíveis de relações com sítios arqueológicos, mostra continuidade na organização espacial das aldeias a partir do exame da disposição das casas, das áreas de descarte, de plantio, de sepultamentos, áreas de atividades diversas para preparação de alimentos e confecção de artefatos, entre outras. Apesar do longo tempo de contato com a sociedade nacional e a incorporação de elementos diversos que alteraram, significativamente, a estética e a morfologia dessas aldeias a partir do uso de materiais construtivos industrializados, as unidades residenciais compartimentadas, tais como se observa na construção de residências regionais, não tiveram as características nativas de micro-espacialidade absolutamente abandonadas, como, por exemplo, a existência do fogo interno no chão para cozinhar, ao lado do fogão a gás, entre outros.<sup>45</sup>

O espaço micro-constituído em grupos de menor amplitude demográfica, tais como os estabelecidos em aldeias, e/ou em uma apenas, como é o caso das sociedades amazônicas, é um tema que se apresenta fecundo em termos de uma etnografia do espaço vis a vis as

<sup>44</sup> Eduardo Batalha VIVEIROS DE CASTRO. *Araweté: os deuses canibais*, p. 74-75.

<sup>45</sup> Flávia Prado MOI, *Organização e uso do espaço em duas aldeias. Xerente: uma abordagem etnoarqueológica, passim*; da mesma autora *Os Xerente: um enfoque etnoarqueológico, passim*.

relações sócio-cosmológicas. Mitos podem remeter a locais e formas específicas, como ocorre entre os Paresí, na própria região noroeste do Mato Grosso, cuja história cosmogônica é localizada na Ponte de Pedra, e incide em uma área de conflito político-territorial sub-judice. Outros locais, como abrigos rochosos em Campo Novo do Parecis com grande quantidade de grafismos rupestres, são interpretados pelos Paresí, assim como pelos Enawene Nawe, como sinais que marcam o espaço com a presença passada de seus ancestrais.<sup>46</sup>

Entre os Enawene Nawe, mitos são materializados na paisagem, localizando, por exemplo, em morros na cabeceira do *Olowina* (rio Arimena), o ponto do qual um casal de Enawene Nawe se salva de um dilúvio provocado por um barramento no rio Juruena, e repovoa o mundo. O local desse barramento, feito por um ser do cosmo denominado *Talakololi*, é apontado como sendo uma corredeira localizada fora da TI e em área demarcada para os Rikbatsa, seus vizinhos mais ao norte. Os mais diversos lugares, caminhos, trilhas, estradas, áreas de atividades para construção de artefatos dentro e/ou fora da aldeia, roças diversas, áreas de caça, áreas de pesca, áreas de rituais e, ou, ainda, acampamentos, entre outros, podem ser categorizados como “espaços reticulares”, pensados como formas de uso e apropriação do espaço por sociedades indígenas na Amazônia, tal como foi percebido por Bruce Albert e François-Michel Le Tourneau, entre os Yanomami.<sup>47</sup>

Esta dissertação, muito provavelmente inspirada nessas, e em outras, contribuições etnográficas, tenta formular uma interpretação sobre a organização socioespacial dos Enawene Nawe focada na relação específica entre acampamentos de pesca (*erainiti*) destinados ao ritual *Yaõkwa* e entendidos como lugares fundamentais para a reprodução física e cultural desse povo. Vale notar que o *Yaõkwa* envolve toda a população na manutenção de uma rede espacial interligando *hotaikiti/erainiti/ketekwa* (aldeia/acampamento de pesca/roça de mandioca) que, nesse ciclo ritual, reafirma cosmologicamente sua vida sociocultural, revivendo mitos de seus heróis culturais em contraste com transformações sociomorfológicas perceptíveis nas relações sociais e nas relações cotidianas de espaço e tempo Enawene Nawe.

\*\*\*

Esta dissertação está estruturada em três capítulos, aos quais seguem suas considerações finais, apresentando, assim, um panorama geral sobre os Enawene Nawe; uma

<sup>46</sup> Flávia Prado MOI; Edison Rodrigues de SOUZA; Walter Fagundes MORALES & Rony Walter AZONAYCE PARESÍ. *Memória e Oralidade; interpretação de grafismos rupestres entre os Aruak do Noroeste do Estado do Mato Grosso, Brasil*.

<sup>47</sup> Bruce ALBERT & François-Michel LA TOURNEAU. *Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami- Toward a Model of “Reticular Space”*, p. 584.

caracterização sobre sua organização socioespacial; e, por fim, uma hipótese de que o espaço nos acampamentos de pesca ritual é um lócus fundamental de sobrevivência física e ritual dos Enawene Nawe.

O primeiro capítulo está organizado em duas partes. A primeira focaliza os Enawene Nawe em suas características etnográficas mais gerais, situando-os (a) no contexto atual de efervescência política relacionada a questões fundiárias de reivindicação de revisão da demarcação de sua TI e acréscimo da microbacia do rio Preto, afluente da margem esquerda do rio Juruena; e (b) em relação aos conflitos em torno da implantação de um complexo hidrelétrico no alto Juruena, fator de preocupação para esse povo em face aos impactos socioambientais que poderão advir.

Na segunda parte, com base em dados históricos, a ênfase incide no contexto Aruak mais amplo, embora circunscrito à região noroeste do Mato Grosso no qual os Enawene Nawe identificariam sua matriz formadora. A partir da denominação *Salomã*, entre outras, historicamente registrada em relatórios e crônicas de viajantes, busca-se demonstrar que os Enawene Nawe se teriam formado a partir de grupos internos aos Haliti-Paresí. Após o desencadeamento do contato, na década de 1970, descobriu-se que a autodenominação do povo indígena até então “isolado” é Enawene Nawe e que a denominação atribuída *Salomã* corresponderia, simultaneamente, a um segmento componente e a uma estação ritual, bem como a nomes de pessoas, sendo, no entanto, lembrado pelos atuais Paresí como um de seus subgrupos que se teria afastado da chapada dos Parecis em direção à região do rio Juruena, no passado. Certos dados históricos consultados indicam que possa ter havido uma convergência de grupos (ou “subgrupos” Paresí) que, ocupando espaços diferentes na região do rio Juruena, acabaram formando o que viria a ser o povo indígena Enawene Nawe – os Aruak do vale do rio Juruena.

No segundo capítulo abordo a organização socioespacial dos Enawene Nawe através da sua configuração sociocsmológica. A construção do capítulo parte do seu mito de origem, mas apenas com o propósito de evidenciar a ordenação espacial produzida por um herói cultural que distribui os povos no mundo e estabelece os Enawene Nawe no ambiente onde até hoje se encontram. Ou seja, o ordenamento espacial de base mítica ainda é perceptível em suas aldeias, ao longo da história.

Uma ideologia espacial Enawene Nawe denotaria, assim, uma cosmologia que ordena seus *loci* a partir de uma morfologia ideal de matriz cósmica.

Finalmente, o terceiro capítulo dialoga diretamente com a questão da transformação na morfologia do espaço da aldeia, tentando demonstrar que o sistema ritual Enawene Nawe

possui espaços de reprodução, tais como acampamentos de pesca (*waiti*) entendidos como nichos de permanências cosmológicas. O ritual *Yaōkwa* interliga espaços da *hotaikiti* (aldeia), *waiti hakolone* (acampamentos e barragens de pesca) e *ketekwa yaōkwa* (roças coletivas de mandioca), articulando relações entre *yakaility* e Enawene Nawe com vistas à manutenção da ordem e reprodução humana. O imaginário Enawene Nawe caracteriza-se por temor reverencial aos seres ctônicos que os atacam, e levam à morte, daí requererem vigilância ininterrupta. Os espaços das *waiti hakolone* são materializações na paisagem espacialmente fundamentais, que nos ciclos rituais do *Yaōkwa* são, a cada período cheia/vazante, ocupados, tornando-se os pólos de atração da energia produzida pela maquinaria ritual desse povo.

## **CAPÍTULO 1: OS ENAWENE NAWE – PRESENÇA E HISTÓRIA DOS ARUAK DO VALE DO RIO JURUENA**

Os Enawene Nawe são um povo da família Aruak que ocupa a TI Enawene Nawe no vale do rio Juruena, região noroeste do Mato Grosso. Conhecida por sua importante diversidade sociocultural, o noroeste mato-grossense abrange, ainda, os Cinta-Larga, Nambikwara, Rikbatsa, Myky, Irantxe e os Haliti-Paresí com os quais os Enawene Nawe mantêm mais constantes relações de trocas e políticas.<sup>48</sup>

Atualmente estão assentados em uma única aldeia denominada *Halataikiwa*, localizada à margem direita do médio curso do Iquê, um rio de curvas sinuosas e de pequena largura em uma área de floresta que o torna bastante perigoso para navegação, pois seu leito estreito fica cheio de troncos submersos. Ele deságua no rio Camararé, que desemboca no rio 12 de Outubro, tributário do rio Juruena que, por sua vez, muitos quilômetros ao norte se junta ao rio Teles Pires, formando o rio Tapajós, um grande afluente da margem direita do rio Amazonas.

Como em toda a Amazônia, a complexidade histórica na qual os povos atuais dessa região estão envolvidos advém de um passado com grande profundidade, o qual somente poderá se tornar melhor conhecido quando pesquisas historiográficas, arqueológicas e antropológicas produzirem dados suficientes para dimensionar melhor a dinâmica de rupturas e persistências. É o que vem sendo sistematicamente realizado para a região do Alto Xingu, onde de pesquisas de caráter interdisciplinar vem combinando conhecimentos sobre o presente etnográfico regional e o passado arqueológico e histórico, o que tem permitido não somente reconstituir as sucessivas ocupações humanas e suas dinâmicas desde o ano 900 até a atualidade, assim como perceber entre os povos xinguanos a continuidade de instituições de longa duração.<sup>49</sup>

O noroeste mato-grossense é marcado por uma heterogeneidade caracterizada pela existência de povos com línguas relacionadas a diversos troncos e famílias linguísticas, além de línguas isoladas. Há indícios da existência de um grupo indígena sem contato direto com a

---

<sup>48</sup> A Terra Indígena Enawene Nawe foi homologada pelo decreto Nº 0-006, de 02 de Outubro de 1996.

<sup>49</sup> Michael HECKENBERGER. *Estrutura, história e transformação: a cultura xinguanana na longue durèe, 1000-2000 d.C.*, p. 24.

sociedade regional na área do rio Iquê. Os próprios Enawene Nawe, que também ocupam essa região, porém mais próximos à foz do mesmo rio, e os Nambikwara, da TI Nambiquara, relatam encontros esporádicos com um pequeno grupo que sempre foge, ao ser visto. Os primeiros denominam-no *Yalakololi*; entre os segundos teria existido um subgrupo denominado *Yalakolore*. Essa região está na denominada Periferia Regional da Amazônia, cujas áreas, embora caracterizadas por uma história de contato entre povos de diferentes línguas, configuram, uma faixa contínua de povos Aruak que se estende da região do Alto Madeira e Montaña (a Leste) ao Alto Xingu, e que ‘aruakaniza’ a estrutura social regional.

Ao tratar da dispersão Aruak através dessa corrente migratória, Heckenberger alude à área de interesse desta dissertação, na qual há, atualmente, dois povos que devem ser bastante importantes para o entendimento sobre a ocupação e mobilização dessa família lingüística.<sup>50</sup>

Em termos lingüísticos, há, de acordo com Greg Urban, um denominado “ramo central” Aruak Maipure, do qual os Paresí fazem parte, bem como os Aruak do Alto Xingu.<sup>51</sup> Os Enawene Nawe também são componentes desse ramo Aruak central, pela proximidade espacial e lingüística que guardam com os Paresí. Em pesquisa sobre fonética e fonologia Enawene Nawe, Ubiray Rezende também os classifica como falantes da língua Enawene-Nawe (Aruak/Maipure), “[...] bastante semelhante à língua Haliti (conhecida como Paresi), também pertencente à família Aruak”.<sup>52</sup>

Enawene Nawe é um composto, em que “enawene” poderia ser traduzido como povo ou gente; e “nawe” como um coletivo no sentido de um conjunto de pessoas.

Em 1974 eles foram contatados por uma expedição da MIA,<sup>53</sup> organização jesuíta que os encontrou em uma aldeia na região do rio Camararé, na qual viviam pouco mais de noventa pessoas.<sup>54</sup> Pouco tempo depois foi implantado um programa indigenista coordenado pelo jesuíta Vicente Cañas, que viveu entre eles de 1977 até 1987, quando foi torturado e assassinado por ser uma das principais pessoas envolvidas no processo para a demarcação da

<sup>50</sup> Acerca deste parágrafo e do anterior, ver Michael HECKENBERGER. *Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na longue durèe, 1000-2000 d.C.*, p. 29.

<sup>51</sup> Greg URBAN. *A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas*, p. 96.

<sup>52</sup> Ubiray REZENDE. *Fonética e Fonologia da Língua Enawene-Nawe (Aruak): Uma Primeira Abordagem*, p. 17-18.

<sup>53</sup> Grupo religioso jesuíta que, nos anos de 1930, iniciou trabalhos missionários de catequização dos índios no Mato Grosso através da Prelazia de Diamantino. Em 1945 fundou o Centro Educacional de Utiariti, no qual priorizavam reunir crianças e adolescentes indígenas de etnias diversas da região noroeste do Mato Grosso. A partir de início dos anos 1960 a prática tradicional de catequização começou a ser questionada por jovens estudantes jesuítas e, no final dessa década, o Centro Educacional de Utiariti (Missão do Utiariti) teve suas atividades encerradas ver Bendito PREZIA (org.). *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI*, p. 44-45.

<sup>54</sup> Thomaz de Aquino LISBÔA. *Enauêne-Nauê – Primeiros contatos: diário de campo*.

TI Enawene Nawe, o que afrontava diretamente interesses de grileiros.<sup>55</sup> Em seguida a esse fato, a OPAN assumiu os trabalhos indigenistas entre eles, desenvolvendo programas de educação, economia, saúde e vigilância da terra demarcada. Até hoje essa organização mantém indigenistas em trabalhos de assessoria direta, adotando uma metodologia de convívios de longa duração nas aldeias.

Até o início dos anos 2000 os Enawene Nawe mal sabiam que eram vistos e designados índios, pois se autodenominam Enawene Nawe. “Os Enawene Nawe até terem começado a se relacionar com o meio político indígena sequer sabiam que eram classificados como ‘povo indígena’”.<sup>56</sup> A categoria índio, segundo Jakubasko, até 1998 não era do seu conhecimento “[...] os *Enawene Nawe* não se utilizam dessa categoria para se autoreferirem, embora já tenha presenciado após esta data, o uso do termo *índio* quando queriam referir-se a alguém especificamente, de outra etnia que não fossem os *Inuti*, em tom pejorativo [...]”.<sup>57</sup> Tratava-se, pois, de uma categoria que não tinha correspondência com o sistema de classificação Enawene Nawe aplicado aos povos que vivem na mesma região<sup>58</sup>.

Em 2005, por ocasião do meu primeiro contato com esse povo ainda na aldeia *Matokodakwa* já haviam transcorrido trinta anos do encontro com a equipe indigenista liderada pelos jesuítas Thomáz de Aquino Lisboa e Vicente Cañaz. O acesso às cidades da região e até mesmo para outros estados com presença indígena começava a se tornar sistemático por parte do indigenismo alternativo<sup>59</sup> conduzido pela OPAN; ocorria também a crescente aproximação e intervenção da FUNAI. Conseqüentemente, o envolvimento dos

<sup>55</sup> Rafael SAMPAIO. *Após 19 anos, Justiça absolve acusados pela morte de indigenista*. Repórter Brasil. 10 de novembro de 2006. No final de 2006 aconteceu o julgamento de seis acusados como mandantes do assassinato, sendo todos absolvidos. A Justiça Federal reconheceu que ter havido homicídio, mas declarou não haver elementos suficientes para a condenação.

<sup>56</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Seara de homens e deuses: uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene-Nawe*, p. 29.

<sup>57</sup> Andrea JAKUBASKO *Imagens da alteridade: Um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe*, p. 118.

<sup>58</sup> Os Enawene Nawe denominam os Paresi de *Haliti*; Nambikwara, de *Waikiakore*; Myky, de *Kodariene*; Rikbatsa, de *Kalilo*, *Ahetehakoli*, *Madeneese*; e Cinta-Larga de *Toloiare* ou *Kawixo*, ver Andrea JAKUBASKO *Imagens da alteridade: Um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe*, p. 133. Os Nambikwara são também denominados de *Kahene*. Nessa lista não aparece a denominação referente aos Irantxe, o que parece confirmar o que ouvi dos próprios Enawene Nawe, *i.e.*, de que nunca conheceram um povo com essa denominação, a não ser mais recentemente.

<sup>59</sup> Desde o início do contato com os Enawene Nawe a OPAN esteve presente nos planejamentos e estratégias de ações em trabalho conjunto com a MIA. Em final da década de 1970, passou a ter atuação mais sistemática, com indigenistas de seus quadros entre os Enawene Nawe, até a morte de Vicente Cañaz, quando, então, assume todo o trabalho junto a esse povo. Trata-se de um indigenismo alternativo, pois é desenvolvido por uma ONG que não objetiva o assistencialismo como fim. Seus programas de ação priorizaram vigilância do território indígena, ensino de escrita em português e atendimento em saúde, entre outras ações pressupostas criar maior autonomia nas relações dos Enawene Nawe com a sociedade nacional. Com a consolidação dos trabalhos da OPAN, outros programas foram desenvolvidos, tais como intercâmbios culturais e maior envolvimento dos Enawene Nawe com eventos políticos mais amplos.

Enawene Nawe no movimento indígena nacional se tornava também mais intenso.

Foi nesse contexto que os Enawene Nawe perceberam que no âmbito da política externa ser “índio” era importante. Nesse sentido, perceberam como o Estado e os *iñuti*<sup>60</sup> apreendem-nos padronizados e genéricos, como se não apresentassem diversidade sociocultural. Eles adotaram, então, uma estratégia de relações políticas e passaram a acionar o classificador indígena também, o que lhes exigiu, crescentemente, lidar com a burocracia e contradições do Estado.

Sob a assessoria dos indigenistas da MIA e da OPAN, eles reivindicaram a demarcação de uma terra indígena, o que requereu mais de vinte anos! Em 1996 foi delimitada uma área contígua de 742 mil hectares, dentro de uma tríplice divisa que envolve os municípios de Comodôro, Juína e Sapezal, em um ambiente predominante de cerrado que contrasta com uma parcela menor de floresta tropical. O ambiente local é classificado e denominado “cerradão” por apresentar vegetação arbustiva de maior porte e mais densa à medida que se avança para Norte. Prevalece, assim, certa singularidade ambiental que difere do cerrado, mais ao sul, e da floresta amazônica mais ao norte. Santos caracteriza ambientalmente essa área como ecótono, ou seja, dotada de uma biodiversidade diferente e específica que não pode ser entendida como uma síntese dos ecossistemas citados, tampouco como apenas área de transição entre cerrado e floresta, o que pode descaracterizar a peculiaridade que a caracteriza.<sup>61</sup>

O “cerradão”, vale observar, é um ambiente com abundância de animais de portes diversos que, com certa facilidade, são vistos às margens dos rios. Essas espécies

<sup>60</sup> *Iñuti* pode ser traduzido como estrangeiro, seja “branco” ou negro, mas sem que haja relação com a cor da pele. Nesse sentido, pessoas negras também são *iñuti*, embora sejam denominadas *kianere* ou *kianero* (homem ou mulher de pele preta, respectivamente). A mesma raiz *kia* está presente no vocábulo noite que é *mikia*; um ambiente fechado escuro é *mikiako*. Um homem ou uma mulher não indígena com pele acentuadamente clara pode ser *yomanere* ou *yomanero* (homem ou mulher de pele branca). Essa denominação específica é aparentemente usada quando se particularizam pessoas não indígenas com referência à coloração da pele. Pedro Passos, indigenista da OPAN, com quem fiz minha primeira viagem à aldeia Enawene Nawe, em nov/2005, comentou, enquanto subíamos o rio Juruena, que ao acompanhar dois Enawene Nawe em viagem para São Paulo, registrou que, no aeroporto, ao verem pessoas descendentes de orientais (“japoneses”), eles demonstraram grande curiosidade pelas suas características fenotípicas. Ao ouvirem de Pedro Passos explicação sobre a sua procedência, replicaram que essas pessoas poderiam ser seus “parentes”. A esse propósito, é interessante lembrar que Eduardo Viveiros de Castro, ao referir aos Yawalapiti e à sua percepção em relação aos estrangeiros, diz o seguinte: “Os Txukarramãe, entretanto, são *warayu-rúru*, ‘índios [nao-xinguanos] de verdade’, isto é, realmente ferozes e selvagens. Note-se que *warayu-kumã* são os ‘outros selvagens’ – os chineses, os japoneses, os Iatmul e Nuer que meus interlocutores viam nos livros que levei ao campo. Os fotógrafos e turistas japoneses que visitaram o Alto Xingu, contudo, foram-me também classificados de *putáka-kuma*, termo que eu traduziria por ‘outros nós’ ou ‘super-xinguanos’. Os demais alienígenas de aparência ocidental, como os antropólogos norte-americanos e europeus, estes eram *karaiba-kumã*, ‘outros não índios’ ou ‘super-brasileiros’ [...]”, ver Eduardo VIVEIROS DE CASTRO. *Esboço de cosmologia Yawalapiti*, p. 33.

<sup>61</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Seara de homens e deuses: uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene-Nawe*, p. 33.

correspondem à fonte de proteína animal que alimenta todos os outros povos indígenas da região; entretanto, os Enawene Nawe proíbem o consumo de carne de mamíferos, répteis e outros, e selecionam, para alimentação, somente certas espécies de insetos, larvas, frutas, raízes, tubérculos, leguminosas, milhos, mel, peixes e determinadas espécies de aves.<sup>62</sup> Privilegiam aves de maior porte das famílias *tinamidae* e *cracidae* de várias espécies e caçam mais comumente o macuco (*Tinamus solitarius*), jacu (*Penelope pileata*) e o mutum (*Mitu tuberosa*).<sup>63</sup>

Em face da intensificação da circulação Enawene Nawe nas cidades da região, eles acabaram incorporando o frango como item alimentar e ritual, comprado em supermercados ou parte da pequena criação que algumas famílias mantêm na aldeia. Aparentemente, a semelhança entre as aves referidas explica a sua utilização como alimentação cotidiana e ritual. Outro item da alimentação industrializada muito apreciada são sardinhas e atum enlatados, aos quais denominam de *kohasexi*.<sup>64</sup>

Eles observam uma rigorosa seletividade alimentar. Há tabus em sua dieta que impõem restrições em determinadas condições de saúde ou manifestações fisiológicas específicas, o que impede as pessoas acometidas de consumirem certos alimentos sem a ação purificadora dos sopradores<sup>65</sup> (*howenaita-li/lo*). Por exemplo, todas as aves devem ser sopradas, assim como mulheres em reclusão (*kadena*) que, devido ao período menstrual ou do puerpério, têm a maior parte de sua alimentação soprada.

Carlos Fausto observou, a respeito da tão destacada peculiaridade da alimentação dos Enawene Nawe, que eles constituem um dos povos indígenas da Amazônia com mais rigorosa seletividade alimentar.<sup>66</sup> Julio César Melatti em resenha sobre o livro “Os Povos do Alto Xingu: história e cultura”, organizado por Bruna Franchetto e Michael Heckenberger, tece crítica muito pertinente para que a abordagem sobre seletividade alimentar passe a ser tratada para além do forte exotismo que suscita. Ele exalta a publicação como uma novidade nos estudos sobre o padrão cultural Alto-xinguano e ressalta o mérito na retomada de estudos comparados sobre os Aruak, chamando a atenção, contudo, para a ausência de “[...] uma discussão do porquê da dieta baseada no consumo de peixes e na evitação da carne de

<sup>62</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS & Geraldo MENDES DOS SANTOS. *Homens, peixes e espíritos: a pesca ritual dos Enawene-Nawe, passim*.

<sup>63</sup> H. SICK. *Ornitologia Brasileira*.

<sup>64</sup> Os peixes são denominados, de forma geral, *kohase*; o sufixo *xi* denota diminutivo.

<sup>65</sup> Especialista que efetua prevenções de doenças originadas de entidades do cosmos, assim como curas e purificações de alimentos e ambiente da aldeia ou fora dela. Suas ações consistem em sussurros de versos mágicos, repetidos e seguidos de sopros sequenciais.

<sup>66</sup> Carlos FAUSTO. *A dialética da predação e familiarização entre os Parakanã da Amazônia Oriental, passim*.

mamíferos”.<sup>67</sup> Entre os Enawene Nawe, Gilton Mendes dos Santos formula a seguinte interpretação:

Entre os Enawene, os animais superiores – seres dotados de qualidades antropocêntricas e sociais (capacidade reflexiva, alma, emoções e vida social) – estão proscritos de sua alimentação. Milho, mandioca e peixe são espécies particularmente especiais no seu cenário cosmológico e material: além de itens insubstituíveis do cardápio alimentar (de pessoas e espíritos), são sujeitos dotados de atributos de humanidade, aos quais se deve dedicar uma série de rituais, que se estendem ao longo de todo o ano. A eles são dirigidas palavras mágicas e cantos.<sup>68</sup>

Em um final de tarde, em frente à casa de *Kamameene*, pessoa alegre e risonha, características gerais dos Enawene Nawe, conversávamos mais uma vez, sobre a questão da alimentação e a seleção que considero radical, dado que dispensa um número significativo de carnes de caças diversas da região. Minha questão era: por que dispensar muitas e somente se alimentar de carnes de peixes e aves das mesmas espécies do mutum, jacu e macuco? As respostas normalmente são: ou porque as outras carnes são “duras” ou simplesmente porque sempre foi assim. Insisti e enumerei alguns povos indígenas da região e distantes, e emendei uma série de carnes de caças comestíveis, chegando até a carne bovina. *Kamameene* foi categórico ao responder que esses povos estão em um processo de se tornarem *iñuti*, por isso comem carnes dessas caças e que, inclusive, todos acabam comendo carne bovina. Concluiu, afirmando que “*nós, Enawene Nawe, somos índios mesmo, os outros são quase iñuti, por isso comem carne*”. Nesse discurso, “índio” e Enawene Nawe parecem constituir conceitos que operam juntos, nos termos de uma legitimidade suplementada pelo primeiro. A categoria índio, uma vez absorvida e equacionada à cosmologia Enawene Nawe, opera como uma identidade relacional decorrente da intensificação da participação nos movimentos indígenas/indigenistas.

O consumo de água *in natura* entre eles também é envolto em restrições. Eles acreditam que a água bebida pura pode provocar doenças, dores de barriga ou, ainda, diarreia e vômito. Assim, a água é somente ingerida sob a forma de bebidas derivadas de mandioca, milho, frutas e mel.<sup>69</sup>

<sup>67</sup> Julio César MELATTI. *Resenhas*. p. 218. Obra resenhada: Bruna FRANCHETTO & Michael HECKENBERGER (orgs.). *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2001, 496 p.

<sup>68</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Nem humanos nem insetos: aspectos de cosmologia e formas alimentares indígenas: o caso enawene da Amazônia Meridional*.

<sup>69</sup> Nas cidades eles consomem, preferencialmente, refrigerantes, sucos, ou chá mate. Porém, já observei alguns, na ausência de uma bebida doce, beberem “água pura” de filtro ou torneira. Uma certa vez interpelei um enawene em Cuiabá, na sede da OPAN, se não passaria mal, bebendo água, e a resposta foi que a água dos *iñuti* não é pura, porque é filtrada, então não teria problema.

Philippe Descola mostra ser muito mais ampla a restrição ao consumo de água *in natura* por povos indígenas. Os Jívaros, da Amazônia equatoriana, “[...] nunca bebem água pura e a cerveja de mandioca serve tanto para saciar a sede como para forrar o estômago e azeitar as conversas”.<sup>70</sup> Rondon, em seus contatos com os Nambikwra no Alto rio Juruena, fez a seguinte observação sobre o preparo de bebidas por este povo: “Destante dessa falta de escolha na comida, é a exigência que eles tem na bebida. O Nhambiquara, habitualmente, só se utiliza de água depois de a ter misturado com uma boa porção de caldo de ananaz”.<sup>71</sup>

A participação dos Enawene Nawe no movimento indígena regional tem se intensificado, nos últimos cinco anos, com ações que aglutinam vários povos em torno de reivindicações junto ao Estado, principalmente em relação às questões fundiárias e de impactos socioambientais decorrentes da implantação de empreendimentos hidrelétricos na região. A imprensa tem tratado, em geral, essa conjuntura sob uma perspectiva sensacionalista, apresentando as ações políticas como motivadas por reivindicações pontuais e imediatas, obscurecendo a profundidade histórica e a seriedade das questões que afligem os povos indígenas na região.

Essas ações indígenas têm se adensado desde 2007, e os Enawene Nawe se destacado como hábeis articuladores, mas outros povos compõem o organizado e crescente movimento regional, tais como Cinta-Larga, Rikbatsa, Myky, Irantxe, Nambikwara, Paresí, Munduruku, Kayabi, Arara, Apiacá, Kawahiva, entre outros. Os Enawene Nawe afirmam terem sido os idealizadores da primeira ocupação da ponte sobre o Juruena, ocorrida no final do segundo semestre de 2007, ação que no seu desenrolar teve a participação de outros povos. Nas ocupações posteriores, as manifestações foram negociadas e organizadas em conjunto e delineadas as estratégias de acordo com as múltiplas reivindicações. Houve bloqueios da MT 170, na ponte sobre o Rio Juruena, que é o principal acesso à cidade de Juína e às do extremo noroeste, em maio/junho de 2007<sup>72</sup>; em maio de 2008<sup>73</sup> e novembro de 2009<sup>74</sup> ameaçaram nova ocupação da MT 170, para exigir reuniões com a FUNAI em Brasília.

Desde 2003 o Alto Rio Juruena é objeto de especulação como gerador de energia hidrelétrica através de projeto para implantação do Complexo Juruena, o qual será composto

<sup>70</sup> Philippe DESCOLA. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*, p. 61.

<sup>71</sup> MISSÃO RONDON. *Apontamentos sobre os trabalhos realizados pela Comissão de Linhas Telegraficas Estrategicas de Matto-Grosso ao Amazonas sob a direcção do Coronel Candido Mariano da Silva Rondon de 1907 a 1915*, p. 321.

<sup>72</sup> AUTORIDADES e índios negociam fim de bloqueio na MT-170. Redação 24 HorasNews. Cuibá-MT, Sábado, 02 de Junho de 2007.

<sup>73</sup> JUSTIÇA de Juína determina desbloqueio de ponte em 48 horas. (TV Nazaré de Juína), 19 de maio de 2008.

<sup>74</sup> ÍNDIOS cogitam bloquear rodovia de acesso a Juína se estrada não for construída. Só Notícias, 24 de novembro de 2009.

por uma seqüência de nove PCHs e duas UHEs, através do consórcio de empresas sob a denominação Juruena Participações Ltda., do qual a parte majoritária é diretamente ligada à Maggi Energia, empresa de Blairo Maggi, ex-governador e senador eleito pelo Mato Grosso em 2010. Desde então, reuniões formais e informais entre povos indígenas e representantes dos empreendedores; visitas de consultores às aldeias, com diversos objetivos; e audiências públicas, entre outros eventos, têm agitado os ânimos e provocado tensões de várias ordens, e até mesmo a eclosão de conflitos entre alguns dos povos em torno da aceitação ou não do empreendimento; dos valores das compensações; e da percepção sobre os impactos socioambientais.

Em meio a tantas tensões e contradições, os Enawene Nawe despontaram e se consideram os principais prejudicados em razão de uma das PCHs estar prevista para implantação a menos de 20 quilômetros do limite sul da TI. Eles declararam temer pela diminuição da oferta fluvial de peixes e, conseqüentemente, pela ação dos Yakaility – seres cosmológicos que são os donos dos peixes e das paisagens, e vivem nos subterrâneos – que podem matar e provocar doenças caso não recebam oferendas de pescados.

As contestações sistemáticas dos Enawene Nawe tiveram início em 2006, mediante sucessivas reuniões e apresentações de cartas escritas em seu idioma –traduzidas para o português por indigenistas da OPAN – ao MPF-MT, nas quais pedem embargos e novos estudos de impactos socioambientais em vista dos licenciamentos terem sido expedidos pela SEMA-MT e não pelo IBAMA. Diante da estratégia Enawene Nawe de levar à saturação os órgãos públicos com protestos e pedidos de medidas fiscalizadoras mais efetivas, algumas ações jurídicas foram propostas pelo MPF-MT e receberam apoios políticos, tais como embargos das obras ou contestações sobre a competência da SEMA-MT para conceder licenças ambientais, pois foram todas elas vencidas com recursos de defesa pelos empreendedores.

Em outubro de 2008, mais de cem Enawene Nawe fizeram uma incursão guerreira contra o canteiro de obras da PCH Telegráfica e destruíram a infraestrutura ali implantada. Dominaram os trabalhadores e, sem uso de violência contra eles, queimaram veículos, alojamentos e equipamentos instalados<sup>75</sup>. Foi o desencadeamento de ações mais agressivas do grupo com o objetivo de serem, efetivamente, ouvidos em suas contestações, reivindicações políticas e compensações em relação aos empreendimentos hidrelétricos.

Em junho de 2010 cerca de duzentos Enawene Nawe reúnem-se, organizados, e se

---

<sup>75</sup> Rodrigo VARGAS. *Índios invadem e incendeiam obras de hidrelétrica em MT*. Agência Folha, em Cuiabá, 13/10/2008.

deslocam até a cidade de Sapezal.<sup>76</sup> Novamente na pauta, compensações e novos estudos de impactos ambientais. No final de julho entra em cena a articulação entre vários povos e, em apoio aos Cinta-Larga, cerca de trezentos indígenas, entre os quais os Enawene Nawe, ocupam a usina de Dardanelos.<sup>77</sup>

Há uma ampla articulação política indígena na região e os Enawene Nawe detêm, desde esse período, um capital simbólico importante, tendo, desde 2007, peso importante nas formas de agir frente aos problemas que se avolumam no entorno das TIs. As pressões crescem e as ameaças à integridade das áreas demarcadas, por empreendimentos de naturezas diversas – garimpo, madeira, estradas, caça, pesca, entre outros – fazem-se sentir.

Os Enawene Nawe já enfrentaram, em passado recente, invasões de sua área demarcada, em 1999 por garimpo de diamante e, em 1988, por sojicultores de Sapezal, através da abertura de estrada clandestina.<sup>78</sup> Com certeza muitas outras questões emergirão e algumas já estão previstas, como é o caso de um projeto de implantação de cerca de setenta novos empreendimentos hidrelétricos em toda a bacia do Juruena, o que já é de conhecimento da FUNAI.<sup>79</sup>

A exemplo dos povos no noroeste mato-grossense que possuem, cada um, uma ou mais associações indígenas, os Enawene Nawe há pelo menos seis anos ansiavam por uma agremiação formal dessa natureza e, em 2010, sob a assessoria direta de agentes da FUNAI, fundaram uma associação. A organização tem como presidente Daliãmase, um grande conhecedor da língua portuguesa, principal articulador junto aos empreendedores das hidrelétricas e liderança junto ao NAL-FUNAI, em Juína. Nesse mesmo ano a associação formalizou convênio de repasse do ICMS-Ecológico<sup>80</sup> do município de Juína, no valor de cinquenta e cinco mil reais,<sup>81</sup> com o qual será garantido o combustível necessário à realização do ritual Yaõkwa de 2011.

Daliãmase é uma figura controvertida que goza de uma posição privilegiada nas relações externas, mas cuja posição é ambivalente nas relações internas na aldeia. O status decorrente das relações externas por vezes causa tensões, uma vez que, em muitas ocasiões,

<sup>76</sup> Renê DIÓZ. *Índios seguem ao DF por definição*.

<sup>77</sup> Vannildo MENDES. *Índios invadem canteiro de construção de hidrelétrica no Mato Grosso*.

<sup>78</sup> Andrea JAKCUBASZKO. *Imagens da alteridade: Um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe*, p. 92 e 99.

<sup>79</sup> Juliana de ALMEIDA. *Alta Tensão na Floresta: os Enawene Nawe e Complexo Hidrelétrico Juruena*, p. 64.

<sup>80</sup> Repasse que o estado do MT faz em valores calculados de acordo com o total da área de preservação existente no município. Esse valor incide sobre o montante de 25% da arrecadação total do ICMS do estado. O valor repassado deve ser utilizado, teoricamente, em políticas de preservação e conservação ambiental.

<sup>81</sup> Obtive essas informações diretamente com Antonio Carlos de Aquino, diretor do Núcleo de Apoio Local da FUNAI, em 27 de dezembro de 2010.

elas são encaradas como prejudiciais à ordem interna. Presenciei um senhor de respeitada posição social comentar que Daliamase se considera *aōli* (chefe) e que, às vezes, toma decisões sem consultar a todos no pátio da aldeia, durante as reuniões diárias. No entanto, quando necessário todos se utilizam do trânsito com os *iñuti* para obtenção de algum dividendo.

Os Enawene Nawe vivem em ininterrupta efervescência ritual em decorrência de um estado permanente de vigilância diante de um panteão de seres do cosmos para os quais realizam dias e noites de rituais, no pátio da aldeia. Nos últimos anos, aparentemente, essa dinâmica tem sido também direcionada para a política externa, de onde provêm ameaças constantes.

Como já salientado, uma intrincada rede ritual os mobiliza, cotidianamente, em performances com muitas danças, músicas e oferendas alimentares, durante o dia, à noite ou a madrugada. Dormem pouco e vivem em constante vigília para satisfazer os seres do cosmos, denominados *Yakailiti* ou *Enoli Nawe*, que exigem um encadeamento ritual cíclico.<sup>82</sup>

Dos *Yakailiti*, seres habitantes dos subterrâneos e donos da maior parte das paisagens e, principalmente, dos peixes, os Enawene Nawe se ocupam através dos rituais denominados *Yaōkwa* e *Lerohi*. No primeiro, realizam expedições de pesca, ocasiões em que permanecem dois meses ou mais em acampamentos às margens de rios, onde constroem barragens (*waiti*) para captura de muitos peixes, que são moqueados e transportados, cerimonialmente, até a aldeia, para alimentá-los por mais três meses, até completar a estação ritual. No segundo também fazem expedições e permanecem por até um mês capturando peixes, para o que usam principalmente venenos ictiotóxicos em lagoas marginais aos rios Juruena e Camararé. Os peixes são também transportados à aldeia, e servirão como alimento ritual nos próximos dois meses que completam esse ciclo.

Nos outros quatro meses eles praticam rituais dedicados aos *Enoli Nawe*, habitantes dos céus que exigem muito mel, danças e músicas. Não obstante esses seres celestes também possam provocar a morte ou doenças, são muito alegres e belos e possuem uma aldeia ideal, um mundo de fartura alimentar e sexual. Os rituais que lhes são destinados são denominados *Salomã* e *Kateoko*, e caracterizados por muita coleta de mel. O *Kateoko* é predominantemente feminino: as mulheres tomam o pátio com muitas danças e cantos que, regularmente coincidem com os meses de novembro e dezembro.

Com os *Enoli Nawe* eles guardam especial relação de espacialidade, pois consideram

<sup>82</sup> Ana Paula LIMA RODGERS. *Música e socialidade entre os Enawene Nawe: Projeto de Pesquisa Doutorado*; José Exequiel Basini RODRIGUEZ. *O povo que nunca dorme: Ensaio sobre vitalismo enawene nawe*.

que o espaço onde eles vivem é perfeito e tentam reproduzi-lo, ao erigirem suas *hotaikiti* – aldeias.<sup>83</sup> No *enokwa* (patamar celeste) há uma só aldeia, da qual a aldeia *Halataikiwa*, é a reprodução ideal na terra. Em que pese o crescente aumento demográfico, eles resistem em cindir a população e, conseqüentemente, o corpo social em duas ou mais aldeias.

Nas relações dos Enawene-Nawe com o entorno ocupado por fazendas há uma área especialmente geradora de conflitos; trata-se do *Adowina* que, em nossas convenções cartográficas, é identificado como uma microbacia denominada Rio Preto, tributária da margem esquerda do rio Juruena.

Há pouco mais de dez anos eles passaram a ter maior entendimento sobre o que significa uma TI demarcada, e perceberam como o seu cotidiano não pode estar restrito ao limitado conceito estatal, dado que compartilham uma noção de territorialidade cujas fronteiras, ainda que possam ser bem definidas, não são e nunca foram vistas como uma linha estanque prefigurando um perímetro que, artificialmente, recorta paisagens na espacialidade construída através de relações históricas e mítico-rituais.

O Rio Preto, uma área de ocupações e construções de aldeias no passado, ficou fora do perímetro da demarcação de 1996. Atualmente é nesta microbacia, denominada *Adowina* pelos Enawene Nawe, que eles realizam parte do ritual *Yaõkwa*, construindo anualmente, nos meses de fevereiro, março e abril, barragem de pesca e acampamento.

A não inclusão dessa área decorreu de problemas ao longo dos vinte anos nos quais se arrastou o processo demarcatório, caracterizado por invasões e ocupações de partes do território; confrontos e violências que resultaram em mortes de não indígenas invasores da área indígena; e conflitos entre indigenistas e fazendeiros, um dos quais resultou no assassinato de Vicente Cañaz.<sup>84</sup>

Em agosto de 2007 fazendeiros cercaram um hotel na cidade de Juína, no qual se hospedava um grupo, do qual eu fazia parte, composto por indigenistas, ambientalistas e jornalistas que faziam um sobrevôo na região, acompanhados de alguns Enawene Nawe. O grupo foi mantido sob vigilância dia e noite e impedido de deixar o local até ser expulso da cidade, sob a “acusação” de defender a demarcação para os Enawene Nawe da área do Rio Preto. Pelo mesmo motivo também foi invadido o escritório local da FUNAI e dirigidas ameaças aos funcionários e principalmente ao chefe do núcleo, Antonio Carlos de Aquino.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe, passim.*

<sup>84</sup> BREVE *Histórico dos Conflitos e Invasões Referentes à Área Indígena Salumã.*

<sup>85</sup> AMAZÔNIA, uma região de poucos. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=q9esNX7bzHY>>.

Em dezembro do mesmo ano a FUNAI instituiu um GT<sup>86</sup> para desenvolver estudos antropológicos e ambientais com a finalidade de produzir um laudo de identificação e delimitação da área como parte do território Enawene Nawe. Nesse mesmo ano acentuaram-se as tensões entre os ocupantes não indígenas que estabeleceram fazendas na área desde a década de 1970. Intimidações foram desfechadas contra os Enawene Nawe para que não realizassem seus ritos na barragem de pesca (*waity*), tendo ocorrido invasão do acampamento com apoio de policiais civis locais.<sup>87</sup>

Como deve estar demonstrado, desde os primeiros contatos com a sociedade regional os Enawene Nawe têm experimentado tensões e conflitos produzidos pelo avanço do “desenvolvimento” local, crescentemente predatório em consequência dos novos empreendimentos ligados ao cultivo, em larga escala, da soja e da pecuária, que são atividades em expansão no Mato Grosso.

A população Enawene Nawe é, hoje, composta por quinhentas e cinquenta e oito pessoas<sup>88</sup>, que estão concentradas em uma única aldeia denominada *Halataikiwa*. Esta população está distribuída em nove clãs, os quais são divididos em dois grupos, os *aõli: mairoete, aweresese, kawekwarese, anihiali e kailore*; e os *kahene: kawenailili, lolahese, maolokoli e kaholase*.<sup>89</sup> Desde o contato com a sociedade regional, ela vem crescendo exponencialmente, numa clara tendência de aumento demográfico que tem sido identificado, atualmente, entre outros povos indígenas no Brasil. Márcio F. Silva observou, a esse respeito:

Podemos inferir que não apenas a população cresceu bastante de 1974 a nossos dias, mas ainda que o ritmo deste crescimento tem sido mais veloz nos últimos anos. Em meados de 1996, 22 anos depois dos primeiros contatos, os Enawenê Nawê dobraram a população, reunindo aproximadamente 260 indivíduos. Porém, se atentarmos para o fato de que a população, em 1992, era de 216 pessoas e que em 2006, passou a 435, percebemos que agora o ritmo de crescimento é tal que permite dobrar a população não mais de 22 em 22, como aquele aferido em 1996, mas de 14 em 14 anos.<sup>90</sup>

Bens materiais tendem a seguir, quantitativa e qualitativamente, o aumento acima descrito, a exemplo da quantidade de barcos de alumínio a motor de popa, uma novidade entre os Enawene Nawe que, para além da funcionalidade, é símbolo de status, requerendo, portanto, grandes esforços para sua aquisição.

Desde os primeiros contatos a equipe indigenista fez uso sistemático de barco a motor,

<sup>86</sup> DIÁRIO Oficial da União. Nº 220, sexta-feira, 16 de novembro de 2007. Seção 2, p. 13.

<sup>87</sup> INVASÃO Indígena. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=kIBIXteJMI>>.

<sup>88</sup> CENSO *Enawene Nawe por Clã*, Convênio OPAN/FUNASA, junho de 2010.

<sup>89</sup> Marcio Ferreira da SILVA. *Tempo e espaço entre os Enawene-Nawe*.

<sup>90</sup> Marcio Ferreira da SILVA. *Enawene Nawe: Notícias recentes*, p. 634.

o que despertou a atenção dos Enawene Nawe para a velocidade e o desejo de fazer uso de tal equipamento. Eles se referiam ao barco a motor, segundo Thomáz de Aquino Lisboa, através da onomatopéia “tu, tu, tu, tu [...]” imitativa do som do funcionamento do motor.<sup>91</sup> A denominação para canoas e barcos em geral é *hixa*. Hoje, qualquer visitante mais atento perceberá que eles são exímios conhecedores de motores de popa e cascos de alumínio. Tohatsu, Yamaha, Mercury, Honda, entre outras, são denominações correntes, e a cada marca eles atribuem qualidades de mais veloz, de menor consumo de combustível, maior ou menor frequência de problemas mecânicos, entre outras, além de saberem proceder aos reparos primários e manutenção, graças aos conhecimentos adquiridos, junto a oficinas de mecânica de motor de popa, no âmbito dos projetos de intervenção indigenista da OPAN.

Foi em 1998 que adquiriram seus primeiros barcos e motores, através de uma tentativa de cooptação feita por sojicultores de Sapezal que abriram uma estrada clandestina na TI. Logo em seguida, como expõe Márcio Silva (2006), surgiram ofertas de novas aquisições:

Iniciada em 1998 com [...] 7 motores fornecidos pelos empreendedores da estrada, logo incorporou mais 4 (1 ofertado por um Bispo da região, 1 por uma ONG parceira e 2 por garimpeiros). Com os recursos da aposentadoria, o número de motores chegou em fins de 2001 a 19, em fins de 2004 a 23, e em fevereiro de 2006 a 36.<sup>92</sup>

Observei, em 2007, que à medida que eles faziam aquisições de motores novos, utilizavam motores usados e bastante desgastados como parte do pagamento da renovação da frota que se iniciava. Soube também, entre eles, que algumas das aquisições de motores e barcos anteriores, foram obtidas através de *ahakahali*, ou seja, saques oportunistas por barcos aportados nos rios do entorno e sem presença do proprietário. No retorno da *waity* do *Adowina* de 2006 alguns homens fizeram “empréstimo” compulsório de um barco que estava no porto dos *Myky*, no rio Papagaio. Seguiram-se tensões, nesse mesmo ano, com tentativas de intermediação de um indigenista do CIMI, pois os *Myky* queriam reaver um dos poucos barcos que possuíam e foi subtraído. Os Enawene Nawe não o devolveram, alegando que por ser o barco que Vicente Cañaz utilizava, seria, portanto, uma herança do indigenista que viveu entre eles por dez anos.

A aquisição da nova tecnologia *iñuti* acelerou a relação dos Enawene Nawe com o dinheiro, o que redundou no domínio de uma economia monetária com manipulação de valores em cédulas e moedas. Logo após as aquisições dos barcos e motores, a OPAN, como

<sup>91</sup> Thomaz de Aquino LISBÔA. *Enauêne-Nauê – Primeiros contatos: diário de campo*, p. 26.

<sup>92</sup> Marcio Ferreira da SILVA. *Enawene Nawe: Notícias recentes*, p. 635.

única instituição indigenista em atuação entre os Enawene Nawe à época, buscou junto à FUNAI a solução para a movimentação dessa pequena frota através de processos de aposentadorias para os velhos. Os valores da previdência social serviram, assim, para suprir a demanda por combustível e manutenção dos motores. Com o passar do tempo, o acúmulo de valores decorrente do aumento do número de aposentados e os benefícios de auxílio maternidade asseguraram novas aquisições de barcos e motores. A manipulação de cartões magnéticos para transferência de valores a proprietários de lojas e oficinas de barcos e motores, em Brasnorte e Juína, e também para comprar combustível, tem sido comum, fazendo parte de uma intrincada rede de relações de parentesco e aliança que permite, entre eles, sucessivas aquisições. A necessidade de movimentar essa frota constitui uma preocupação sistemática, que os impulsiona para a adoção de estratégias políticas junto às prefeituras da região, à FUNAI, FUNASA e mesmo OPAN, no sentido de obter reservas de gasolina. O combustível é consumido em suas rotineiras circulações, porém, como declaram, é destinado principalmente aos grandes deslocamentos para pescas e coletas de mel para os rituais realizados para *Yaõkwa*, *Lerohi*, *Salomã* e *Kateoko*.

Em 2009, como parte das negociações por compensações pela implantação das primeiras cinco PCHs, com valor total inicial de R\$ 1.500.000,00, entre tantas exigências acordadas entre empreendedores e os Enawene Nawe, constantes no “Plano Básico Ambiental – 2009”, os seguintes itens, relacionados diretamente à vida argonauta desse povo, foram considerados: 35 novos motores de popa, 35 novos barcos, 20.000 litros de gasolina e 500 litros de óleo náutico.<sup>93</sup>

Outras novidades estão sendo introduzidas na dinâmica sociocultural dos Enawene Nawe à medida que ampliam, em quantidade e intensidade, suas relações com um universo que extrapola sua rede local, estendendo suas malhas para âmbitos internacionais que permitem trocas de mercadorias, relações políticas e simbólicas até então não estabelecidas.

### **1. Aruak do Vale do Rio Juruena – história, persistência e continuidade**

Se até 1974 os Enawene Nawe eram considerados índios isolados, ou seja, sem contato com segmentos da sociedade nacional, seus vizinhos do noroeste do Mato Grosso experimentaram intenso contato com os colonizadores da região desde o início do século

---

<sup>93</sup> Plano Básico Ambiental – PBA – 2009: programa de proteção e gestão ambiental territorial Enawenê Mawê-Complexo Juruena – oito pequenas centrais hidrelétricas. Estado do Mato Grosso, municípios de Juína, Sapezal e Comodoro. Março de 2009, (documento sem autoria).

XVII. Para os primeiros, os contatos sistemáticos com a sociedade nacional iniciaram-se apenas no início do século XX, com a Comissão Rondon.

Certamente o contexto passado dos povos indígenas pode ser perscrutado a partir do presente etnográfico e através das formas simbólicas, muitas vezes sutis e condensadas nas mais diversas manifestações da cultura. Mas o olhar que se lança para os registros de viajantes que percorreram essa região do Mato Grosso em épocas e sob motivações diversas, permite-nos colher informações, ainda que esparsas, sobre a existência desses povos. No caso específico dos Enawene Nawe, permite-nos conhecer um pouco mais sobre a sua história, caracterizada pelo retraimento a contatos diretos com os não indígenas que, por motivos variados, penetraram na região desde o período colonial.

Possivelmente, no passado, esses grupos compartilhavam muitos aspectos culturais que estimulavam a sua aproximação. Arrisco supor que assim como é reconhecido um substrato cultural Aruak difuso no Alto Xingu, que imprimiu similaridades aos Xinguanos em aspectos como morfologia de aldeias, línguas, instituições sociológicas e simbólicas de diferentes povos,<sup>94</sup> algo similar possa ter ocorrido na região noroeste do Mato Grosso, pois é possível perceber traços comuns entre Paresí, Irantxe, Myky, Nambikwara e Enawene Nawe, nos planos dos rituais, língua, e outras manifestações.

Sobre os Enawene Nawe não há disponíveis documentos históricos ou registros anteriores ao contato, em 1974, que permitam abordá-los em uma perspectiva histórica antropológica profunda. Entretanto, indícios sugerem possível processo de formação desse povo a partir da reunião de grupos ligados à matriz Aruak. Partindo de tal possibilidade, apresentarei informações de viajantes e da Comissão Rondon que sugerem como se constituiu o atual povo Enawene Nawe. Assim, para a região será elaborado um mosaico de povos e não apenas os Enawene Nawe, tal como hoje se apresentam, pois se tratam, em geral, de segmentos clânicos diversos e com histórias distintas de formação, embora partilhem o mesmo mito de origem.

O início da penetração na área hoje conhecida como Mato Grosso é resultado, conforme evidências autorizam supor, da relação direta entre a consolidação da colonização no sul e sudeste e a depopulação indígena provocada por epidemias e etnocídios motivados, entre outros fatores, pelo cativo sistematicamente empregado na agricultura paulista. Jonh Manuel Monteiro detalha esse processo ao mostrar que, desde pelo menos o final dos anos 1590, a hostilidade e resistência frontal aos indígenas alavancaram a organização de

---

<sup>94</sup> Michael HECKENBERGER. *Estrutura, história e transformação: a cultura xinguanana na longue durèe, 1000-2000 d.C, passim.*

expedições punitivas para destruí-los ou escravizá-los. Essa foi uma lógica que prosseguiu nas incursões bandeirantes paulistas para outros “sertões”, tal como os do Mato Grosso. Depois de destruir a resistência indígena no sul e sudeste e liberar espaço para a ocupação colonial, surgiu a necessidade de busca de mão-de-obra cativa a partir do final do século XVI:

Com o intuito de expandir a base produtiva da Colônia, os paulistas passaram a introduzir na esfera colonial índios em números crescentes, e provenientes de terras cada vez mais remotas. Esta massa de novos cativos, por sua vez, destituída de qualquer vínculo histórico com as terras que passavam a habitar, ocuparia a base de uma sociedade colonial, definindo-a nos termos das relações sociais que moveriam o novo sistema de produção.<sup>95</sup>

Em inventários do final da segunda metade do século XVII já constam a captura e deslocamento forçado de cativos de várias origens étnicas para São Paulo.<sup>96</sup> Em recente artigo sobre demografia histórica, Walter Fagundes Morales e Flávia Prado Moi mostram, através de fontes manuscritas, que a escravidão indígena e negra africana co-existiram na “Vila de Jundiá”, em São Paulo, no século XVIII.<sup>97</sup> Nos registros de cativos indígenas em livros de óbitos e casamentos, os dois autores localizaram indígenas de etnias diversas, algumas das quais oriundas do Mato Grosso, entre as quais Paresí.

A partir da segunda metade do século XVII, as bandeiras paulistas passam a aliar a procura de riquezas minerais no interior do país com a captura de indígenas, principalmente no Brasil Central.<sup>98</sup> Porém, para os “sertões” do Mato Grosso as suas incursões se efetivarão a partir do início do século XVIII. Segundo Roquete-Pinto, a primeira bandeira a atingir a região da Chapada dos Parecis teria sido a de Manuel de Campos, entre 1718 e 1726, também composta por Antonio Pires de Campos, seu filho.<sup>99</sup>

Foi a partir dessa expedição que teria sido produzido o primeiro relato escrito sobre os Paresí por Antonio Pires de Campos, cuja publicação data de 1862, e na qual são descritas características culturais desse povo registradas em um “encontro” aparentemente “pacífico” com a bandeira da qual o autor fazia parte.<sup>100</sup>

Antonio Pires de Campo relaciona nomes de “nações” indígenas diversas no Mato

<sup>95</sup> Jonh M. MONTEIRO. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, p. 55-56.

<sup>96</sup> Jonh M. MONTEIRO. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, p. 81.

<sup>97</sup> MORALES, Walter Fagundes Morales & MOI, Flavia Prado. *Índios e Africanos no interior paulista: um estudo sobre a transição do cativo indígena para a escravidão africana na Vila de Jundiá, SP, no século XVIII*, p. 119.

<sup>98</sup> Jonh M. MONTEIRO. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, p. 96.

<sup>99</sup> Edgard ROQUETE-PINTO. *Rondônia*, p. 7.

<sup>100</sup> Acerca dos escritos de Pires de Campos, ver Romana COSTA. *Cultura e contato: um estudo da sociedade Paresí no contexto das relações interétnicas*, p. 50. O relato de como se deu o encontro pode ser visto em Antonio Pires de CAMPOS. *Breve notícia que dá o capitão Antonio Pires de Campos do gentio barbaro que ha na derrota da viagem das minas do Cuyabá e seu reconcavo*, p. 437.

Grosso, mas como ele mesmo admite, suas breves descrições resultam da compilação de várias expedições de paulistas àquela região. O documento apresenta ainda históricos de guerras contra os colonizadores e outros povos, bem como dados sobre território, estética e atividades de subsistência.<sup>101</sup> Este documento constitui um panorama da região, à época, revelando a diversidade sócio-cultural a partir do início do século XVIII e permitindo vislumbrar trezentos anos de uma prática sistemática de extermínio que reduziu para poucas dezenas as etnias que ocupavam a outrora conhecida como a região das “minas do Cuyabá e seu recôncavo”.

Nos relatos produzidos pelo bandeirismo é possível entrever a existência de uma grande população Aruak na região, que Campos caracteriza, preliminarmente, como um “reino” formado pelos “Parecis” e “Mahibarez”, que seriam assemelhados em quase tudo e apenas com pequenas variações linguísticas.

Naquellas dilatadas chapadas habitam os Parecis, reino mui dilatado, e todas as aguas correm para o Norte. É esta gente em tanta quantidade, que se não podem numerar as suas povoações ou aldeias, muitas vezes em um dia de marcha se lhe passam dez e doze aldeias, e em cada uma d'estas tem dez até trinta casas, e n'estas casas se acham algumas de 30 até 40 passos de largo, e são redondas de feitio de um forno, mui altas e em cada uma d'estas casas, entendemos agasalhará toda uma familia; estes todos vivem de suas lavouras, no que são incansáveis, e é gentio de assento, e as lavouras em que mais se fundam são mandiocas, algum milho e feijão, batatas, muitos ananazes, e singulares em admirável ordem plantados, de que costumam fazer seus vinhos, e usam também cercar de rio a rio o campo, entre esta cerca fazem muitos fojos, em que caçam muitos veados, emas, e outras muitas mais castas; estes gentios não são guerreiros, e só se defendem, quando os procuram; as suas armas são arcos e flecha e usam também d'uma madeira muito rija, e d'ella fazem umas folhas largas que lhes servem de espadas, e também tem suas lanças mas pequenas, que com ellas defendem suas portas para o que fazem as ditas portas tão pequeninas que para se entrar, é necessário ser de gatinhas [...]<sup>102</sup>

O bandeirante refere à instituição “casa das flautas”, hoje muito marcante no espaço da aldeia de povos como os Paresí e Enawene Nawe, e na qual são depositados instrumentos de sopro e, em determinadas estações rituais, adornos diversos. As casas das flautas entre os povos dessa região é um espaço normalmente interdito às mulheres, como ocorre entre os Irantxe, Myky, Paresí e Nambikwara, embora entre os Enawene Nawe seja mais maleável o acesso feminino.<sup>103</sup>

<sup>101</sup> Antonio Pires de CAMPOS. *Breve noticia que dá o capitão Antonio Pires de Campos do gentio barbaro que ha na derrota da viagem das minas do Cuyabá e seu reconcavo*, p. 449.

<sup>102</sup> Antonio Pires de CAMPOS. *Breve noticia que dá o capitão Antonio Pires de Campos do gentio barbaro que ha na derrota da viagem das minas do Cuyabá e seu reconcavo*, p. 443.

<sup>103</sup> Em duas ocasiões tive oportunidade de observar mulheres adentrar a “casa das flautas” na aldeia *Halataikiwa*. Eram mulheres de idade avançada, cujo acesso ocorreu em ocasiões não rituais. Não obstante, os Enawene

[...] também usam estes índios de ídolos; estes taes tem uma casa separada com muitas figuras de vários feitios, em que só é permitido entrarem os homens, as taes figuras são mui medonhas, e cada uma tem sua buzina de cabaço que dizem os ditos gentios, serem das figuras, e o mulhierio observa tal lei, que nem olhar para estas tais casas usam, e só os homens se acham n'ellas n'aquelles dias de galhofas e determinados por elles em que fazem suas danças e se vestem ricamente.<sup>104</sup>

Campos, impressionado, relata ainda a sistemática criação de pássaros pelos Paresí, semelhante à observada atualmente entre os Enawene Nawe, principalmente por incluir a prática da transformação das cores das penas:

Costumam crear araras, papagaios e outros passaros em casa como quem cria galinhas, e os depenam, e lhe dão com tintas que fazem de diversas côr como querem que depois lhe saiam as pennas, e em elles sahindo em estando com conta lh'as tiram para suas obras que fazem, e lhe tornam a pôr segundas tintas pare crear novas penas, e de novas côres, e estas são tão vivas e singulares que parecem labirintos, sem que lhe levem vantagens nas côres, as melhores sedas da Europa.<sup>105</sup>

Araras, papagaios e periquitos são espécies particularmente criadas pelos Enawene Nawe e no cotidiano da aldeia há especial relação e cuidado com essas aves (*psitacídeos*). Mulheres e crianças as alimentam quando são filhotes ou, em se tratando de periquitos, com comida previamente mastigada. Os celestiais *Enoli Nawe* são os donos dessas eternas fornecedoras de penas, o que as torna vaidosas, já que embelezam os rituais, dizem os Enawene Nawe.

As araras vermelhas são as preferidas. Os Enawene Nawe mantêm com elas relações mitológicas, uma vez que foram estas aves que “descobriram” a castanha do Brasil.<sup>106</sup> São obstinadas as investidas Enawene Nawe para conseguir capturar araras vermelhas quando eles estão na região mais ao norte do território, principalmente no *Adowina* (Rio Preto). Estive em maio de 2006 com um enawene na aldeia Barranco Vermelho, dos Rikbatsa, e presenciei a tensão de um rikbatsa para dissuadir o enawene de levar uma arara vermelha que criava. O rikbatsa explicou que, em anos anteriores, as visitas dos Enawene Nawe eram cercadas de tensão, pois se apossavam das araras e resistiam a devolvê-las. Nos dias de hoje, a situação melhorou, mas eles ainda são muito imperativos nas tentativas de obtenção de objetos,

---

Nawe dizem não ser permitido mulheres nesse espaço. Outro detalhe interessante é que eles denominam a casa das flautas *Yaõkwa Hakolo* ou *Hati*, enquanto entre os Paresí a denominação *Hati* se aplica às casas onde vivem, cotidianamente, as famílias; as casas residenciais Enawene Nawe são denominadas *Hakolo*.

<sup>104</sup> Antonio Pires de CAMPOS. *Breve noticia que dá o capitão Antonio Pires de Campos do gentio barbaro que ha na derrota da viagem das minas do Cuyabá e seu reconcavo*, p. 443-444.

<sup>105</sup> Antonio Pires de CAMPOS. *Breve noticia que dá o capitão Antonio Pires de Campos do gentio barbaro que ha na derrota da viagem das minas do Cuyabá e seu reconcavo*, p. 444.

<sup>106</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 118; sobre a descoberta da castanha do Brasil pelas araras, ver *idem*, p. 141.

comidas e araras.

Em determinada ocasião ao longo de 2006, quando eles haviam se estabelecido em *Halatikiwa*, uma arara subiu pelo tronco de uma alta árvore e, ao tentar voar sobre a aldeia, se chocou contra o solo e morreu. Assustei-me com o grande corre-corre e o vozerio, que evocavam a movimentação por ocasião da morte de uma pessoa. Muita gente se dirigia aos fundos de uma casa; foi quando constatei ter sido a morte da arara a causa de tal comoção. Uma mulher chorava ao lado da ave morta sob os olhares e comentários de muita gente, alguns homens verificavam o corpo da ave abatida. A arara foi sepultada no interior da casa, exatamente como se faz com as pessoas quando morrem, normalmente sepultadas sob suas redes de dormir. Gilton Mendes dos Santos observou que papagaios são sepultados dessa mesma forma e que seus donos esperam, com tal procedimento, reencontrá-los quando também morrerem e forem para o *eno* (patamar celeste).<sup>107</sup>

Aves de outras espécies, tais como o gavião-real e socó, uma vez capturados são criadas na aldeia. O gavião-real fornece penas especialmente empregadas em cocares, embora sua captura seja rara; não presenciei a criação de nenhum no período em que estive entre eles. Mais agressivos e se alimentando de pequenos animais, os socós são utilizados como proteção contra roedores e cobras que costumam invadir as casas. Registrei apenas a criação de um. Anos após o contato novas espécies de aves foram introduzidas, tais como galinhas, das quais dizem gostar pelos seus cantos. Elas são ocasionalmente abatidas para alimentação e como oferendas rituais aos *Enoli Nawe* em processos de curas xamânicas. Em 2008 havia um peru sendo mantido, na aldeia, em um cercado nos fundos de uma casa. Seu dono, *Lolawenakwaene*, informou que a considerava uma ave bonita e que não pretendia abatê-la.

Poucos homens praticam a mudança das cores das penas do rabo dos papagaios, para o que fazem uso de uma mistura do corante vermelho do *ahete* (urucum), *one* (água) e secreções da pele de uma espécie de sapo. As penas são retiradas e com uma das pontas se faz uma espécie de injeção, inoculando-se a solução no orifício aberto. As novas penas apresentam coloração amarela, com núcleo vermelho. Campos alude exatamente a esse processo, ao observar que “tingem” as penas das aves.

Trata-se do conhecido processo de tapiragem<sup>108</sup> que já foi descrito para muitos grupos indígenas desde a chegada dos colonizadores, e consiste na transformação da coloração das

<sup>107</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 120.

<sup>108</sup> Berta G. RIBEIRO. *Dicionário do Artesanato Indígena*, p. 130: “TAPIRAGEM: Def. Descoloração artificial da plumagem em aves vivas. É obtida arrancando-se as penas de psitacídeos (araras e papagaios). Ao refazer-se a plumagem adquire uma “coloração amarelo marmorada de vermelho”.

penas de aves. Não tenho conhecimento, na região noroeste do Mato Grosso, de outras etnias que ainda façam uso desse processo. Aires de Casal fez um registro sobre essa prática entre os Guaicurus: “Mudam a côr d’hum papagaio verde em amarello, depennando-o por vezes aos pedaços, e esfregando-lhe a porção depennada com tinta d’urucú”.<sup>109</sup>

As penas que combinam o amarelo e o vermelho são especialmente destinadas à confecção de cocares usados como adornos rituais. Segundo os Enawene Nawe entrevistados sobre o assunto, essa coloração é uma representação simbólica do ciclo solar diário, sendo que as penas do centro do cocar, cujos núcleos são mais avermelhados, simbolizam o sol do meio dia, que é mais quente.

Roquete-Pinto, ao comentar aspecto da mitologia Paresí relacionada ao astro em questão, diz: “De sua teogonia pouco resta. Em 1888, acreditavam que o sol era uma coroa de penas vermelhas, pertencentes a Molihuturé, espécie de Apolo pareci [...] O astro só aparecia pelo consentimento de seu proprietário. A lua era uma coroa de penas de mutum pinima, de que era dono Kaimaré”.<sup>110</sup>

Alguns outros aspectos estéticos e relacionados a certas práticas e instituições dos Paresí registrados até o início do século XX guardam certa semelhança, e até continuidade, em uma perspectiva comparativa, com aqueles dos Enawene Nawe. Esses têm rejeição ao uso de tabaco de qualquer forma, assim como ao de bebidas alcoólicas. Dizem que antigamente os *sotaility* (xamãs) usavam o cigarro para soprar, sobre os doentes, a fumaça durante os processos de cura. Sobre os Paresí, comenta sobre o uso do tabaco “[...] o Utiarití era o padre-médico; soprava fumaça sobre os enfermos, para afastar a doença, ensinava os jovens que lhe deviam suceder naquele mister”.<sup>111</sup>

Campos observa o uso de adorno peniano entre os Paresi: “Os trajes ordinários d’estes gentio é trazerem os homens uma palhinha nas partes verendas, [...]”.<sup>112</sup> Os Enawene Nawe fazem uso de tais “palhinhas”<sup>113</sup> nos rituais que marcam a nova condição social de um jovem, equivalente ao que designamos adulto.

A nação denominada Mahibarez é descrita por Campos como em conflito com os Paresí, mas compondo o mesmo “reino” e em tudo se assemelhando em termos culturais, salvo pelos alargados lóbulos das orelhas. O que não é encontrado entre os Aruak atuais. Na

<sup>109</sup> Manuel AYRES DE CASAL. *A Província de Matogrosso*, p. 279.

<sup>110</sup> Edgard ROQUETE-PINTO. *Rondônia*, p. 107.

<sup>111</sup> Edgard ROQUETE-PINTO. *Rondônia*, p. 107.

<sup>112</sup> Antonio Pires de CAMPOS. *Breve noticia que dá o capitão Antonio Pires de Campos do gentio barbaro que ha na derrota da viagem das minas do Cuyabá e seu reconcavo*, p. 444.

<sup>113</sup> Entre os Enawene Nawe esta “palhinha” se trata de uma gravatinha peniana feita de folha do buriti a qual é denominada de *olokori*.

região somente os Rikbatsa, temidos inimigos dos Enawene Nawe até a década de 1970, se utilizam de tal técnica com um disco de madeira leve.

Adiante d'estes parte outra nação chamada Mahibarez dos mesmos costumes e usos tanto nas lavouras e trajes, como iguaes nas armas, e em quantidade são infinitos que se não pôdem numerar, estes só tem algumas differenças em algumas palavras na linguagem, e tem as orelhas com buracos mui largos que em alguns lhe chegam ao hombro, estes sendo visinhos dos Parecis usam de suas traições e rapinas para roubar-os de seus bens e plantas, e tambem n'estas rapinas matam aos que pôdem só não entendem com o mulhero, e estes tambem usam de seus idolos como os mesmo Parecis, e usam das mesmas armas e demais trazem umas adagas feitas de páo mui rijo. Este gentio fica para parte do Norte, e d'ahi se segue mais gente que não posso declarar porque lá não cheguei.<sup>114</sup>

As descrições de Campos deixam entrever a existência de um substrato cultural, anteriormente sugerido, compartilhado por vários povos na região. Em relação ao idioma, por exemplo, ele afirma que o “geral dos Parecis [...] todos entendem” e que havia variações em relação ao que observou entre os Mahibarez.

Este reino é tão grande e dilatado que se lhe não tem dado com o fim; é bastissimo de gentio e muito fertil pela bondade das terras, o clima é bastante frio, a língua bôa de perceber, supposto se acham muitas diferentes por corrupção, que a geral dos Parecis quase todos entendem, e sendo todos d'esta nação é desgraça, que não tem uma só cabeça a que todos obedeçam como o rei ou caciquê, mas muitos em quem está dividido o governo, [...]<sup>115</sup>

Apesar de se referir a um “reino dos Parecis”, constata não haver um governo centralizado no modelo estatal, mas apenas chefias localizadas, atomizadas por aldeia, algo comum aos povos indígenas.

Roquete-Pinto corrobora as observações de Campos no que concerne à chefia Paresi, aludindo ao poder da chefia local, limitado ao âmbito da aldeia e nunca extrapolando para um grande território com vários grupos locais, não obstante algumas lideranças fossem reconhecidas pelo prestígio político mais amplo:

Cada aldeia é sujeita a jurisdição de um chefe temporal (Amúri) e outro espiritual (Utiarití). Em alguns casos o mesmo indivíduo desempenha ambas as funções; é chefe e sacerdote. Um chefe geral dos Parecis não existe. Há, porém, alguns Amúri influentes em larga zona; Matias Tôlôiri, guia e amigo do coronel Rondon, tinha

<sup>114</sup> Antonio Pires de CAMPOS. *Breve noticia que dá o capitão Antonio Pires de Campos do gentio barbaro que ha na derrota da viagem das minas do Cuyabá e seu reconcavo*, p. 445.

<sup>115</sup> Antonio Pires de CAMPOS. *Breve noticia que dá o capitão Antonio Pires de Campos do gentio barbaro que ha na derrota da viagem das minas do Cuyabá e seu reconcavo*, p. 444.

prestígio mui dilatado entre os da tribo.<sup>116</sup>

O padre Salesiano Nicolao Badariotti fez parte de uma grande expedição que percorreu, por cinco meses, a região noroeste do Mato Grosso e entre tantas observações sobre paisagens, clima, fauna e flora, converge com as colocações anteriores.

De facto, os Parecis governado por *Uazare* seu mais remoto estípite de que façam menção, formavam uma única e poderosa família nas margens do Rio Juruena nas imediações da grande cachoeira. Recentemente, ignoro por qual motivo dissensões profundas dividiram a grande raça em tres tribus distinctas: o *Parecis* propriamente ditos, os *Cabaças* e os *Cabixins*.<sup>117</sup>

Segundo a antropóloga Maria de Fátima Roberto Machado, que se apóia no etnólogo Max Schmidt, Badariotti se referia, respectivamente, aos Nambikwara e Kozárini, mas somente os Kozárini eram, de fato, parte da unidade Paresí, como o são até hoje.<sup>118</sup>

Importante notar que Badariotti registrou um processo de fragmentação da unidade Paresí, mediante a atomização em grupos locais formados às vezes por uma única família. Para ele, tratava-se de um processo decorrente da ação nefasta dos feiticeiros que geravam conflitos internos, muitas vezes resultando no enterramento e morte por asfixia do suspeito. Os Enawene Nawe expressam, em geral, absoluta rejeição ao feiticeiro, afirmando que seus antepassados mataram todos que existiriam entre eles; particularizam o caso do chefe *Kawali*, que vivia entre eles e a quem se atribuía haver eliminado, quando jovem e poucos anos antes do contato de 1974, os últimos dois *iholalali* que teriam envenenado duas meninas.

Os Parecis [...] dividiram-se em famílias que vivem separadas, embora reconheçam seu actual caciquê.

Motivou esta divisão o preconceito supersticioso de que, morrendo entre elles uma pessoa attribuia-se a malefício de algum inimigo. As suspeitas sempre recaham sobre alguém e este embora innocente era enterrado vivo.

Esta prática ia dizimando a tribo, por isto o caciquê determinou que cada família vivesse separadamente com tanto que os respectivos chefes acudissem às suas ordens para defenderem a tribo em caso de guerra ou para as dansas sagradas.<sup>119</sup>

Em 2006, quando eu especulava, junto a *Marikeroseene* e *Atainaene*, se os Enawene Nawe seriam ou não um subgrupo Paresí, os dois foram enfáticos ao afirmar não pertencerem

<sup>116</sup> Edgard ROQUETE-PINTO. *Rondônia*, p. 86-87.

<sup>117</sup> Nicoláo BADAROTTI. *Exploração no Norte de Matto Grosso, região do alto Paraguay e Planalto dos Parecis*, p. 77.

<sup>118</sup> Maria de Fátima R. M. da COSTA. *Senhores da memória: uma história do Nambiquara do cerrado*, p. 4.

<sup>119</sup> Nicoláo BADAROTTI. *Exploração no Norte de Matto Grosso, região do alto Paraguay e Planalto dos Parecis*, p. 77.

a esse povo. No entanto, admitiram que à época dos *atore nawe* (época dos avôs)<sup>120</sup> deveriam fazer parte do conjunto Paresí e que teriam se separado devido à ação generalizada dos *iholalali* (envenenadores ou feiticeiros), do que teria resultado uma fissão socioespacial.

Ao submeter ao exame de índios Paresí e Enawene Nawe imagens dos petróglifos de um abrigo rochoso localizado na cidade de Campo Novo dos Parecis, em contexto etnográfico, portanto, comum a ambos, suponho ter logrado resultados interessantes. Alguns Paresí estiveram *in loco* no abrigo, ao passo que os Enawene Nawe tiveram acesso a imagens fotográficas. Ambos interpretaram se tratar de registros de seus antepassados. Não obstante tenham sido os Enawene Nawe categóricos ao afirmar se tratar de sinais de *Wadare*<sup>121</sup> quando veio a esse mundo saído do subterrâneo, a sua conclusão é que os baixos-relevos teriam sido também feitos pelos Paresí, pois teriam emergido na mesma ocasião.<sup>122</sup> É recorrente entre os Enawene Nawe o reconhecimento de um passado em conjunto com os Paresí.

Outro fator causador da fragmentação interna entre os Paresí pode ter sido o contato com segmentos da sociedade regional, o que Badariotti também assinala quando esteve na região de Diamantino. Ele relata haver mantido contato com o índio paresí Cyriaco, o qual morava em uma maloca afastada e era discriminado pela sua estreita relação com os colonizadores e pelas vantagens que obtinha com mercadorias de origem não indígena.

O Parecis o consideram como degenerado e profano á tribu porque elle está em directa comunicação com os civilizados. Por isso já não é mais convidado a tomar parte nas festas da tribu, o que não impede que se sirvam d'elle para adquirir algum objecto mais necessário.<sup>123</sup>

Há registros sobre os Paresí desde meados do século XVIII até o início do século XX, assim como referências aos *Salomã* que os próprios Enawene Nawe consideram como um dos grupos formadores dos Aruak que se estabeleceram e se consolidaram em ambiente de floresta, ocupando as margens dos tributários do rio Juruena.

<sup>120</sup> Suponho que a “época dos avôs” corresponda a uma época passada não compartilhada pelas atuais gerações. Os *atore nawe* são os avôs dos Enawene Nawe atuais, um antepassado de caráter coletivo. Nas narrativas, comumente são utilizados os termos *kodakitiwa*, que entendo se tratar de um passado muito remoto, geralmente acionado quando são relatados mitos; e *kahakaitiwa*, quando a narrativa se situa em passado vivido pelos narradores atuais. Vale observar que para Jakubazko a própria dimensão temporal de um narrador é marcada por um calendário nativo referenciado espaço-temporalmente em aldeias passadas, acampamentos, estações rituais, entre outros, ver Andrea JAKUBASKO. *Imagens da alteridade: Um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe*.

<sup>121</sup> *Wadare* é o herói mítico que, logo após vir a esse mundo, organizou espacialmente os Enawene Nawe, e também outros povos que hoje vivem na região, nas micro-bacias do vale do Rio Juruena.

<sup>122</sup> MOI, Flavia Prado, SOUZA, Edison Rodrigues de, MORALES, Walter Fagundes & AZOINAYCE PARESI, Rony Walter. *Memória e oralidade: interpretação de grafismos rupestres entre os Aruak do Noroeste do Estado do Mato Grosso, Brasil*, p. 225-226.

<sup>123</sup> Nicoláo BADAROTTI. *Exploração no Norte de Matto Grosso, região do alto Paraguay e Planalto dos Parecis*, p. 80.

Os Enawene Nawe são, até hoje, denominados pelos regionais e por outros povos indígenas da região como Salomã, embora não reconheçam que tal denominação abranja todo o povo Enawene Nawe. É recorrente essa denominação nas referências históricas que consultei, havendo apenas variações ortográficas de acordo com a época do registro ou o arbítrio do autor.

Em certa ocasião *Atainaene* esclareceu que os Salomã compõem um segmento da sociedade Enawene Nawe, o que foi, posteriormente, confirmado por *Marikeroseene* que, ademais, acrescentou que a sua origem está relacionada à microbacia do rio Juína-Mirim, à margem esquerda do rio Juruena. Ele lamentou que “os Salomã” não tenham, presentemente, “território ancestral”, pois essa microbacia está tomada por fazendas e, em consequência, grande parte da vegetação de floresta foi destruída para dar lugar ao pasto para o gado, e estabeleceu associação entre os Salomã e o atual processo de reconhecimento, pela FUNAI, da microbacia do Rio Preto – outro afluente da margem esquerda do Juruena, bem próximo à região dos Salomã –, no qual não foi sequer cogitada a possibilidade de inclusão do Juína-Mirim, já que é uma terra *yololo* (arrasada, destruída).

Certamente Rondon pode ser reconhecido como um dos maiores produtores de informações etnográficas sobre indígenas da região noroeste do Mato Grosso. Ele se deteve, principalmente, sobre os Paresí e Nambikwara, com o quais a Comissão Rondon mais se relacionou. Inúmeras questões relativas aos Paresí foram por ele suscitadas, entre as quais a divisão desse povo em subgrupos. Seus registros constituem, nesse sentido, indícios para a busca de entendimento sobre a formação dos atuais Enawene Nawe que, somente em 1974 foram, de fato, localizados e posteriormente identificados como um povo Aruak. Pelas indicações de Rondon constituiriam subgrupos Paresí os seguintes povos: “Iranches” – aos quais referi, anteriormente –, “Kaxínitis”, “Kozárinis”, “Uaimarés”, Salumã, “*Cauari*”, “*Uariteré*” e “*Oazané*”.

Dois excertos de relatórios de Rondon referem a denominações que ainda hoje fazem parte da onomástica Enawene Nawe:

Em agosto de 1911 cheguei ao conhecimento de mais 2 ramos da nação Ariti: *Cauari*, *Uariteré*. Aquele vivia no baixo Sauê-ruina, muito abaixo do Salto Utiarity, este, dizem os Uaimarés que se perdeu para o lado do Rio Pimenta Bueno. [...] O Amure Zôzôariri não é Kaxiniti como me informaram no primeiro encontro que tive com os Parecis. É, sim, Cauári.<sup>124</sup>

Entre os Enawene Nawe, grande número de pessoas é nomeado *Kawali* e *Walitere*.

<sup>124</sup> Candido Mariano da Silva RONDON. *História Natural Ethnographia*, p. 6, [grifo meu].

Conforme avançava o entrosamento dos indigenistas da MIA com os Enawene Nawe, os nomes pessoais e as distinções sociais existentes surgiam. Thomaz de Aquino Lisbôa registra “*Kawari*” como um possível chefe.<sup>125</sup> *Kawali*, falecido em 2009, já bem velho e em consequência de mordedura de cobra, era um *aõli kaxata* (grande ou importante chefe), tal como apontado por todos na aldeia. *Marikeroseene*, jovem com grande desenvoltura na lida com os *iñuti* (não-indígenas), afirmou que *Kawali* era, antigamente, a denominação de um grupo que se juntou para compor os Enawene Nawe. Sobre o nome *Walitere* não obtive nenhum dado que corroborasse se tratar de um grupo no passado, mas é muito comum, ao lado de *Kawali*, homens serem assim nomeados.

Tabela 1 - Denominações de subgrupos paresí em registros históricos comparados com antropônimos Enawene Nawe

DENOMINAÇÕES HISTÓRICAS	ENAWENE NAWE	Nº DE PESSOAS
<b>Sarummás (Casal, 1817: 306); Salumã (Magalhães, 1929: 255); Salumá (Roquete-Pinto, 1975: 163).</b>	Salomanerõ; Salomã.	11
<b>Uarieteré (Rondon, 1910: 06).</b>	<u>Walitere</u> ; Waliterõ, Waliterese.	53
<b>Cuari (Rondon, 1910: 06).</b>	Kawalinerõ; Kawali, Kawalitiwalo; Kawaliene.	58

Como que finalizando suas investigações sobre os subgrupos Paresí, Rondon fez a seguinte afirmação, passível de ser relacionada com os Enawene Nawe:

Para terminar o estudo da divisão da grande tribo dos Parecis convem dizer que os Uaimarés ainda falam em 2 grupos seus parentes, que não sabem dizer para onde foram: o grupo Salumá, e o grupo Oazané. Durante a expedição de 1909 o Major Libânio [“Koluizorocê”] esperava encontrá-los. Acrescenta o Major que os Oazané eram filhos de Kamaikôre e os Salumá seus netos. Ambos viviam na margem esquerda do Juruena. Os Oazané faziam canoas da casca do Jatobá, comiam peixes e algumas aves – (mutum, jacu, inhambu) – e não comiam “bicho de pêlo”. Salumá comia tudo, como Uaimaré.<sup>126</sup>

Ao longo de nove anos, a equipe da MIA denominou os Enawene Nawe de “Salumã” sugeridos pelos Paresí que acompanharam uma das expedições de pós-contato. De fato, a denominação *Salomã* é comum entre eles. *Kokore Salomã* – hoje, um dos principais *baraitaly* (boticário), que faz curas com o uso de plantas e minerais – afirma ser um representante desse grupo que, no passado, se juntou na composição dos atuais Enawene Nawe. Em conversa

<sup>125</sup> Thomaz de Aquino LISBÔA. *Enauêne-Nauê – Primeiros contatos: diário de campo*, p. 30.

<sup>126</sup> Candido Mariano da Silva RONDON. *História Natural Ethnographia*, p. 12-13, [grifo do autor].

informal com ele, tive oportunidade de saber que, no passado, quando ainda não haviam se reunido a outros grupos para formar os Enawene Nawe, os Salomã se alimentavam, indiscriminadamente, de caças da região, e só posteriormente teriam restringido o uso de proteína animal.

O Padre Manoel Aires de Casal, em sua obra “Corografia Brazílica”, no capítulo sobre a “Província de Mato do Mato Grosso”, [...], ao aludir à comarca do Juruena apresenta-a como inóspita, pouco conhecida e habitada por muitas “nações de índios bárbaros”. “[...] os Tamarés [que] dominam as adjacências do Rio Juyna, primeiro ramo notável dos que engrossam o Juruenna pela margem occidental; [...]; [e] os Sarummás mais ao Septentrião encostados ao mesmo Juruenna; [...]”.<sup>127</sup> O autor não explicita como obteve tais informações, mas faz uma das primeiras referências encontradas sobre os Salomã.

Sobre os apontamentos de Aires de Casal, Roquete-Pinto (1975), que acompanhou durante um período as expedições da Comissão Rondon, fez o seguinte comentário em seu livro Rondônia:

Aires do Casal não fala dos Nambikuára nem dos Tapaiuna; atribui o nome de Juruena a uma tribo desse rio e cita nomes mui semelhantes aos que se encontram hoje naqueles sertões brutos. [...] os Sarumá, um pouco mais ao Setentrião; e agora mesmo, em 1912, Rondon encontrou em plena idade da pedra um grupo que lhe deu o nome nacional de Salumá, vivendo, porém, em plena Serra do Norte, a mais de 200 km a Noroeste do ponto em que a linha telegráfica atravessa o Juruena.<sup>128</sup>

A referência em Aires de Casal é bastante importante e, embora vaga, permite relacionar a localização ao norte com o que os Enawene Nawe relatam sobre a ocupação antiga, pelos Salomã, da microbacia do rio Juína-Mirim, à margem esquerda do rio Juruena.

Os dados até aqui apresentados poderiam ser considerados meras coincidências etnográficas, porém a verificação de pormenores históricos de deslocamentos e as indicações dos Paresí sobre subgrupos e ocupações na região do rio Juruena, quando perderam o contato, torna bastante possível divisar como, posteriormente, foi amalgamado o povo Enawene Nawe.

Quais teriam sido os eventos que concorreram para tal transformação? Como uma diversidade de grupos teria convergido para a construção de uma unidade sociopolítica, tal como os Enawene Nawe afirmam constituir sua identidade?

No início do século XX, a inserção da Comissão Rondon na região noroeste e a construção da linha telegráfica encontraram nos Paresí o apoio necessário através do estabelecimento de relações pacíficas, o que contrastou com reação adversa, em parte

<sup>127</sup> Manuel AYRES DE CASAL. *A Província de Matogrosso*, p. 306, [grifo meu].

<sup>128</sup> Edgard ROQUETE-PINTO. *Rondônia*, p. 24.

atribuída aos Nambikwara. Em expedição de reconhecimento, em 1908, na região do Juruena, o próprio Rondon sentiu o peso dessa resistência.<sup>129</sup>

Em 1911, mataram gente nossa no rio Buriti; em 1912, no Urutau; em 1913, logo depois de nos haver tratado da maneira amável que se verá adiante, os índios dessa maloca, unidos a outros da vizinhança do Juína, trucidaram a guarnição desse posto, incendiaram os ranchos, destruíram a balsa.<sup>130</sup>

Temor aos indígenas nunca esteve ausente entre os homens liderados por Rondon, seja durante as incursões de reconhecimentos; as permanências nas estações telegráficas; ou ainda muito tempo depois, quando Lévi-Strauss já se utilizava dos rastros desse empreendimento.

[...], os índios exercem sobre o pessoal da linha uma espécie de fascínio mórbido: representam um perigo diário, exagerado pela imaginação local, e, ao mesmo tempo, as visitas de seus pequenos bandos nômades constituem a única distração, mais ainda, a única oportunidade para relações humanas. Quando elas acontecem, uma ou duas vezes por ano, as brincadeiras correm soltas entre massacradores potenciais e massacrados, no inacreditável jargão da linha, composta no total de quarenta palavras meio nambiquara, meio portuguesas.<sup>131</sup>

A relação de aproximação pacífica dos Paresí com colonizadores, seringueiros, poiaeiros e construtores da linha telegráfica, entre outros, não foi, porém, nos moldes do padrão Aruak, já que é possível supor que os *Salomã*, *Kawali* e *Oazané* tenham se mantido afastados dessas frentes e até mesmo, conforme as indicações, realizado ataques de rechaço a aproximações.

A partir do início da década de 1940, seringueiros se instalaram na região do Rio Camararé e, de acordo com depoimento de Samuel Kithaulhu, nambikawra da aldeia Sapezal, foram atacados pelos Salomã, o que teria resultado na morte do filho de um seringueiro e de um cavalo; a reação desencadeada resultou na morte de um salomã.<sup>132</sup> Embora não haja precisão quanto à data do acontecimento, os seringueiros teriam se mantido nessa área até meados da década de 1960.

Em uma clara experiência histórica narrada em forma de mito e cantada nos moldes de música ritual, *Waytoa* aparece como herói sobrevivente de uma experiência de cativo que acredito ser uma referência de afastamento ou, pelo menos, de evitação/cautela em relação ao outro ‘mundo’ que ao tempo que despertava curiosidade, prenunciava perigos.

<sup>129</sup> Edgard ROQUETE-PINTO. *Rondônia*, p. 31.

<sup>130</sup> Edgard ROQUETE-PINTO. *Rondônia*, p. 32.

<sup>131</sup> Claude LÉVI-STRAUSS, *Tristes Trópicos*, p. 257.

<sup>132</sup> Maria de Fátima R. M. da COSTA. *Senhores da memória: uma história do Nambiquara do cerrado*, p. 121-122.

Os indigenistas Fausto Campoli e Juliana de Almeida vêm sistematicamente projetando filmes entre os Enawene Nawe, estimulados e apoiados por parceria estabelecida entre as ONGs OPAN e Vídeo nas Aldeias. Em uma noite de janeiro de 2008, sob a fraca claridade da lua, o pátio da aldeia foi tomado por grande parte da população de *Halataikiwa*, aldeia atual dos Enawene Nawe. Sem distinção de gênero ou faixa etária, inclusive mulheres com bebês no colo, aglomeraram-se em frente ao ‘telão’, aguardando as imagens que seriam ali projetadas. Normalmente são exibidos filmes da vasta produção da parceira Vídeo nas Aldeias, mas há também pedidos temáticos dos próprios Enawene Nawe, como, por exemplo, sobre guerras e a questão do petróleo no mundo, documentários sobre animais marinhos e outros continentes, entre outros.

No cine *Halataikiwa*, nesta determinada sessão foi apresentado *Apocalypto*,<sup>133</sup> um filme sobre os Maias, povo pré-colombiano que construiu grandes cidades e se expandiu na região da América Central. O enredo mostra um império em decadência que captura, escraviza e sacrifica aos deuses da agricultura pessoas de outros povos indígenas do entorno, numa dinâmica de domínio e expansão que já se esvaía.

As cenas nas quais há incursões e capturas por guerreiros maias de pessoas de um grupo inimigo despertaram a memória dos assistentes. Ao se defrontarem com pessoas amarradas e em fila sendo conduzidas pela floresta até um centro cerimonial, os cinéfilos da floresta produziram efusivos comentários entre si. E o desenrolar do filme, no qual um dos capturados foge dos maias e retorna para a aldeia de seu povo, na floresta, equivaliu a imagens de um momento da história Enawene Nawe que a memória coletiva conserva e atualiza, constantemente.

Alguns Enawene Nawe explicaram que as cenas lembraram a história de *Waytoa*, que teria sido capturado, acorrentado e levado à força, juntamente com outros jovens, pela floresta, e tiveram como destino uma “fazenda” na qual foram submetidos a cativeiro e onde, pela primeira vez, viram animais exóticos, como cavalos e bois, e também objetos de metal. De acordo com a mesma narrativa, essa também foi a ocasião em que tomaram conhecimento da existência, pela primeira vez, de pessoas negras (*kianere*) que, segundo os Enawene Nawe, muito provavelmente seriam escravos de seus capturadores. Passado muito tempo, *Waytoa* teria fugido, para se livrar dos maus tratos e do trabalho forçado, andando muitos dias, pela floresta, e reencontrando, afinal, a aldeia assentada na micro-bacia do *Olowina* (Rio Arimena), afluyente da margem esquerda do rio Juruena. Essa epopéia, muito vívida na

<sup>133</sup> APOCALYPTO. Dir.: Mel Gibson. Produção: Bruce Davey e Mel Gibson. Touchstone Pictures/Icon Productions: 139 min., EUA, 2006.

memória e oralidade dos Enawene Nawe, deve tê-los motivado a se afastarem das aproximações dos *iñuti*, isolando-se na floresta.<sup>134</sup>

Andréia Jakubazko sugere estar sendo representado nessa história um contexto relacionado às bandeiras para apresamento indígena no Mato Grosso, no século XVIII.<sup>135</sup> O que é bastante pertinente, pois a exploração mineradora e o apresamento indígena estavam em franco progresso nesse período, como atesta o Frei José dos Anjos, citado por Costa, que em 1750 esteve na região e assim descreveu a violência contra os indígenas: “matavam os velhos, trazendo acorrentados os moços, para os venderem como cativos”.<sup>136</sup>

Outra situação igualmente provocada pela relação com a exibição de vídeos ocorreu na década de 1990 e deu origem ao filme “Antropofagia Visual”, no qual a antropóloga Virgínia Valadão relata a descoberta, pelos Enawene Nawe, da distinção entre ficção/encenação e realidade depois de sistematicamente assistirem filmes na aldeia. De forma espontânea, eles encenaram, nesse vídeo, como teriam realizado ataques contra seringueiros e garimpeiros, e rejeitado, em época mais recente, a presença dos *iñuti*.<sup>137</sup>

Desde o séculos XVIII são freqüentes, para a região noroeste do Mato Grosso, registros sobre uma identidade denominada cabixi que designava grupos considerados “selvagens” e “arredios” aos não indígenas. Os Kozárini, e também os Nambikwara, foram hostis e se afastaram dos espaços de relações muito próximos aos colonizadores e por essa resistência mais agressiva foram assim considerados.<sup>138</sup> Sendo essa uma identidade genérica para grupos hostis é bem provável que registros e olhares colonizadores tenham eclipsado identidades étnicas específicas na região impossibilitando até a identificação dos vários povos que poderiam ter sido englobados nesse conceito.

À luz dos dados examinados é possível afirmar a existência de um passado de longa duração dos Enawene Nawe com o conjunto Paresí, fato por eles mesmos corroborado, e passível de evidenciar-se em instituições e aspectos culturais diversos. Esse passado comum pode ter sido convergente com o de outros grupos que se localizavam na região do médio rio

<sup>134</sup> Quando ouvi, pela primeira vez essa história, foi usado o termo “fazenda” para o local aonde *Waytoa* foi conduzido. A indigenista Juliana de ALMEIDA (20/12/2010) diz que na narração que ouviu o local designado foi “Cuiabá”; e que *Waytoa* teria retornado para uma aldeia na região do *Olowina*. É dela ainda a informação de que essa história faz parte de um canto ritual.

<sup>135</sup> Andrea JAKUBASKO *Imagens da alteridade: Um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe*, p. 142.

<sup>136</sup> Romana COSTA. *Cultura e contato: um estudo da sociedade Paresi no contexto das relações interétnicas*, p. 207.

<sup>137</sup> ANTROPOFAGIA visual. Dir.: Vincent Carelli. Vídeo Cor, Betacam-SP e NTSC, 17 min., 1994. Prod.: Fausto Campolli; CTI-SP.

<sup>138</sup> Paul David PRICE, 1983 *apud*, Maria Fátima Roberto MACHADO. *Estação Parecis: um território apropriado*, p. 361.

Juruena, tais como os *Salomã; Kawali; Walitere e Oazané*, e apontados pelos próprios Paresí, principalmente a Rondon, como afastados do conjunto.

Embora bastante assemelhados culturalmente, Enawene Nawe e Haliti-Paresí contrastam etnicamente. Os Haliti-Paresí se dividem em subgrupos, tais como *Kaxíniti, Waimaré, Kozárini, Wareré e Káwali*<sup>139</sup> e se reconhecem como um mesmo povo, ocupante do ambiente de cerrado no Planalto dos Parecis.<sup>140</sup> Já os Enawene Nawe não se reconhecem como sendo parte do povo Paresí, ainda que possam se tratar como “parentes” e componentes de uma mesma sociedade em passado muito distante.

Não obstante considere o esforço feito como uma primeira tentativa de apreensão histórica dos Enawene Nawe, suponho ter lançado pistas e uma base indicativa no sentido de uma investigação histórico-antropológica que possa lançar maiores esclarecimentos sobre os desdobramentos que teriam levado à constituição e fixação de parte dos Aruak no vale do rio Juruena, onde se constituíram como os atuais Enawene Nawe.

\*\*\*

---

<sup>139</sup> Segundo informações da indigenista Juliana de Almeida (2009), existiria entre os Paresí apenas uma mulher pertencente ao subgrupo *Káwali*. Porém informação posterior obtida de uma paresí, a representante *Káwali* faleceu há algum tempo. Posteriormente encontrei o seguinte na etnografia de Romana COSTA: “do subgrupo *Káwali* encontramos apenas uma mulher idosa, moradora da aldeia Bacaval”, ver *Cultura e contato: um estudo da sociedade Paresi no contexto das relações interétnicas*, p. 58. Com a sua morte perdeu-se a possibilidade de, diretamente, conhecer-se um pouco da história desse subgrupo.

<sup>140</sup> Romana COSTA. *Cultura e contato: um estudo da sociedade Paresi no contexto das relações interétnicas*, p. 50.

Quadro 1 - Demonstrativa de registros da presença dos Salomã na região do rio Juruena até a atual autodenominação Enawene Nawe

AUTOR/REFERÊNCIA	ANO	DENOMINAÇÃO	OBSERVAÇÕES
<b>Padre Aires de Casal (1817, p. 306)</b>	1817	Sarummás	Apenas registra a existência do grupo na região do Juruena. Não justifica como obteve a informação.
<b>Candido Mariano da Silva Rondon (1945, p. 12)</b>	1908	Salumã	Em seus vastos apontamentos sobre os Paresí, registra que os Uaimaré dizem ter perdido dois grupos de parentes – os Salumã e Oazané – para o lado do Juruena.
<b>Edgar Roquete-Pinto (1975, p. 163)</b>	1912	Salumã	Fez acompanhamento etnográfico na Comissão Rondon e somente comenta ter Rondon descoberto um grupo com essa denominação na região do Juruena.
<b>Amilcar Botelho Magalhães (1929, p. 255 e 265)</b>	1929	Salumã	Militar da Comissão Rondon, apenas faz referência a um relatório de Rondon, no qual aparece Salumã entre denominações indígenas diversas.
<b>Anna Maria Ribeiro Fernandes M. da Costa (2002, p. 121-122)</b>	1942 – 1960	Salumã	A partir da década de 1940 chega uma leva de seringueiros na região do Alto rio Juruena. Marcos da Luz chega em 1942, para explorar borracha no baixo Camararé (pág. 121). O nambikwara Samuel kithaulhu, da aldeia Sapezal, em 2000, em depoimentos à autora (p.122) afirma que “Salumã matou cavalo” e também uma criança. Marcos da Luz teria armado um pessoal e matado um Salumã. Não é precisada a data desse confronto, mas calcula-se que Marcos da Luz tenha permanecido até a década de 1960 na região.
<b>Thomaz de Aquino Lisboa (2010, p. 9)</b>	1962	Sem denominação	Já em atuação indigenista na região do Juruena, obteve informações que nos rios Camararé e Doze de Outubro “moravam uns índios de índole pacífica, pois não hostilizavam os trabalhadores”. Quem o informou terias sido “um tal “Goiano”, que era encarregado do barracão do seringal da firma Régis”.
<b>Ivar Luiz Ventrúsculo Busatto (1995, p. 1)</b>	1968	Sem denominação	O autor comenta -- apoiado no Jornal Correio do Povo de 04, 05 e 11 de fevereiro, 1972 -- que dois sertanistas da FUNAI teriam sobrevoado aldeia dos Enawene Nawe e silenciado sobre a descoberta para não alarmar, pois os indígenas ainda desconhecidos já estavam em área indígena oficial.
<b>Ivar Luiz Ventrúsculo Busatto (1995, p. 1)</b>	1973	Sem denominação	Informações do piloto Mário Furquim ao também piloto da MIA Oscar Magalhães sobre sobrevôo em aldeia na região do Rio Camararé, posteriormente verificada se tratar de aldeia dos Enawene Nawe.
<b>Thomaz de Aquino Lisboa (2010, p. 10)</b>	1973	Sem denominação	O piloto da MIA diz ter sobrevoado uma aldeia à margem esquerda do rio Juruena. Thomaz desconfia se tratar de um grupo Nambikwara, devido estar apenas a uma distância de 60 km do Uturity.
<b>Thomaz de Aquino Lisboa (2010, p. 10)</b>	Nov/1973	Sem denominação	Realizado primeiro sobrevôo de reconhecimento com o piloto Oscar Magalhães. Participaram Thomaz, um índio nambikwara e o Padre Adalberto de Holanda Pereira. O nambikwara Halotesu, da Tircatinga, de nome Antonio, estava presente, pois acreditavam se tratar de um grupo Nambikwara.
<b>Thomaz de Aquino Lisboa (2010, p. 10)</b>	Jul/1974	Sem denominação	Realizam primeira expedição e encontram aldeia abandonada. Verificam não se tratar de grupo Nambikwara, pois havia armadores de rede nas casas e encontraram flecha com amarração de penas semelhante à dos Rikbatsa. Suspeitaram se tratar de índios da família lingüística Aruak.
<b>Thomaz de Aquino Lisboa (2010, p. 23)</b>	1974	Salumã	Realizam a segunda expedição e levam indígenas Rikbatsa e Paresí. Os Paresí dão certeza, pela semelhança da língua, de se tratar dos Salumã, pois já falavam sobre eles em suas histórias.
<b>Thomaz de Aquino Lisboa (2010, p. 53)</b>	1984	Enawenê-Nawê	“Quando da visita de Moziuané, índio Paresí que nos acompanhou, com sua mulher e filhos, na segunda visita que fizemos aos Enawenê-Nawê, como este os chamasse Salumã, eles aceitaram o “apelido” e assim os chamamos durante 9 anos”. Agora, entenderam o equívoco e fazem questão de serem chamados por sua auto-denominação Enawenê-Nawê.” O diálogo que levou ao entendimento de que havia um equívoco na atribuída auto denominação foi conduzido por Vicente Cañaz, que compunha a equipe da MIA que atuava entre os Enawenê-Nawê e viveu entre eles até 1987.

## CAPÍTULO 2: SOCIOCOSMOLOGIA DO ESPAÇO ENAWENE NAWE

### 1. Horizontes e organização topocsmológica

Contam os Enawene Nawe que antes de virem para esse mundo, eles viviam numa espécie de subterrâneo, um mundo interior que normalmente é referido e traduzido como sendo uma pedra (*saily*). Entre os povos Aruak é recorrente “[...] a idéia de que [...] emergiram de um mundo fechado e miniaturizado (um tronco de árvore ou pedra) para um espaço aberto e extenso, criando um mundo com várias camadas (relativamente afixadas) [...]”.<sup>141</sup>

O mito de origem dos Enawene Nawe enuncia os princípios de sua organização espacial, conduzida no mundo pelo herói cultural *Wadare*, cuja ação ordenadora da humanidade ditou os destinos dos Enawene Nawe no plano terrestre.

Dizem eles que, em uma determinada ocasião, um raio provocou uma fenda nessa pedra e um pequeno pássaro conseguiu sair para inspecionar o outro mundo.<sup>142</sup> Embora a versão desse mito tal como narrado por *Kawali* e *Ataina*,<sup>143</sup> no filme “Yãkwa: o banquete dos espíritos”,<sup>144</sup> não explicita, parece que o mundo interior era insosso, pois logo após o breve reconhecimento feito pelo passarinho, ele relata tudo ao seu sobrinho *Wadare*, exaltando a

<sup>141</sup> Ana Paula de LIMA RODGERS. *Música e socialidade entre os Enawene Nawe: Projeto de Pesquisa Doutorado*, p. 11.

<sup>142</sup> Juliana de ALMEIDA aduz importante dado suplementar ao mito de origem, que mostra que os esforços de vinda dos Enawene Nawe para esse mundo só foi possível mediante conjugadas ações de seres diversos: “Um dia os filhos de um *Enoli*, que brincavam próximo a essa pedra, se assustaram com o barulho que vinha desta em decorrência do jogo de bola de cabeça que os Enawene Nawe disputavam em seu interior. O *Enoli* enviou um raio que acertou a pedra e fez uma pequena fenda e foi por essa fenda que o pássaro saiu”, ver *Alta Tensão na Floresta: os Enawene Nawe e Complexo Hidrelétrico Jurena*, p. 28.

<sup>143</sup> Reconhecidos chefes e detentores de elevadíssimo status social. Ambos eram grandes *sotakataly* (mestres de rituais/cerimônias) e detinham ainda os títulos de exímios especialistas: *hoenaitaly* e *baraitaly*. *Ataina*, que também era *sotaility*, morreu no início de 2005 depois de uma diarreia que agravou seu quadro de saúde. Em 2008, *Kawali* também morreu, mordido por cobra. Ambas as mortes são envoltas em mistérios, de acordo com as concepções Enawene Nawe, podendo, como no caso de *Ataina*, estar relacionadas a esquecimentos e consequentes perdas de cantos de sua memória; já no que concerne a *Kawali* foi levantada a suspeita de feitiçaria. Em janeiro de 2008, encontrei *Kawali* muito desolado na aldeia. Ele me confidenciou que estava muito triste, pois havia esquecido (*maira*) e perdido (*hotaka*) um canto aos *Enoli Nawe*. Dias depois, uma de suas netas, com poucos meses de vida, faleceu. A mãe da criança, em lamentos pela perda da filha, revelou ter sido a morte provocada pela ação de um *Enoli Nawe*. Embora não tenha obtido nem da parte de *Kawali* e nem da mãe uma relação direta entre os fatos, parece bastante plausível que haja, principalmente porque mortes provocadas por *Enoly Nawe* não são frequentes, como são as atribuídas aos *Yakaility*.

<sup>144</sup> YAKWA: o banquete dos espíritos. Dir.: Virgínia Valadão. Vídeo Cor, NTSC, 75 min., 1995. Prod.: CTI-SP/OPAN.

paisagem (rios e floresta). Com dificuldades, o pequeno pássaro retornou pela estreita fenda e, depois do relato do que viu, entrou em introspecção, permanecendo “pensativo e calado”. Nesse mito também há uma orientação cosmológica muito marcante para a vida atual dos Enawene Nawe, qual seja, a preferência alimentar por peixes, tendo o passarinho selecionado peixe agulha e traíra para experimentar.<sup>145</sup>

Diante das inquirições do sobrinho sobre o que se passara, o passarinho exaltou a beleza da descoberta do novo mundo e exortou *Wadare* a segui-lo, saindo do mundo em que vivia com os povos. Com a ajuda de um pica-pau de cabeça vermelha, abriu mais a fenda, fazendo uma pequena porta de mesma dimensão das casas Enawene Nawe, pela qual todos os povos saíram. Os Enawene Nawe foram motivados, por *Wadare*, a construir a aldeia na região do rio Papagaio, cada povo tendo tomado um rumo e se fixado em uma região específica.

Dizem os Enawene Nawe que outro personagem importante foi *Laleokoto*, que teria seguido outro rumo e se afastado dos povos que permaneceram na região do Juruena. Ele formou os *enoti*, os não indígenas. *Wadare* teria alertado aos Enawene Nawe que ele detinha a virtude das tecnologias dos metais (*kamatera*), mas que criaria um povo com muitos problemas, conflitos e doenças. Outro fato que relatam é que havia um grupo de mulheres esteatopígicas consideradas feias, ou seja, que não observavam o padrão de beleza da mulher (*wero*) Enawene Nawe, não conseguiram passar pela pequena porta e permaneceram retidas. Dizem, ainda, que esse foi o motivo de suas mulheres serem todas bonitas e com medidas corporais ideais. A estética corporal feminina idealiza a mulher forte, com grande massa corporal, porém, nunca obesa. Isso, no entanto, não ocasiona qualquer discriminação às mulheres magras.

Em seguida à distribuição dos povos pelo novo mundo, *Wadare* faz uso de uma flauta e magicamente constrói a primeira edificação, a *Yaōkwa Hakolo* (casa das flautas), também denominada *haity*.<sup>146</sup> Emitidas as notas musicais, todo o material construtivo emerge do rio Papagaio e assume o formato cônico, sob o qual até hoje essa casa é construída. As *hakolo* (habitações da aldeia) logo em seguida também se formaram, nesse mesmo processo, e assim

<sup>145</sup> Em outra versão, um peixe-agulha mata *Dokoi*, o filho de *Wadare*. Pode aí haver um princípio de hostilidade (predação) entre diferentes sociedades, pois *Wadare* irá se vingar de seu filho, matando muitos peixes e criando a barragem de pesca. Os Enawene Nawe incorporam a continuidade dessa vingança. Os peixes são reconhecidos como seres inteligentes. Comenta Gilton Mendes dos Santos: “Reconhecidos como prodigiosos na arte musical, os peixes, a exemplo dos humanos, viviam em grandes aldeias, tocavam instrumentos musicais, realizavam rituais, conheciam o sistema de chefia etc”, ver *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 203. No entanto, perderam essas virtudes exatamente por terem cometido o ato que provocou uma guerra sem fim e que até hoje exige grande organização dos Enawene Nawe, principalmente durante o *Yaōkwa* e *Lerohi*.

<sup>146</sup> Entre os Haliti-Paresí, *haity* é a casa comunal, enquanto entre os Enawene Nawe somente a casa das flautas pode assim ser denominada.

surgiu a primeira aldeia em morfologia circular. *Wayarioko*, um dos irmãos de *Wadare*, resolve se apossar exatamente da *Yaōkwa Hakolo* e mesmo sob o alerta de que não deveria assim proceder, pois se tratava de uma casa para os *Yaōkwa* (espíritos e flautas), acaba tocando a flauta e, assim, desfaz a ação de construção da aldeia, retornando o material construtivo para o rio. Os *yakaility* (que também são denominados *Yaōkwa*)<sup>147</sup> são os donos de todo o material construtivo de aldeias, constituídos de troncos e folhas de palmeiras. Assim como em muitas outras situações representadas nos mitos Enawene Nawe, formas mágicas de construção de edificações e obtenção de alimentos foram perdidas por interferências desastradas de parentes, obrigando-os, atualmente, a realizar estas tarefas com muito esforço físico.

A paisagem terrestre, no patamar descoberto e onde os Enawnwe-Nawe passam a viver, não foi algo dado no sentido da natureza que avança para a cultura, como na concepção ocidental. A paisagem com rios, montanhas e floresta é um dado cultural, produto da ação dos próprios Enawene Nawe em colaboração com o seu herói cultural *Wadare*.

Márcio Silva comenta narrativa Enawene Nawe que leva à interpretação acima:

Em tempos remotos, afirmam, a superfície terrestre era absolutamente plana e sem qualquer vegetação. No meio deste cenário, havia uma única árvore gigantesca (*atahixuane*), uma árvore de milhares de árvores de todas as espécies. Um dia, um herói chamado *Wadare*, ajudado por outros Enawene Nawe, decidiu derrubá-la a golpes de machado. Com o impacto provocado pela queda desta árvore descomunal, surgiram os leitos dos rios e as ondulações no relevo. A queda permitiu ainda o surgimento da cobertura vegetal.<sup>148</sup>

Tal contexto de etapas de construção da paisagem enseja um olhar sobre a relação entre cultura e natureza no mesmo sentido que os Enawene Nawe interpretariam para o surgimento de algumas espécies de animais, conforme conclusão de Gilton Mendes dos Santos:

Para os Enawene-Nawe, o valor primeiro e universal é a cultura, sobre a qual (ou a partir da qual) se desencadeia a fabricação da condição de não-cultura, um processo de diferenciação do estado integral anterior cujo resultado talvez pudesse

<sup>147</sup> A palavra *Yaōkwa* assume vários significados nas falas dos Enawene Nawe, podendo aparecer composta: *Yaōkwa Hakolo* (casa do *yaōkwa*); *Yaōkwa awiti* (caminho do *yaōkwa*), *Kete Yaōkwa* (roça de mandioca do *yaōkwa*), entre outras. Quando se referem aos clãs, denominam-nos genericamente de *yaōkwa*; o período ritual no qual fazem barragens de pesca é denominado *yaōkwa*; os homens que permanecem nas barragens de pesca são *yaōkwa*; alguns conjuntos de flautas são denominados *Yaōkwa*, e os seres subterrâneos são *yaōkwa*. Dessa forma, os Enawene Nawe identificam e relacionam o que designam como *yāokwa*, em um imbricamento inevitável que explicita a maestria e a posse de determinadas coisas pelos espíritos *Yaōkwa* (*Yakaility*).

<sup>148</sup> Márcio Ferreira da SILVA. *Tempo e espaço entre os Enawene-Nawe*.

corresponder ao que denominamos “natureza”.<sup>149</sup>

A trajetória entre o surgimento e a fixação dos Enawene Nawe no horizonte terrestre é uma história cosmológica complexa ainda por ser minuciosamente registrada e estudada. De cada nova pesquisa produzida sobre eles surgem fragmentos que ora se encaixam, ora parecem exigir novas peças, como um quebra cabeça que está sendo montado. Penso que somente com domínio da língua enawene e bons apoiadores locais será possível ter registros de narrativas que permitam mais seguros e sofisticados entendimentos da rede tecida pelas narrativas míticas desse povo. Os próprios Enawene reconhecem que as melhores e mais precisas narrações de mitos são feitas por velhos, o que identifica o núcleo do problema, uma vez que os anciãos são os que menos conhecem o português e não simplificam suas alocuções tal como faz a maioria dos jovens para conversar com indigenistas, antropólogos e as pessoas em geral que, convivendo com eles, aprendem a língua em seu modo mais franco.<sup>150</sup>

Antes da fixação primordial na região da cabeceira do rio Papagaio, os Enawene Nawe apresentam uma trajetória que mostra um mundo sendo adaptado para recebê-los, mediante a interposição de cataclismos, até que sejam atingidas as condições necessárias para viver. Sobre tal tema, Andréia Jackubazco comenta narrativa de que havia dois sóis, o que deixava a terra muito aquecida. Foi necessário conquistar o fogo; e a emergência da noite parece ter contribuído para sua organização e definição de um espaço de ocupação e exploração na plataforma terrestre (*dotehi*).<sup>151</sup>

Assim como para os Paresí, entre os Enawene Nawe foi Wadare<sup>152</sup> quem fez a distribuição dos povos no mundo.<sup>153</sup> Para os segundos há versões que explicam a sequência de saída de segmentos que tem reflexo na organização clânica atual. Eles relatam, recorrentemente, que os clãs *Aweresese*, *Kawekwalise* e *Kairole* foram os primeiros e assim permaneceram na hierarquia social como *aõli*, ou seja, componentes do grupo dos clãs principais.<sup>154</sup> As mulheres teriam sido as primeiras pessoas a sair pela porta aberta na pedra e

<sup>149</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 206.

<sup>150</sup> Em uma ocasião, na aldeia, um jovem começou a narrar um mito que envolvia grandes catástrofes, e ao se aproximarem outros jovens, reprovaram-no, chamando-o de *menakaitali* (algo semelhante a bobo, bonachão, fanfarrão), como que o reprovassem pela sua atitude de narrar. Ao mesmo tempo me alertaram que essas histórias deveriam ser ouvidas de velhos, pois o jovem não era conhecedor dessas narrativas. Pereceu-me, então, que algumas pessoas – velhos ou homens mais velhos – são mais autorizadas do que outras.

<sup>151</sup> Andrea JAKUBASKO. *Imagens da alteridade: Um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe*, p. 59-60.

<sup>152</sup> O nome desse demiurgo no mito Paresí é *Wazare*, semelhante à forma Enawene Nawe de também nomear seu herói cosmogônico *Wadare*, o que constitui forte indício de se tratar de um mesmo mito.

<sup>153</sup> Adalberto Holanda PEREIRA. *O pensamento mítico do Paresí*, p. 31.

<sup>154</sup> Juliana de ALMEIDA, *Alta Tensão na Floresta: os Enawene Nawe e Complexo Hidrelétrico Jurena*, p. 15.

passar para este mundo. Pode-se localizar aí um princípio cosmológico que explica a diferença relacional com as mulheres no que se refere ao não impedimento de visualização das flautas, ao contrário do que ocorre entre todos os outros povos da região.<sup>155</sup> Sobre essa questão, Juliana de Almeida identificou um verso do canto do ritual *Yaōkwa*, segundo o qual *Doliro*, filha de um *Yakailiti*, teria visto as flautas *Yaōkwa* e por isso foi condenada à morte; no entanto, se banhou com as raízes *mekali*, purificando-se e anulando o efeito mortífero. Esse episódio remete a um importante elemento da configuração espaço-territorial dos Enawene Nawe, pois teria ocorrido no “salto do Juruena”.<sup>156</sup> Como o *mekali* produz espumas quando esfregado ao corpo, isso explicaria as águas espumantes do Juruena depois desse salto. Ainda sobre o alto rio Juruena – que não obstante se localize em uma região fora da TI, assim como o Rio Preto, constitui incontestável área de continuidade territorial Enawene Nawe –, outra estrofe musical entoada durante a estação ritual do *Salomã* ali localiza *hotaikiti kohase nawe* (aldeia dos peixes).

A superfície terrestre também é ocupada por seres outros além dos humanos. São os ogros espectros da morte, os *Dakoti*, que ocupam os espaços de antigas aldeias e vagam pela terra, circulando próximos dos lagos e, até mesmo, das aldeias ocupadas pelos Enawene Nawe. São feios, corcundas e a admissão de tê-los visualizado, pode suscitar presunção de morte ou doenças, por isso raramente alguém diz tê-los visto<sup>157</sup> e aos espíritos das árvores, os *Athare waiate*.

A topologia cósmica Enawne Nawe é constituída por três planos dispostos no universo. No horizonte descrito acima vivem os humanos e os ogros; num outro, o subterrâneo, dominam os *Yakaility* e os *Yakailoty*; e, por fim, o plano celeste é ocupado por *Enoli* e *Enolo Nawe*. Gilton Mendes dos Santos identificou, em narrativas dos Enawene Nawe, mais um plano acima do celestial, cujas características são a inércia e a falta de habitantes.<sup>158</sup>

Acima do plano terrestre, o *eno*, tal como é denominado, é habitado pelos seres celestiais *Enoli/Enolo Nawe*, descritos como muito alegres e possuidores de beleza

<sup>155</sup> Andrea JAKUBASKO. *Imagens da alteridade: Um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe*, p. 59.

<sup>156</sup> Juliana de ALMEIDA. *Alta Tensão na Floresta: os Enawene Nawe e Complexo Hidrelétrico Jurena*, p. 29.

<sup>157</sup> No final do primeiro semestre de 2009 uma criança Myky faleceu quando esteve exposta ao sol durante transporte na carroçaria de um caminhão que saiu da aldeia Enawene Nawe Japuíra até a aldeia Cravari dos Irantxe, onde participaria do ritual de perfuração nasal que há muito anos não era realizado. Conforme informação pessoal de Juliana de Almeida, um Enawene Nawe relatou ter sonhado com *Dakoti* e associou o sonho à morte de um Myky, associação que se confirmou, contudo, com a informação do óbito da criança.

<sup>158</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 52.

incomparável. Os Enawene Nawe dedicam-lhes duas estações rituais denominadas *Salomã* e *Kateōko*, relacionadas com períodos de chuvas e cheias dos rios. No *eno* há uma única e gigantesca aldeia (*hotaikiti wahakase*) denominada *Enokwa*, cuja população é também muito grande. Segundo afirmam alguns Enawene Nawe, é como a cidade de São Paulo, onde é possível perder-se com facilidade. Esses seres são ainda donos<sup>159</sup> de objetos, alimentos, animais e muitas coisas das vidas ritual<sup>160</sup> e cotidiana, tais como mel, batata doce, algumas aves, espécies vegetais, o poder de cura em contraponto aos *Yakaility*, o arco e a flecha;<sup>161</sup> espécies animais, especialmente abelhas, papagaios, araras e periquitos;<sup>162</sup> e também são os “seguranças” em situações de perigo<sup>163</sup> ou dispensam uma “proteção” extorsiva aos Enawene Nawe.<sup>164</sup>

Não é possível estabelecer uma relação unívoca entre o mal representado pelos *Yakaility* e o bem pelos *Enoly*: ambos os seres podem causar doenças e mortes, embora os *yakaility* suscitem, invariavelmente, temor. *Yololo*,<sup>165</sup> uma mulher solteira que vivia sozinha com seus filhos, sofria de epilepsia, atribuída à ingestão de peixe por sua mãe, durante o puerpério, sem a ação purificadora do *hoenaitaly* (soprador), o que teria provocado a intervenção negativa de *Enoli Nawe*.

Cada uma dessas categorias de seres não-humanos desencadeia distintas relações e efeitos entre os Enawene Nawe. Embora ambos detenham o poder de infligir doenças e mortes quando os Enawene Nawe se desarmonizam com eles, é infinitamente maior o número de morte e doenças causadas pelos *Yakaility*. É necessário também considerar o distinto lapso de tempo ritual dedicado aos *Yakaility*, durante as estações de *Yaōkwa/Lerohi*; e aos *Enoli*

<sup>159</sup> A categoria *waiate* foi traduzida para o português como “dono”. Os Enawene Nawe usam expressões do tipo: *Maha Enoli Nawe waiate*. (Os *Enoli Nawe* são os donos do mel.); ou *Kohase Nawe Yakaility waiate*. (Os *Yakaility* são os donos dos peixes.), do mesmo modo que podem se auto-designar *waiate e assim* designar outros seres. Para Carlos Fausto, trata-se de uma categoria – traduzida como “maestria e domínio” – comum às Terras Baixas da América do Sul e de importância fundamental na sociocosmologia ameríndia: “A categoria e seus recíprocos designam um modo generalizado de relação, que é constituinte da socialidade amazônica e caracteriza interações entre humanos, entre não-humanos, entre humanos e não-humanos e entre pessoas e coisas”, ver *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia*, p. 333.

<sup>160</sup> Observei, em rituais xamânicos de cura, a utilização de oferendas alimentares aos *Enoli Nawe* com frango abatido entre os poucos criados na aldeia; frangos congelados trazidos da cidade; bem como biscoitos doces e arroz. Em uma dessas ocasiões, o *Enoli Nawe* incorporado em um *sotaility* (xamã) comia “bolachas” doces e as distribuía ao público, colocando-as diretamente em suas bocas, despertando, assim, muitos rios. De fato, em todas as oportunidades que observei *Enoli Nawe* havia manifestação de risos por parte dos assistentes.

<sup>161</sup> Andrea JAKUBASKO. *Imagens da alteridade: Um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe*, p. 142.

<sup>162</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 53.

<sup>163</sup> Juliana de ALMEIDA, *Alta Tensão na Floresta: os Enawene Nawe e Complexo Hidrelétrico Jurena*, p. 11.

<sup>164</sup> Marcio Ferreira da SILVA. *Relações de gênero entre os Enawene-Nawe*, p. 59; do mesmo autor ver *A aliança em questão: observações sobre um caso sul-americano*.

<sup>165</sup> Em 2008, *Yololo* morreu afogada em decorrência de uma possível crise de epilepsia exatamente no momento em que, sozinha, recolhia água de um riacho pouco distante da aldeia.

*Nawe*, nas estações rituais de *Salomã/Kateokõ*, respectivamente sete e quatro meses ao longo de estações rituais não estanques, podendo, uma avançar sobre a outra, intercalarem-se ou, em situações extremas, até serem suprimidas<sup>166</sup>.

A condição dos *Enoli Nawe* como ancestrais diretos dos Enawene Nawe pode conter parte do que determina essa diferença de relações, conforme Márcio Silva:

Os Enawene Nawe se referem aos espíritos celestes como seus ancestrais, com eles estabelecendo relações que definem com as mesmas categorias de parentesco que empregam para os ‘avós’ (*atore/ahiro*), e a eles tributam um poder extraordinário de prevenção e cura das enfermidades. Em alguns casos, os espíritos celestes procuram mediar as relações entre o doente e o espírito subterrâneo algoz (isto é, a doença), identificado por um ou uma ‘xamã’ (*sotairiti/sotailoti*). Os espíritos celestes são ainda os donos do mel e de alguns insetos voadores consumidos pelos humanos, e acompanham os Enawene Nawe quando estes partem em expedições de pesca ou coleta, protegendo-os dos perigos do mundo exterior à aldeia.<sup>167</sup>

Com *Yakaility* há relações mais assimétricas e os Enawene Nawe vivem sob constantes ameaças desses seres, o que exige eterna vigília ritual. São seus super-afins em oposição aos *Enoli Nawe*, seus super-consanguíneas.<sup>168</sup>

O *eno* é um mundo de fartura, vida eterna e plena harmonia, no qual os Enawene Nawe fazem questão de ressaltar que há plenitude de prazeres no plano da vida sexual<sup>169</sup>. Há no *eno* um lago denominado *hurikwatia*, no qual seus habitantes se banham, quando percebem que começam a envelhecer, e imediatamente trocam de pele, rejuvenescendo.<sup>170</sup> Essa idéia de rejuvenescimento com a troca de pele é recorrente na Amazônia, como bem o afirma Peter Rivière: “A idéia de renovação ou rejuvenescimento, associado à troca de pele, é também um tema comum em toda Amazônia e – o que não surpreende – está associado a

<sup>166</sup> Dizem os Enawene Nawe que no passado, quando em estado de guerra com os Cinta-Larga e Rikabatsa, houve situações em que se atomizaram em pequenos grupos familiares como forma de sobrevivência diante dos constantes ataques sofridos quando concentrados em aldeia. Como consequência, em muitas ocasiões deixaram de realizar os ritos do Yaõkwa e outros. Em 2010, por exemplo, o ritual Yaõkwa foi suprimido sob a justificativa da morte, em 2009, de Kawaili, e, em 2010, de Kayoekase, dois importantes sotakatali, e grave conflito interno com acusações de feitiçaria.

<sup>167</sup> Márcio Ferreira da SILVA. *Tempo e espaço entre os Enawene-Nawe*.

<sup>168</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 156.

<sup>169</sup> Sexo é pretexto para piadas e risos constantes. Brincam muito e associam o temperamento de pessoas à frequência ou não de práticas sexuais. Já observei um enawene sugerir a não indígenas que deveriam manter relações sexuais e diante de negativas, sob a alegação de que não sendo um casal de namorados ou casados não poderiam e não deveriam, replicar não haver problema nisso, dado que é o *talase* ou o *akoseti* (genitália masculina/feminina) que sabe e quer, o que não afetaria a amizade de quem não é casado. *Talase e Akose kadene* (é quem sabe). Dessa forma parece atribuir-se uma semi-autonomia a partes do corpo assim como a muitos objetos.

<sup>170</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 53.

cobra [por periodicamente fazer troca de sua pele]”.<sup>171</sup> Ou ainda a idéias de transformação xamânica pelo uso de roupas de animais.<sup>172</sup>

Os *Enoli Nawe* não despendem muita energia em trabalhos com os humanos, sendo tudo obtido de forma mágica, como relatam os mitos. Quando aludem à idéia de construção e obtenção de coisas e alimentos mediante processos mágicos e sem esforços físicos, os Enawene Nawe realizam uma idéia de distância espaço-temporal. Dito em outras palavras, os Enawene Nawe atuais estão cumprindo uma espécie de punição por não terem lidado, comedidamente, com o plano mágico, tal como determinaria a etiqueta, razão pela qual são obrigados a “trabalhar” muito para fazer roças, barragens de pesca e construir aldeias. Tempo e espaço míticos remotamente situados se diferenciam do tempo e espaço da atualidade. Esses não desfrutam de uma qualidade passada que, contudo, se situa no futuro de cada enawene, pois com a morte se tornarão também *Enoli* ou *Enolo Nawe* e desfrutarão das formas mágicas no *enokwa*. O tempo e espaço míticos se situam no passado, futuro e também no presente, pois enquanto os Enawene Nawe vivem em seu patamar terrestre, o *eno* pulula de vida sociocultural ideal para onde um dia se deslocarão, similarmente às formas como viveram no passado mitológico.

O *eno* – pelo que percebo no discurso dos Enawene Nawe assim como nos dados etnográficos de vários pesquisadores – é um universo que, a cada dia, é mais e mais conhecido graças ao acúmulo de dados revelados através das notícias que os *sotaility* de lá trazem após suas viagens em transe.<sup>173</sup>

Embora seja o lócus da perfeição social, moral e (meta) física, o território ideário da construção imagística, o *eno* é alvo de uma certa especulação descritiva. Cada xamã, único indivíduo capaz de visualizá-lo, oferece uma descrição, um toque particular, ressaltando um ou outro detalhe, uma qualidade, um percurso, um nome, uma ordem. Ainda que difícil de ser retocada com as mesmas cores e tonalidades, a morfologia do patamar celeste guarda uma imagem inteligível, com padrões, desenhos e formas definidas, e, acima de tudo, perfeita.<sup>174</sup>

Não há, portanto, uma totalidade de conhecimento sobre o *eno* e os xamãs etnógrafos, a cada “trabalho de campo”, portanto, paulatinamente, através de descrições, constroem um

<sup>171</sup> Peter RIVIÈRE. *AAE na Amazônia*, p. 199.

<sup>172</sup> E. Jean LANGDON. *A morte e o corpo dos xamãs nas narrativas Siona (Amazônia Colombiana)*, p. 141.

<sup>173</sup> A capacidade de transitar entre o patamar celeste e terrestre se mostra exatamente como a mais importante condição no saber xamânico. Especulando sobre a iniciação xamânica entre os Enawene Nawe, um informante me disse que ele constitui um dom dos *Enoli Nawe* que a aprendizagem requer privações e controle dos apetites comensal e sexual, calma e longos momentos de pensamentos reflexivos na floresta. Toda essa trajetória é monitorada diretamente pelos *sotaility* veteranos, que fazem uma espécie de avaliação final, verificando exatamente a capacidade de o iniciado “viajar” para o *Enokwa*.

<sup>174</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 54.

olhar sobre o horizonte celeste, assim como cada antropólogo agrega novos dados que permitem, cada vez mais, aprofundar o conhecimento sobre os Enawene Nawe. O *eno*, porém, será um dia plenamente conhecido e acessado por todos Enawene Nawe após a morte quando serão transformados em *enoli*.<sup>175</sup>

Por outro lado, esses xamãs parecem não ter trânsito no horizonte abaixo do seu, no plano dos *Yakaility*. Nunca ouvi ou soube de um xamã que tivesse viajado para esse mundo, como fazem no *eno*.

Se o *eno* é o espaço da ordem física e moral, o patamar subterrâneo (*ehatekoyoare*), por sua vez, é a seara da misantropia. Desprovido de qualquer construto de vida social, inacessível sequer a um xamã, esta camada do cosmos é dominada por uma incessante penumbra, a presença de um “sol frio” e uma chuva fina permanente: um mundo sombrio. Aí vivem e transitam os *iakayreti*, seres que, à semelhança de seu meio, são disformes e responsáveis pelas mazelas humanas, pela doença e pela morte.<sup>176</sup>

Os Enawene Nawe, em geral, não ousam descrever os habitantes desse horizonte em detalhes, apenas dizem que eles são feios. Pormenores estéticos e corporais dos *Yakaility* são descritos somente pelos xamãs, pois são as únicas pessoas capazes de vê-los.

[...], os *iakayreti* são deformados, de aspecto dantesco, exageradamente altos, sem articulação nas juntas, dos braços e pernas; são desprovidos de olhos; seus cabelos são longos e sem aparas, não portam sinais nem adereços corporais, não sabem sorrir nem chorar; são preguiçosos, sovinas e carrancudos; nada constroem e nada cultivam, e estão sempre na dependência dos humanos, obrigados a alimentá-los no dia-a-dia e durante os banquetes festivos.<sup>177</sup>

Os *Yakaility* podem ainda assumir formas de animais quando circulam sobre o horizonte dos Enawene Nawe, ou aparecem com suas horrendas feições.<sup>178</sup>

Pelo que percebi, se há uma sistemática presença desses seres entre os Enawene Nawe, o mesmo não acontece em relação aos *Enoli Nawe*. Talvez a percepção do temor Enawene Nawe aos *Yakaility* faça deles os mais notados pelo observador externo, no entanto, são muitas as histórias que atestam a sua presença constante no ambiente da aldeia, o que não ocorre com tanta frequência em relação aos *Enoli Nawe*.

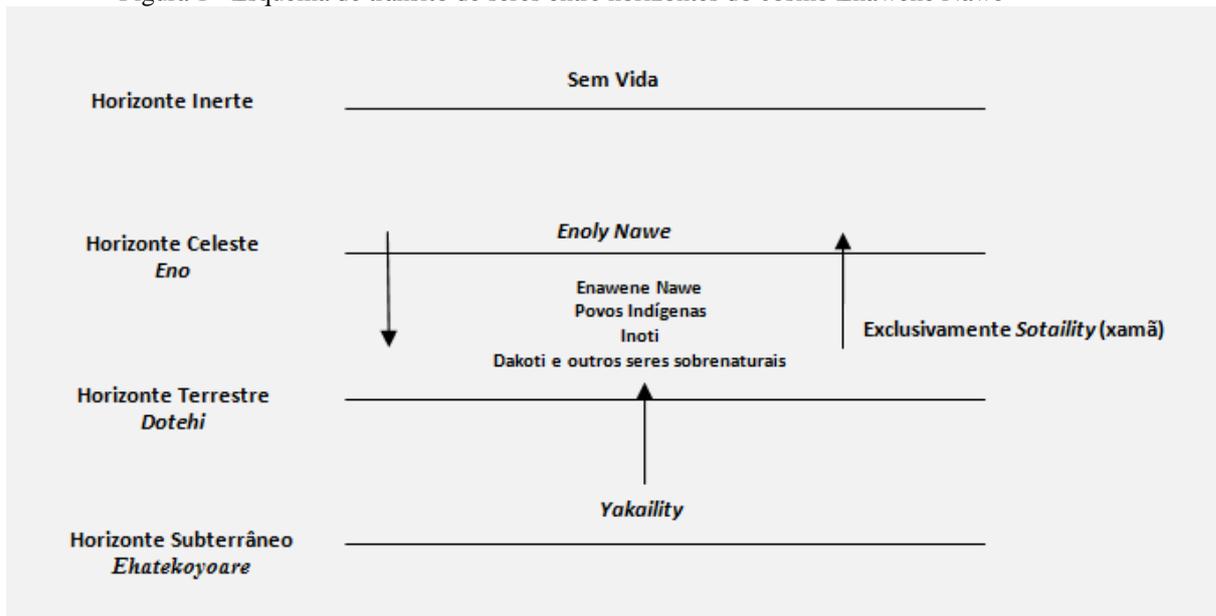
<sup>175</sup> “[...], a morte opera uma divisão trinária da pessoa, figurando uma topologia de seres distintamente recortados, que tomam, por sua vez, destinos e espaços possíveis nas diferentes camadas do cosmos. Cada pessoa sabe exatamente para onde vai cada uma destas subjetividades resultantes dos deveres *post-mortem*, [...]”, ver Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 72.

<sup>176</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 59.

<sup>177</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 60.

<sup>178</sup> Andrea JAKUBASKO *Imagens da alteridade: Um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe*, p. 40.

Figura 1 - Esquema de trânsito de seres entre horizontes do cosmo Enawene Nawe



Fonte: Autoria própria, 2011.

Em minha primeira noite entre os Enawene Nawe, no meio da madrugada, entrou, pela porta do fundo da casa na qual estava acomodado, um *sotaility* (xamã) empunhando arco e flecha e fazendo pontaria para todas as reentrâncias pelas quais passava. Oservei-o, deitado imóvel na rede, curioso e tenso. Ele andou toda a extensão da casa em passos graduais e cuidadosos até sair, pela porta da frente, para o pátio da aldeia, quando emitiu sons com a boca, o mesmo emitido por todos os enawene quando do encerramento de rituais. Soube, ao amanhecer, que ele percorreu todas as casas e que estava em uma “caçada” a um *yakaility* que vasculhava a aldeia, oferecendo perigo.

Em outra ocasião, uma menina estava com fortes dores de estômago e um *sotaility* diagnosticou que ela havia bebido *olõiti*<sup>179</sup> *katala* (azedo) e por isso estava doente. Segundo ele, a família teria produzido grande quantidade da bebida e não havia oferecido aos *yakailiti*, no pátio, consumindo-a entre eles somente. Durante a noite, em uma patrulha pela aldeia, um *yakaility*, ao perceber a panela cheia, teria enfiado o dedo para provocar a fermentação e acometer alguém, já que eles exigem que excedentes de comida e bebida sejam oferecidos, ritualmente, no centro do pátio.

Embora os horizontes da topologia do cosmo sejam bastante separados e delimitados quanto aos seres que os ocupam, há constante interligação do subterrâneo com o plano terrestre e também do plano celeste com o terrestre. Os xamãs fazem a interligação do terrestre com o celeste e os *Enoli Nawe* acessam o primeiro através de incorporações

<sup>179</sup> Bebida produzida à base de mandioca levemente doce e consumida diariamente.

xamânicas. Já os *Yakaility* estão sempre transitando no plano dos Enawene Nawe, porém o xamanismo não permite aos *sotaility* descerem ao plano subterrâneo. Eles transitam no horizonte terrestre de forma autônoma, ou seja, os xamãs não os incorporam como fazem com os seres celestes, mas podem, no entanto, se alimentar diretamente dos corpos dos Enawene Nawe quando oferendas de peixes, bebidas ou qualquer alimento derivado de mandioca ou milho lhes são servidas, no pátio.

Parece que formas de oferecer alimentos aos seres do cosmo podem assumir condições especiais relacionadas à diferença de posição do horizonte de cada categoria em relação ao horizonte Enawene Nawe. Em uma longa sessão xamânica de cura que envolveu, por oito dias, todos os *sotaility* e *sotaloty*, além de todos os *sotakataly*, empenhados em não deixarem a iminente morte a uma criança se consumir,<sup>180</sup> houve muitas oferendas aos *Enoli Nawe*, principalmente frangos (*oaõ*) em mel (*maha*). As aves, depois de abatidas e preparadas, eram espetadas na ponta de uma estaca e permaneciam em plano mais alto no cenário de cura, como alimentos aos *Enoli Nawe*; bebidas de mel e água (*mala*) foram colocadas em cuias (*xixawe*) sobre o chão, mas nunca derramadas. Em rituais, no pátio da aldeia, dedicados aos *Enoli*, cuias de *mala* são distribuídas e também nunca derramadas. Já em ritos dos *Yaõkwa* e *Lerohi*, há ocasiões nas quais *oloiti* (bebida derivada de mandioca) é derramada sobre o solo no pátio da aldeia (*weteko*). Os Enawene Nawe dizem que os *Yakaility* aparam essa bebida derramada em grandes recipientes, no subterrâneo.<sup>181</sup>

O plano terrestre “[...] se situa entre o patamar cósmico subterrâneo, povoado por espíritos predadores (os *yakairiti*), e o celeste, onde moram seus espíritos ancestrais (os *enore-*

<sup>180</sup> A criança de apenas cinco meses estava com um quadro de pneumonia, diagnosticado pela “equipe de saúde” em área. Embora um técnico de enfermagem tenha sido enfático ao afirmar que ela não sobreviveria devido à debilidade física evidente, às difíceis condições na aldeia e ao fato de os pais não mais permitirem, em dado momento, que lhe fossem aplicadas injeções, assim como à negativa veemente dos xamãs de remoção sugerida para tratamento em hospital na cidade de Brasnorte, ela sobreviveu, se recuperou muito bem e meses depois estava bem nutrida. Um *sotaility* realizou sucções (*ayukene*) em vários pontos do corpo da criança e cuspiu, mostrando haver um muco mais espesso em meio à sua saliva. Apesar de outros xamãs terem extraído pequeninas porções de mandioca, foi o muco espesso que se sobrepôs como o diagnóstico definitivo e atestador da origem do problema grave de saúde da criança. Publicamente, já que muita gente estava em volta do que estou denominando cenário de cura, no interior de uma casa comunal, o xamã afirmou haver extraído do *ayukene* pequenas porções de sêmen (*eda*) que teriam sido introduzidas no corpo da criança por *yakaility*, com o fim de causar-lhe a morte, às quais se somaram porções de mandioca como substâncias patogênicas. O pai da criança não teria observado a regra de resguardo sexual e mantido relações com alguma mulher na aldeia, atraindo, assim, a ação deletéria de *yakaility*. A revelação causou-lhe constrangimentos momentâneos. O xamã recomendou-lhe que providenciasse imediato oferecimento de sopa de peixes (*holokoari*), no pátio da aldeia. Ele saiu, ao longo da madrugada, para pescar, tendo retornado no final do dia com considerável quantidade de peixes que possibilitou bastante *holokoari* aos *yakaility*. A partir daí o risco de morte da criança foi amenizado e, na sequência, anulado.

<sup>181</sup> O *sotaility Lonese* diz, em depoimento, que: “O *Yakaility* entra na gente, come, bebe e canta, depois volta pra baixo da terra e dorme”, ver YAKWA: o banquete dos espíritos. Dir.: Virgínia Valadão. Vídeo Cor, NTSC, 75 min., 1995. Prod.: CTI-SP/ OPAN.

*nawe*). Estes três mundos correspondem a esferas de sociabilidade distintas, mas, como veremos, inextricavelmente imbricadas”.<sup>182</sup> Essa imbricação é observada pelos próprios Enawene Nawe, de forma exaustiva, através de rituais nos quais músicas, danças, comidas e bebidas oferecidas aos seres de cima e aos de baixo compõem uma troca incessante que garante a sobrevivência humana no horizonte terrestre sob a ação dos xamãs, que estabelecem comunicação direta com Enoli Nawe e Yakaility. É por isso que os Enawene Nawe depositam confiança total e incontestável nos *sotaility* e *sotakataly*.

O ritual é, assim, a única coisa que se pode ser: é uma lida, uma dança, uma contra-dança, uma negociação extremamente sensível, perceptiva, de espírito para espírito. De **bloco (clânico) de yakayriti** para **bloco (clânico) de yakayriti**; ou ainda de **enore nawe** (povo celeste) para **yakayriti**. Seja qual for a modalidade, trata-se de uma *guerra de titãs*, *aliança entre titãs*, sempre. Os Enawene Nawe estão no meio, habitam os patamares do meio, *são* o meio: são como a cartilagem entre os ossos e os músculos - foco vital indispensável à articulação, articulação entretanto jamais humanamente egocentrada. Uma flecha-raio celeste, vinda de cima (**enore nawe**) para baixo (**yakayriti**), pode eventualmente pegá-los desprevenidos, [...]”<sup>183</sup>

A existência dos Enawene Nawe no mundo onde atualmente se encontram, segundo seu mito de origem, foi um processo longo de saída do interior (subterrâneo?) de uma pedra, o que deixa entrever a ascensão a um plano no qual ítems alimentares (principalmente peixe), paisagem e recursos materiais passam a dar mais sentido à existência humana. Estaria nesse processo a explicação para o não acesso ao subterrâneo pelos *sotaility*? O “interior da pedra” seria um subterrâneo similar ao dos *Yakaility*? O trânsito xamânico nesse horizonte poderia significar uma viagem sem retorno e envolta em perigos inescapáveis?

Embora o horizonte dos *Yakaility*, o subterrâneo denominado *ehatekoyoare*,<sup>184</sup> esteja abaixo do horizonte terrestre designado *dotehi*, onde vivem os Enawene Nawe, é na superfície, na morfologia da paisagem hidrogeológica por onde os Enawene Nawe circulam, que as habitações dos seres ctônicos estão localizadas. Os Enawene Nawe sempre deixam claro que uma lagoa, barrancos, cachoeiras, rios, morros, ilhas e praias de rios podem ser locais de morada desses seres ou simplesmente áreas de circulação e, invariavelmente, partes de seus domínios (*Yakaility waiate*).

No mapa na página seguinte, os pequenos círculos identificam moradas dos *Yakaility*

<sup>182</sup> Marcio Ferreira da SILVA. *Tempo e espaço entre os Enawene-Nawe*.

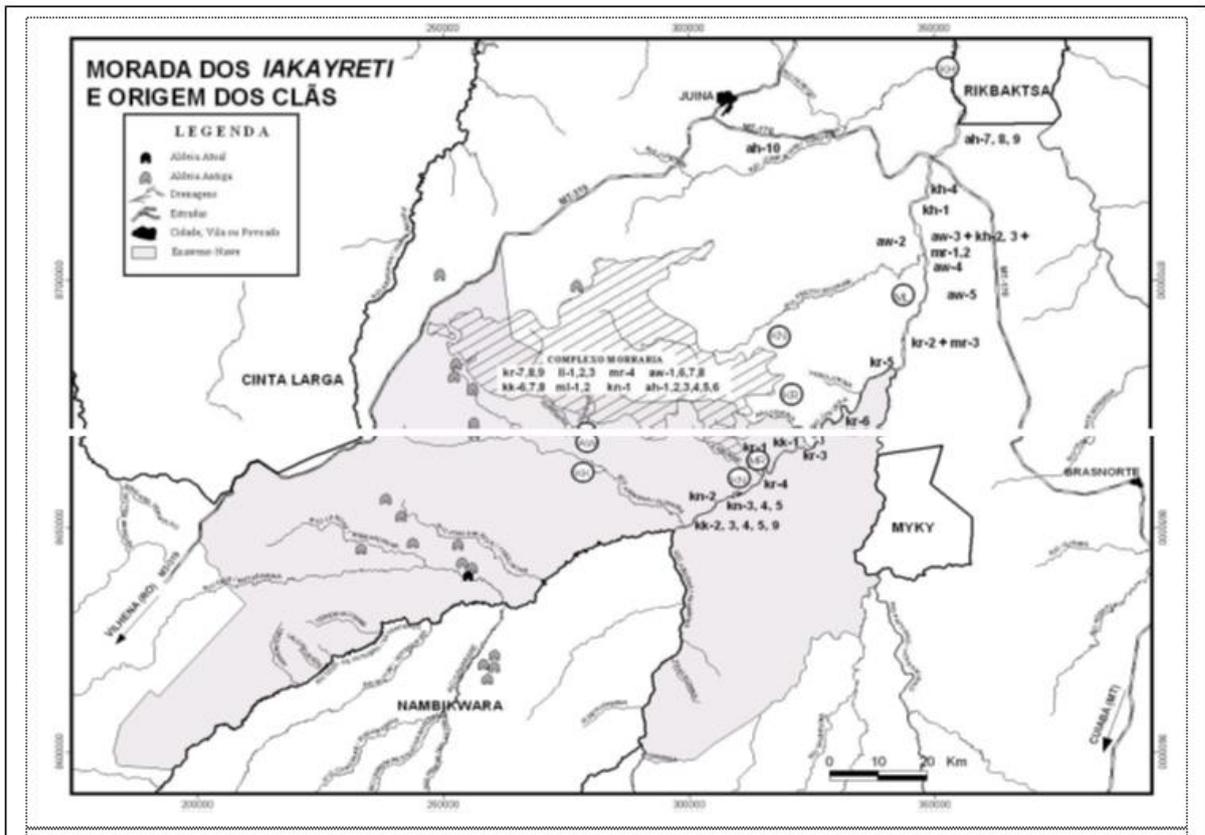
<sup>183</sup> Ana Paula LIMA RODGERS. *Descantando caminhos - da ecologia musical enawene nawe (reflexões preliminares)*, [grifos dos atores].

<sup>184</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 59.

dentro da TI demarcada e algumas fora de seu perímetro.<sup>185</sup> As letras identificam os clãs dos *Yakaility* e as relações entre esses segmentos, uma espécie de réplica do que ocorre na organização social dos Enawene Nawe.

Interessante notar que as casas dos *yakaility* nesse levantamento estão localizadas ao norte da TI, região com ocupações Enawene Nawe comparativamente mais antigas – e que abrangem a micro bacia do rio Preto (*Adowina*) e do rio Arimena (*Olowina*) – do que a região que atualmente ocupam. Essa paisagem já estava configurada no relevo local antes da ocupação da região sul, para onde se deslocaram quando em guerra com os Rikbatsa e Cinta Larga.

Mapa 1 - Morada de Yakaility e Origem Clânica



Fonte: Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 63.

Os morros (*otai*), inclusive, constituem pontos da paisagem cosmológica localizados exatamente nas cabeceiras do rio Preto (*Adowina*), área reivindicada para demarcação, tal como já mencionado, onde também está localizado o *danakwa* (lugar do jenipapo, jenipapal), igualmente de domínio dos *Yakaility*.

<sup>185</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 63.

Em uma de minhas viagens subindo o rio Juruena com destino à aldeia, fizemos uma rápida pausa para acomodar a carga pesada e evitar desequilíbrios. O local escolhido foi uma praia da margem direita pouco depois da barra do rio Papagaio, local de antigo acampamento de coleta de mel e onde encontramos restos de fogueira e estacas de uma choupana. Da praia, *Detalikwaene* aponta o horizonte em direção à aldeia Halataikiwa e diz que os morros, ao longe, na região da cabeceira do *Olowina*, são *Yakaility Hakolo*, no interior dos quais eles habitam. Aproveitei sua espontânea observação topocosmológica e, ao querer saber mais, obtive uma importante relação de homologia sobre a circulação nos espaços da aldeia dos *Yakaility* e da aldeia dos Enawene Nawe. Com um graveto, ele desenhou, na areia da praia, uma planta baixa da aldeia em forma circular e apontou para o centro da mesma, o *wetekokwa* (pátio central) e os espaços entre as casas, afirmando que assim como os Enawene Nawe ali circulam, o *wetekokwa* e as áreas de circulação dos *Yakailiti* são os lagos e rios.

Assim como os Enawene Nawe e *Enoli Nawe*, os *Yakaility* também habitam em aldeias.<sup>186</sup> Nos três horizontes, as aldeias apresentam a mesma morfologia circular e casas dispostas radialmente. A cosmologia compõe a base da morfologia das *hotaikitykwa* no horizonte terrestre.

O *enokwa*, a aldeia celeste, é o ideal de espaço para se viver e habitar. “De arquitetura irretocável e construída com material perene, a aldeia dos *enore-nawe* abarca toda a abóbada celeste, onde as casas aparecem ordenadas ao longo de toda sua circunferência”.<sup>187</sup> Halataikiwa, assim como todas as aldeias já construídas pelos Enawene-Nawe, é uma representação da aldeia celeste e não só na forma, pois os Enawene Nawe vivem à semelhança dos *Enoli*, com a diferença de que a condição de humano exige muito trabalho e não usufrui da vida eterna.

A participação no cotidiano da aldeia enseja aos observadores externos se envolver em conversas e produzir bons dados etnográficos. Em uma dessas conversas, alguns enawene expressaram como haviam desejado<sup>188</sup> obter lâminas de machado de ferro logo após os

<sup>186</sup> Em trabalho de campo, tive oportunidade de obter, de dois Enawene Nawe – o jovem *Xoxokwa* e, posteriormente, *Lolawenakwaene*, um *sotakataly*, ambos são do clã *kailore* –, explicações sobre a morfologia circular das aldeias, nos três horizontes do cosmo Enawene Nawe.

<sup>187</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 53.

<sup>188</sup> Dizem os Enawene Nawe que ao obterem o primeiro machado de metal houve um encantamento generalizado, que provocou muita ansiedade, pois o objeto mostrava-se tão eficiente que gerava disputa para seu uso. Imediatamente a tecnologia exógena entrou em rivalidade com a tecnologia lítica até então conhecida. A rapidez com que cortavam árvores para a preparação das roças e o corte de lenha em comparação com a lentidão dos machados de pedra polida exigiu, em determinado momento, que se reunissem para acordar uma divisão social do trabalho. Preliminarmente, decidiram fracionar a ferramenta, para que, em grupos, usufríssem, igualmente, do seu proveito. Ao perceberem, contudo, que o ferro não

primeiros contatos e como isso marcou sua história, pois foi esse objeto o motivador de guerras contra os Nambikwara na região do alto rio Juruena, aos quais faziam pilhagens (*ahakahare*) com esse fim. O fato me levou a especular a situação anterior ao aparecimento do metal, principalmente sobre as técnicas de feitura dos *dawaiti* (machados) *saily* (de pedra). Foi, então, que declararam não saber técnicas de fabricação desses objetos, pois os obtinham já prontos para uso através de pilhagens aos outros grupos na região, como os Myky ou Nambikwara. Mas o mais revelador foi a afirmação de que os *otai* (morros) guardam machados em seu subsolo. Segundo o que me relataram, a obtenção de *dawaiti* requer o saber dos *soatily* (xamã) para a indicação dos locais, nos morros, a serem escavados para a localização das lâminas de pedra polidas. Eles organizavam expedições, que saíam da aldeia com destino aos *otai*, e, no retorno, realizavam rituais aos *yakaility* “donos” dos machados, um dos quais denominado *Dawaitiete*.<sup>189</sup>

Os morros aos quais se referem são importantes marcadores de espacialidade e territorialidade e estão localizados nas cabeceiras do *Adowina* e *Hawinaware*, respectivamente rios Preto e Aripuanã, com os quais mantêm importantes relações cosmológicas relacionadas à vida prática e simbólica. A busca pelos *dawaiti* levavam os Enawene Nawe a bater às portas das casas dos *Yakaility*. Elas conformam a paisagem local – relevos cobertos de floresta – na região noroeste do seu território, que constitui, presentemente, um dos mais preocupantes temas da política territorial Enawene Nawe, por se tratar de um espaço externo à TI e ocupado por dezenas de fazendas.

\*\*\*

---

podia ser partido como a rocha e à medida que surgiram as primeiras limas, junto com facões e machados introduzidos pelos indigenistas, deduziram tratar-se de um instrumento adequado para quebrar o machado de ferro, do que resultou, em várias ocasiões, inutilizá-las. Ao final, a solução foi encontrada através do revezamento do uso do machado, por cada grupo, na preparação da roça. A novidade representada pelo instrumento continuava gerando, todavia, tensões rotineiras entre eles, até tornar-se comum, com o aumento do fluxo.

<sup>189</sup> Em geral, quando se referem, com seus nomes específicos, a esses seres do subterrâneo (*yakaility*), usam o afixo “ete” para denotar a maestria ou posse de determinado recurso material. Quando se referem, por outro lado, a “dono” (proprietário), usam o termo *waiate*. Para referir à roça de fulano, eles dizem “fulano *waiate*”, nunca “fulano *ete*”. Os *Yakaility* são, genericamente, “donos” dos peixes, assim é comum a expressão “*yakaility waiate*”, mas quando um determinado *yakaility* é dono de determinada espécie de peixe, seu nome será seguido de “ete” – *dawaitiete*.

## 2. O espaço no horizonte terrestre

Na seção anterior explorei uma parte da cosmovisão Enawene Nawe, objetivando apresentar ao leitor um esboço da topologia referente aos horizontes de ocupação do cosmos pelos seres e suas interrelações. São exatamente essas ligações entre mundos que repercutem na rotina dos Enawene Nawe e suscitam intensas e encadeadas cerimônias dedicadas aos seres cósmicos. Nesse sentido, a tentativa de estabelecimento de distinção entre atividades cotidianas e rituais nesta dissertação constitui apenas um recurso analítico que, muito provavelmente, corre o risco de ser considerado pelos Enawene Nawe uma artificialização do seu saber filosófico e de suas concepções do universo.

Em certas situações excepcionais pode ocorrer a supressão de uma estação ritual. Normalmente, são os *sotaility* (xamãs) que emitem parecer para decisões dessa natureza. Em 2010, o ritual *yaõkwa* não foi realizado e a justificativa foi baseada nos conflitos internos que causaram mortes e acusações de feitiçaria (envenenamentos). A suspensão do ritual não os dispensou, porém, das oferendas de peixes aos *yakaility*, para o que solicitaram, pela segunda vez, o apoio da FUNAI, sendo atendidos com o fornecimento de toneladas de peixes compradas de pescadores não indígenas na região.<sup>190</sup> Os Enawene Nawe relatam que, há muito tempo, quando eram constantes as guerras na região, era comum suspenderem a realização de muitos rituais, embora tais situações sempre exigissem compensações aos seres do cosmos.

Márcio Silva (1998) define a realidade Enawene Nawe como estando encerrada nas estações rituais que, por sua vez, se encontram encadeadas às atividades que compreendem o cotidiano desse povo e as suas relações ecológicas, assegurando sua reprodução física e simbólica: “[...], a vida cerimonial e os ciclos de produção oferecem acessos privilegiados às classificações sócio-cosmológicas, políticas e institucionais deste povo, que fundam o espaço e tempo social”<sup>191</sup>.

Um tempo ritual maior é dedicado aos seres ctônicos, *yaõkwa* e *lerohi*<sup>192</sup>, podendo

<sup>190</sup> Em 2009 o ritual *Yaõkwa* obteve fracos resultados em termos de captura de peixes nas *waiti* (barragens). A grande quantidade de peixe ofertada pela FUNAI foi moqueada e levada para a aldeia, para suprir a falta de oferendas aos *Yakaility*. Na ocasião, eu me encontrava em Cuiabá-MT, onde recebi, diretamente da Funai/Brasília, um relatório para justificativa da compra de peixes. Produzi o relatório “Viver e Pensar com Peixes – o fundamento da vida ritual e cotidiana do povo indígena Enawene Nawe no Vale do Juruena (MT)”.

<sup>191</sup> Márcio Ferreira da SILVA. *Tempo e espaço entre os Enawene Nawe*.

<sup>192</sup> *Yaõkwa* e *Lerohi* também são designações usadas pelos Enawene Nawe para se referirem, coletivamente, aos *yakaility*, os seres subterrâneos que estou designando ctônicos, lembrando sua semelhança com uma categoria de deuses gregos que se diferenciam dos deuses do Olimpo mas transitam entre a superfície e o horizonte subterrestre.

ocupar até nove meses de atividades especificamente a eles direcionadas. São momentos durante os quais uma parte dos Enawene Nawe representa os próprios seres subterrâneos, tendo em vista a amenização dos perigos que eles possam provocar, tais como doenças e mortes. No transcurso dessas cerimônias rituais, um mestre conhecedor do repertório de danças e músicas (*sotakataly*) tem papel importante a desempenhar. Em articulação com os xamãs (*sotaility*), estabelece diálogos diretos com os *yakaility* encarnados nos próprios Enawene Nawe, através dos quais recebe um banquete com beberagens e comidas derivadas de mandioca, milho e peixe como oferendas obrigatórias.

Evento de maior duração do povo sob exame, o *yaōkwa* condensa uma intrincada trama sociocosmológica que se apresenta ao observador externo como de suma importância para sua reprodução simbólica e material. Mitos, atividades econômicas, história, deslocamentos espaciais e trocas simbólicas inter clãs e entre Enawene Nawe e seres do cosmos dão a tônica incessante. A reciprocidade entre seres cósmicos e os Enawene apóia-se diretamente em um conjunto de trocas e na observância de regras interclânicas, familiares e pessoais simbolicamente mediadas pela temível vigilância dos *yakaility*. Eles oferecem peixes, material construtivo para casas, argila para confecção da cerâmica e uma série de outros itens, e os Enawene Nawe retribuem com alimentos processados, i.e., cozidos e muito bem preparados, *oloiti*, *holokwari*, *xixi*<sup>193</sup>, entre outros. Isso quer dizer que parte da grande quantidade de peixes obtida mediante a intercessão dos *yakaility* retorna-lhes, assados ou cozidos.

A interpretação de Marcel Mauss (2003) para a economia social da troca mostra-se adequada ao ritual *yaōkwa* dos Enawene Nawe:

Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, nunca se constataram, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas e de produtos num mercado estabelecido entre indivíduos. Em primeiro lugar, não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias, que se enfrentam e se opõem seja em grupos frente a frente num terreno, seja por intermédio de seus chefes, seja ainda dessas duas maneiras ao mesmo tempo. Ademais, o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente.<sup>194</sup>

O autor deixa entrever como uma intrincada rede envolve o todo, formado por

<sup>193</sup> Respectivamente, bebida à base de mandioca ou milho, sopa de peixe e beiju.

<sup>194</sup> Marcel Mauss. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*, p. 190-191.

homens, coisas e seres sagrados, compelindo-os ao exercício da troca e do contrato:

As relações desses contratos e trocas entre homens, e desses contratos e trocas entre homens e deuses, esclarecem todo um aspecto da teoria do Sacrifício. Em primeiro lugar, compreende-se perfeitamente que elas existam, sobretudo em sociedades nas quais esses rituais contratuais e econômicos se praticam entre homens, mas homens que são encarnações mascaradas, geralmente xamanísticas, possuídas do espírito do qual têm o nome: na verdade, eles agem apenas enquanto representantes dos espíritos. Sendo assim, essas trocas e esses contratos arrastam em seu turbilhão não apenas homens e coisas, mas os seres sagrados que estão mais ou menos associados a eles.<sup>195</sup>

As obrigações de reciprocidade registradas por meio da oferta de banquetes de bebidas e comidas aos *yakaility*, normalmente festins públicos que ocorrem no pátio da aldeia, constituem um evento contínuo, que não permite distinção entre cotidiano e ritual. São momentos que compõem o roteiro do *yaōkwa*, mas que de forma esporádica recai sobre homens (pessoas), que se veem, assim, compelidos a ofertar principalmente comidas à base de peixes e mandioca, em ocasiões de perigo iminente de morte de familiares ou quando são bem sucedidos na pesca, com grande quantidade de peixes capturada em pescarias cotidianas com uso de anzóis e, ou, arpões.

Um homem ao chegar à aldeia depois de um dia ou noite de pescaria, deve dirigir-se à sua casa, caminhando desde o porto com o produto da pescaria à mostra. Muitos carregam grandes feixes com peixes às costas ou até arrastando-os. A entrada na aldeia deve ser feita pelo pátio, ou seja, assinalando-se, obrigatoriamente, tratar-se de um ato público, cujo recado tácito é que haverá oferta de *holokwari* na aldeia, preparado pela esposa e filhas do pescador. Caso ele não o faça, será acometido, a qualquer momento, de uma afecção, que em certas situações pode ser dirigida a um parente consanguíneo. Ele não será repreendido imediatamente, mas quando o *yakaility* agir, será o xamã quem fará o diagnóstico da doença e apontará a causa, produzindo, em seguida, a cura da vítima-paciente, normalmente com exigências compensatórias da falha cometida.

Em 2006, na aldeia *Matokodakwa*, uma criança de nome *Maceto*, com estimados sete anos de idade, estava em seu cotidiano de brincadeiras e circulação pelas áreas no entorno da aldeia, com outras crianças. De forma repentina, de um estado de euforia, como é comum às crianças Enawene Nawe, ele se prostrou em sua rede e passou a reclamar de dores na região abdominal, seguidas de espasmos e regurgitos. Imediatamente a família acionou um *sotaility* e

<sup>195</sup> Marcel Mauss. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*, p. 205.

os agentes de saúde do convênio OPAN/FUNASA que estavam presentes.<sup>196</sup> A criança estava sob o efeito de agentes patogênicos lançados pelos seres ctônicos, conforme o xamã definiu em primeiro exame. Os agentes de saúde passaram agir, simultaneamente, através do uso de remédios. A situação se agravou rapidamente e todos os *sotaility* e *sotaloty* passaram a combinar suas ações mágicas de cura. Pouco tempo depois, quando já havia comoção geral em torno da grave condição da criança, com um grande afluxo de pessoas na casa, ela passou a expelir sangue misturado ao vômito e em menos de quatro horas veio a falecer, apesar dos cuidados dispensados pela medicina xamânica e pela biomedicina.

Duas situações imediatamente se evidenciaram para as duas categorias de curadores que agiram na tentativa de salvar a vida da criança. Para os *sotality* a ação dos *yakaility* foi letal, pois uma flecha invisível fora lançada, provocando uma hemorragia interna que, inevitavelmente, levou-o à morte. Isso explicaria sua abrupta mudança de estado, ao se recolher à rede minutos depois de brincar com outras crianças.

Os agentes de saúde pouco puderam fazer além de ministrar alguns remédios que não produziram o efeito de amenizar ou afastar a gravidade da situação, do mesmo modo que não conseguiram sequer fazer um diagnóstico do que lhe afetava. Houve a sugestão de embarcar a criança e levá-la para Brasnorte, o que seria, contudo, desgastante e vão, pois a descida, pelo rio, e o transporte, por terra, até a cidade somariam cerca de oito horas.

Imediatamente à constatação da morte, iniciaram-se os ritos fúnebres pelos familiares, tendo ocorrido, no intervalo, imputação de negligência aos agentes de saúde, por parte de uma *sotaloty*. Ela dizia que eles teriam agido de forma incompetente, pois não teriam sabido fazer uso dos conhecimentos e dos remédios adequados. Em pouco tempo tal acusação se dispersou, sob a visível consternação dos agentes que poucos argumentos tiveram para contrariar o que estava sendo suscitado por uma respeitada xamã.

O que se depreende desse fato em relação às regras de reciprocidade relaciona-se ao que os xamãs concluíram ter ocasionado a morte da criança. Segundo eles, e o que não foi em absoluto negado, o irmão mais velho (*yayali*) da vítima dos *yakaility*, há mais de um ano teria descido, de barco, à região de corredeiras no rio Juruena, e logrado sucesso na captura de jaús (*yahõ*) e pintados (*kori*), armando linhadas com anzóis.<sup>197</sup> Contrariando o que seria o

<sup>196</sup> Há mais de dez anos a ONG OPAN firmou contratos sucessivos com a FUNASA para prestação de serviços de saúde nas aldeias de alguns povos indígenas no noroeste do Mato Grosso, tais como Myky, Irantxe, Nambikwara e Enawene Nawe. Através desses serviços, ela contrata técnicos em enfermagem, enfermeiros, agentes de saúde indígena e mais um corpo administrativo para a gestão de um “Polo Base de Saúde” sediado na cidade de Brasnorte-MT.

<sup>197</sup> Para conferir os nomes dos peixes, ver Gilton MENDES DOS SANTOS, *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 229.

procedimento correto e esperado – retornar para a aldeia e, obrigatoriamente, fazer oferendas de *holokwari* –, ele foi até a ponte sobre o rio Juruena, na MT-170, estrada que dá acesso à cidade de Juina, e vendeu todo o pescado aos viajantes que passavam no local.

Segundo os *sotaility*, os *yakaility* jamais se esquecem de uma falta grave como essa, pois a abundância de alimentos proporcionada pelos seres cósmicos e creditada ao sucesso de uma pessoa, deve ser com eles compartilhada, publicamente, ou na forma exigida para os ritos do *yaõkwa* ou *lerohi*. O *yayali* de *Maceto*, no entanto, converteu os peixes, item caro nos âmbitos da alimentação e simbologia Enawene Nawe, e cujos donos são os *yakaility*, em dinheiro com a finalidade de adquirir produtos nas cidades da região. Em resumo, um produto concedido aos Enawene Nawe pelos seres ctônicos, e cuja retribuição é obrigatória, recebeu um tratamento indevido.

Embora seja atribuído aos *yakaility* o epíteto de “os únicos responsáveis por todo tipo de desordem ecológica, social e do organismo humano”,<sup>198</sup> ou, ainda, o de “arquétipos da desordem”<sup>199</sup>, identifico neles as bases da ordem social enawene nawe. Quando exigem o acatamento coletivo às regras sociais e à relação entre os espaços e seus respectivos seres, mediante uma série de ritos cuja expressão mais proeminente pode ser percebida nas sucessivas estações rituais rigorosamente encadeadas, esses seres estão atuando como organizadores do cotidiano enawene nawe.

Os *yakaility*, por exemplo, não são exclusivos em provocar mortes ou doenças, pois os *enoly nawe* também podem provocar tais efeitos sob as mesmas intensidade e letalidade, embora sejam mais raras, quantitativamente, as ocasiões em que o fazem comparativamente aos primeiros. Há, assim, certa convergência entre algumas ações de ambas as categorias de seres. Portanto, assim como não se pode atribuir a capacidade de fazer irromper a desordem somente aos *yakaility*, não se pode considerar os *enoly nawe* como os “arquétipos da ordem”. À afirmação de Jakubaszko de que “a totalidade cósmica comporta a interação intensa e complexa entre ordem e desordem, comportando a desordem na imagem anti-social, anti-cultural dos Yakairiti”, eu arriscaria supor que os *yakaility* e os *enoly nawe* sejam seres dotados de sociedade e cultura, conforme a percepção dos Enawene Nawe, ainda que eles expressem a distinção entre as duas categorias de seres através das relações que com eles estabelecem<sup>200</sup>. Eles detêm aspectos culturais próprios que os diferenciam segundo as formas

<sup>198</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS, *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 65.

<sup>199</sup> Andrea JAKUBASZKO. *Imagens da alteridade: Um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe*, p. 42

<sup>200</sup> Andrea JAKUBASZKO. *Imagens da alteridade: Um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe*, p.

de se relacionarem com o horizonte terrestre, quando, intencionalmente, se colocam diante dos Enawene Nawe, seja em ritos especificamente a eles dedicados em suas estações rituais, ou não. Essa importante complexidade que, para os Enawene Nawe, caracteriza os rituais *yaōkwa* e *lerohi*, objetiva amenizar a irritabilidade dos *yakaility* – origem dos perigos que rondam os indivíduos e a coletividade.

Para Ana Paula e David Lima Rodgers, o *yaōkwa* encerra uma sistemática de músicas e danças cujo fim é aplacar a instabilidade desses seres em suas relações para com os Enawene Nawe.

A música dedicada ao ritual *yākwa*, o qual ocupa sete meses anuais, é dos espíritos subterrâneos, dos *yakayriti*: dos *yaka nawe* – em linguagem ritual=povo flechador –, e eles não sobem à superfície para brincar em serviço[...] há mesmo um excesso dessa presença, essa presença é acachapantemente afetante: o que se pode fazer é entrar vertiginosamente em sua dança para ritmicamente conviver com a inexorabilidade faminta (literalmente!) de suas volições, de seu *querer* interminável[...]!<sup>201</sup>

Ao *yaōkwa* soma-se uma cíclica e interminável renovação agrícola, principalmente para a produção de grandes roças de mandioca (*ketekwa yaōkwa*) coletivamente plantadas e cuidadas seguindo-se as diferenciações simbólicas e funcionais dos clãs dentro de seus revezamentos bianuais.

Se as atividades econômicas definem ciclos anuais e a seqüência de rituais prevê um intervalo de dois anos de duração, o conjunto de responsabilidades produtivas e cerimoniais de um grupo de anfitriões corresponde a um ciclo de seis anos. Os futuros anfitriões devem, com dois anos de antecedência, providenciar o cultivo de uma grande roça de mandioca, que irá permitir o oferecimento de mingau durante as cerimônias que se estendem por semanas a fio. No primeiro ano, roçam, derrubam e queimam uma área da floresta; no segundo, voltam a roçar, queimam novamente o terreno e plantam os tubérculos. Ainda nesses dois anos preparatórios, os futuros anfitriões são os "líderes das expedições de pesca" (*ikineo*) durante a estação ritual dos espíritos celestes. Nos dois anos em que são anfitriões, promovem duas colheitas anuais, uma para o *yākwa*, outra para o ????, seguidas do processamento e distribuição dos alimentos durante as cerimônias praticamente diárias em alguns períodos. No último biênio, desincumbidos das roças, são "líderes das expedições de pesca" (*honeregaiti*) durante a estação ritual dos espíritos subterrâneos. Dessa forma, se cada clã desempenha, um após o outro, essas funções econômicas e cerimoniais, o modelo depende da atuação simultânea de no mínimo três clãs principais para se por em movimento.<sup>202</sup>

As roças coletivas (*kete yaōkwa*) são compartimentadas em espaços, cujos “donos”

---

42.

<sup>201</sup> Ana Paula LIMA RODGERS & David RODGERS. *Espaço granulado, espaço inundado*, [grifo dos autores].

<sup>202</sup> Márcio Ferreira da SILVA. *Tempo e espaço entre os Enawene Nawe*.

Enawene Nawe são apenas responsáveis pelo cultivo, pois os donos de fato são um segmento de *yakaility* do mesmo clã do Enawene Nawe que a cultiva. Essa grande roça – que, hoje, alguns Enawene Nawe chegam a chamar de “fazenda”, em alusão comparativa à grande produção de soja da região – normalmente é contígua às roças familiares e ocupa áreas em um raio de menos de cinco quilômetros em relação à aldeia.

Somando-se às grandes pescas de cunho ritual, a roça coletiva faz combinar os principais alimentos exigidos pelos *iakayreti*, o peixe e a mandioca. Assim, enquanto as expedições masculinas saem para os acampamentos de pesca, em dois momentos diferentes do calendário anual – no período de estiagem, entre setembro e novembro, e na vazante, entre fevereiro e abril, respectivamente nos rituais de *lerohi* e *yākwa* –, as mulheres e um ou mais grupos clânicos ficam na aldeia, responsabilizando-se pela elaboração do sal vegetal, pela colheita da mandioca e o preparo de grandes quantidades de alimentos que serão servidos durante os banquetes cerimoniais, para os quais as legiões de espíritos invadem a aldeia para se refestelarem com os (e por meio dos) humanos.<sup>203</sup>

Em termos espaciais, o *yaōkwa* se desdobra em *loci* de qualidades diversas que acabam sendo ocupados ou tornam-se propriedade dos *yakaility*, tais como roças, aldeia e acampamentos de pesca.<sup>204</sup> O desenvolvimento, nesses locais, de atividades rituais concernentes ao *yaōkwa*, enseja aos *yakaility* se apropriarem do sítio e denominarem-no de acordo com uma toponímia cósmica.

Não se toma a sua perspectiva no ritual: o ritual **não** é o humano enquanto espírito, nem o humano comunicando-se com os espíritos; não é a suspensão do tempo cotidiano, nem o tempo da alteração das condições normais de percepção [...]; se se trata da agência sobrenatural de base (espíritos, seres subterrâneos ou celestes, enfim) aliada à vitalidade humana (mas não apenas), significa que a agência-vital-ritual é cósmica, mas o cósmico não enquanto reflexão simbólico-idealista do humano no cosmos, mas como rebatimento afetante do ritmo cósmico sobre os povos, espécies, compósitos entre estas, múltiplos e díspares [**nawe**] – noção que no presente contexto parece ser mais pertinente do que a de humanidade.<sup>205</sup>

Toda a aldeia, a partir de sua praça central (*wetekokwa*), torna-se um espaço dos *yakaility* nesses momentos rituais, sendo sua lógica e organização as que prevalecem. Tempo e espaço *yakaility waite*. *Halataikiwa*, nesse sentido, é um espaço multicentral cósmico para o qual convergem conceitos e morfologias topológicas e toponímicas não somente dos *yakaility*, mas de todos os seres que habitam os distintos horizontes do universo Enawene Nawe. O

<sup>203</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 4.

<sup>204</sup> Sobre os acampamentos de pesca com barragem, tratarei especificamente no capítulo 3.

<sup>205</sup> LIMA RODGERS, Ana Paula & RODGERS, David. *Espaço granulado, espaço inundado*, [grifos dos autores].

espaço *hotaikity Halataikiwa* quando no *yaōkwa* denomina-se *kiwaliokwatakalakwa*, porque está tomado pelos *yakaility*. Um informante declarou que quando cantam e dançam no pátio de *Halataikiwa*, ela se torna uma aldeia dos *yakaility*, então denominada *etekoni awihitola*. Considerarei essa denominação quando referir ao rito de *lerohi*. Vale notar que a denominação da aldeia, por ocasião dos ritos aos *enoly nawe*, também sofre mudança. Quando do *salomã*, *Halataikiwa* passa a ser referida *konitamairakali okwakala*. Em tempos do rito *kateokō*, torna-se *iwoarinawe*.<sup>206</sup> O quadro, a seguir, resume melhor as denominações de *Halataikiwa* de acordo com a estação ritual.

Quadro 2 - Nomenclatura diversa para Halataikiwa pelos seres cósmicos

**NOMINAÇÃO DIVERSA PARA HALATAIKIWA PELOS SERES CÓSMICOS**

<b>Estação Ritual</b>	<b>Denominação Cósmica</b>
<i>Yaōkwa</i>	<i>Kiwaliokwatakalakwa</i>
<i>Lerohi</i>	<i>Etekoni Awihitola</i>
<i>Salomã</i>	<i>Konitamairakali Okwakala</i>
<i>Kateokō</i>	<i>Iwoari nawe</i>

Assim como há transformações do nome da aldeia de acordo com os seres aos quais os rituais são dedicados, há também reflexos em outros aspectos da vida *enawne nawe*. Tive a oportunidade de elencar algumas das transformações que se processam com itens da alimentação *Enawene Nawe*, por exemplo. São as mesmas comidas dos *Enawene Nawe*, porém se tornam outras na comensalidade dos seres do cosmos. A comida de *enoly nawe* é denominada *enoly aniahali*. Segundo um informante, em explicação muito simples, a diferença ocorre porque *enoly nawe* e *yakaility* não são *Enawene Nawe*, definindo-os como se fossem outro povo. Disse ele: “*Enoly Nawe* ou *Yakaility* não são *Enawene Nawe*, é igual à sombra.” Dessa forma enfatizou a diferença entre eles próprios, seres terrenos, em relação aos seres cósmicos. Finalizou sua observação, acrescentando que ao dançarem no pátio, a sombra projetada ao chão é a dos próprios seres.

<sup>206</sup> Para obtenção de dados referentes a essas transformações do espaço da aldeia nas estações rituais, tive como informante o jovem *Xoxokwa* e o *sotakataly Lolawenakwaene*, em ocasiões distintas.

Quadro 3 - Alimentos Enawene Nawe e suas diferentes nomações para seres do cosmos

ALIMENTOS ENAWENE NAWE E SUAS DIFERENTES NOMINAÇÕES PARA SERES DO COSMOS			
ALIMENTO	ENAWENE NAWE	ENOLY NAWE	YAKAILITY
<b>Aves</b>	mutum ( <i>hawiti</i> ), frango ( <i>oaom</i> ), macuco ( <i>horakari</i> ), jacu ( <i>koytala</i> ), jacutinga ( <i>koi</i> )	<i>Kehenawe, kakanoniri</i>	Não comem aves
<b>Peixes</b>	<i>Kohase</i>	-----	<i>Aniñahali</i>
<b>Mandioca</b>	<i>Kete</i>	-----	<i>Kinarili manaiwali</i>
<b>Fava</b>	<i>Koatase</i>	<i>Anihasetahali</i>	-----
<b>Mel</b>	<i>Maha</i>	<i>Katalamane</i>	-----
<b>Batata-doce</b>	<i>Amaio</i>	<i>Aolakiwaili</i>	-----
<b>Cará</b>	<i>Hakairi</i>	<i>Kakixitanailio</i>	-----

No que concerne à aldeia e à *yaōkwa hakolo* (casa das flautas), nota-se uma evidente aproximação entre ambas quanto à convergência social. Enquanto a aldeia se destaca como um centro para onde convergem seres do cosmos em vários momentos do ciclo anual Enawene Nawe, é na *yaōkwa hakolo* que percebemos a convergência dos nove clãs Enawene Nawe representados pelos grupos de flautas ali depositados e mantidos, como se condensassem o encontro desses segmentos da organização sociopolítica. É, ainda, na *yaōkwa hakolo* que *yaōkwa* e *lerohi* promovem o encontro dos *yakaility* que habitam suas casas, dispersas pelos morros do entorno. Disse-me, certa feita, um Enawene Nawe que onde enxergamos morros, aqueles seres veem casas semelhantes à *yaōkwa hakolo*. Essa, sim, uma imitação da topografia regional, cujos relevos (*otai*), em geral, lembram formas cônicas. Juliana Almeida já associara a casa das flautas com os morros referendados como casas dos *yakaility*, devido à sua forma homóloga.<sup>207</sup>

A relação Enawene Nawe, *yakaility* e paisagem/espço suscita uma rápida associação do tema aqui em desenvolvimento ao perspectivismo. Os espaços entre morros – como me disse um Enawene Nawe, ao viajarmos pelo rio Juruena com destino à aldeia – são, para os *yakaility*, o *wetekokwa* (pátio da aldeia); os rios são *awiti* (caminhos, estradas); e os morros e barrancos são casas. Tais conceitos aproximam-nos do que afirmou Eduardo Viveiros de Castro:

<sup>207</sup> Juliana ALMEIDA. *Alta Tensão na Floresta: os Enawene Nawe e Complexo Hidrelétrico Juruena*. p. 9.

[...] o modo como seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, *acidentes geográficos*, objetos e artefatos –, é profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos.<sup>208</sup>

Não obstante a literatura antropológica dos povos indígenas amazônicos tenha, mais comumente, evidenciado a propriedade da abordagem perspectivista para as relações de predação, a topologia e a toponímia indígenas parecem acenar para possibilidades de análises fecundas à luz dessa mesma abordagem. Nesse sentido, a ontologia Enawene Nawe destaca-se como espaço privilegiado, em especial a *Yākwa hakolo* e sua relação com a topografia.

A *yaōkwa hakolo* tem um papel central da vida na aldeia. No interior do *wetekokwa* e a Oeste da casa das flautas, são desenvolvidos os ritos de todas as estações rituais. Neste mesmo local, sistematicamente, ainda são realizadas reuniões diárias, pelas manhãs e ao fim do dia, entre os homens. O uso do mesmo espaço em momentos tão importantes e distintos distingue-o como uma espécie de ponto a partir do qual a realidade Enawene Nawe reverbera para o cosmos. O cotidiano – os Enawene Nawe fazem questão de frisar –, deve ser público e para além do horizonte terrestre, pois dos seres cósmicos nada é possível esconder ou dissimular.

O movimento em questão é uma espécie de extensivização/abertura para o espaço da praça da aldeia (**wetekokwa**) de uma circularidade mais contida verificada em várias escalas/estágios: em primeiro lugar, dança-se (**aōlikywa**) dentro do espaço redondo de **hayti**; depois, ao sair para a praça, os dançadores mantêm-se em um espaço próximo a esta, sempre em três círculos; ao final o movimento ganha sua versão extensiva arando, "abrindo", "varrendo" toda a praça da aldeia, com a figura **danekwana**. Lembrando que também as roças de mandioca vão-se estabelecendo em esquema de extensivização do círculo da aldeia ao longo dos anos, até que se esgote o cultivo em um diâmetro relativamente vasto no decorrer de cerca de dez anos (às vezes um pouco antes, como agora), quando se dá a mudança de aldeia.<sup>209</sup>

Seguindo uma tênue divisão, ao *yaōkwa* sucede o *lerohi*. Se a primeira estação ritual se caracteriza pela pesca com barragens (*waity*) ao tempo da vazante, a segunda é caracterizada pela pesca, com uso de ictiotóxicos (*aykiuna*)<sup>210</sup>, em lagoas marginais dos grandes rios e à época de seca.

<sup>208</sup> Eduardo Batalha VIVEIROS DE CASTRO. *Perspectivismo e multiculturalismo na Amazônia indígena*, p. 350-353, citação à p. 350, [grifo nosso].

<sup>209</sup> RODGERS, Ana Paula LIMA; RODGERS, David. *Espaço granulado, espaço inundado*, [grifo dos autores].

<sup>210</sup> *Aykiuna* é uma nomenclatura nativa genérica para várias espécies de vegetais ictiotóxicos – amplamente conhecidos como timbó – que são usadas pelos Enawene Nawe mediante a maceração de suas ramas ou cascas (*etata*), conforme sua escolha, ou ainda combinadas, nas águas das lagoas.

Similarmente ao que se passa no *yaōkwa*, se desenvolve, no *lerohi*, uma longa sequência de cantos, músicas e coreografias rituais, no pátio da aldeia.

No plano das relações de gênero, percebe-se que no *yaōkwa* há um predomínio masculino, sendo o papel das mulheres suplementar, uma vez que a elas cabe suprir os participantes com muita comida e bebidas. O *yaōkwa* é, desse modo, uma estação que denota prevalência masculina, pelo menos se consideramos os espaços ocupados nos acampamentos de pesca com barragem e no pátio da aldeia. As performances musico-coreográficas dão-se exclusivamente no interior da *yaōkwa hakolo* e do *wetekokwa*, em torno de grandes fogueiras.

No *lerohi* há também ocupação dos acampamentos de pesca somente por homens, para aplicação de *aykiuna*. Porém, diferentemente do *yaōkwa*, em determinado momento, mulheres jovens – normalmente meninas não casadas (*awytaloti*) muito bem pintadas de urucum, com saias e adornos novos e bem penteadas –, dançam ao lado dos homens, no pátio da aldeia. Em linha, percorrem o círculo de casas, adentrando cada uma delas, e dançando em volta do jirau (*wera*) localizado ao centro. Há também momentos de danças em círculos próximos a *yaōkwa hakolo*, ao modo da estação do *yaōkwa*.

Ao participarem diretamente nas danças, com os homens, no pátio da aldeia, durante o *lerohi*, as mulheres atuam como elemento de ligação entre o *wetekokwa* e o interior da casa, um espaço eminentemente feminino? As mulheres passam grande parte de tempo nos interiores das casas comunais, principalmente confeccionando comidas e bebidas. A sua rotina diária prevê deslocamento, ao longo das manhãs, às roças para colher mandioca, não sem antes mergulharem no rio, mesmo nas baixas temperaturas comuns ao período de junho a setembro. Esse é um costume exclusivamente feminino e contrariado pelos homens que se negam a fazê-lo nos primeiros horários do dia. A prática masculina matinal logo após o despertar é dirigir-se ao pátio da aldeia para participar das reuniões, se não estiverem em rituais ou empenhados em trabalhos nas roças de milho, mandioca ou pescando. Muitas vezes grupos de homens dançam e cantam concomitantemente à realização de reuniões pelos que não estão diretamente envolvidos nessas atividades, em qualquer estação ritual.

Na sequência dos ciclos rituais entramos na estação do *salomã*, que juntamente com o *kateokō* marca o segundo grande período, também composto de duas estações rituais. As relações aí estabelecidas são mais descontraídas e com mais evidente envolvimento feminino, além de destinadas aos seres celestes, os *enoly nawe*. No *kateokō*, que procede ao *salomã*, são as mulheres que ocupam o pátio da aldeia em performances musicais normalmente conduzidas por mestres cerimoniais e músicos (*sotakataly*), mas não é incomum que mulheres velhas conduzam a cerimônia.

Homens e mulheres, ainda, intercalam-se nas danças. Assim, o sal e o mel são dois recursos de oposição não apenas de sabor, mas na dualidade social externa entre sociedade e o mundo dos Outros (os yakairity), e interna, entre protagonistas masculinos e femininos.<sup>211</sup>

O *kateokõ* regularmente ocorre de dois em dois anos, mas pode sê-lo em anos seguidos ou ser suprimido mais facilmente do que as outras estações rituais.

Em janeiro de 2008 tive a oportunidade de estar presente na abertura dos ritos do *salomã*. Em uma determinada noite, por volta das dezenove horas, muitos gritos de homens no pátio da aldeia anunciavam o início da estação ritual. A maioria das pessoas foi atraída para o pátio e grupos, envolvendo mulheres e homens, saíram percorrendo todas as casas, nas quais homens entravam e faziam discursos dirigidos aos cunhados (*noatoly*), exortando-os a se preocupar com o fornecimento de comidas para as oferendas nesse período. Essa mobilização perdurou por cerca de por duas horas, os grupos dirigindo-se, jocosamente, aos moradores das casas nas quais penetravam. Mulheres e crianças gritavam, incessantemente, e aspergiam água sobre os homens, usando cuias e panelas. Eles fugiam e, em todas as casas percorridas, eram de mesma forma recebidos. Os risos eram generalizados, bem como as correrias. Não registrei a observância de critérios de inserção nas casas de acordo com articulações inter-clânicas, o que não quer dizer que estivessem ausentes, mas, por outro lado, foi possível perceber que não obstante a aparência de caos decorrente da descontração, alguns *sotakataly* percorriam a aldeia e entravam em certas casas, observando tudo. Agiam como condutores da cerimônia, e a sua atitude austera, distante, pois, das relações jocosas e das brincadeiras generalizadas, zelava pelo bom desenvolvimento do ritual.

Em ocasiões de processos de curas xamânicas, observei que quando os *sotaility* incorporavam *enoly nawe*, eles eram tratados da mesma forma, i.e., de modo joso e galhofeiro. Mesmo em situações de muita tristeza, quando havia, por exemplo, pessoas entre a vida e a morte, o cenário de cura era caracterizado por muitos risos e brincadeiras, quando *enoly nawe* se fazia presente. Em certa ocasião, um xamã vasculhou o *waxalako* do pai de uma criança muito doente, encontrou pacotes de biscoitos e distribuiu-os, enfiando-os, literalmente, na boca de cada presente, de forma a provocar incontidos risos. Sem contar que falava de sexo, repetidamente, fazendo piadas.

Quando estive pela segunda vez entre os Enawene Nawe, em dezembro de 2005, transcorriam os rituais *salomã* e fui compelido a empunhar arco e flechas, dançar e cantar

<sup>211</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Seara de homens e deuses: uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene-Nawe*, p. 87.

com os homens, no pátio. Seguiram-se muitos risos das mulheres, que nos observavam. Algumas delas se agruparam atrás de mim, com o propósito de caçoarem do modo desajeitado como eu tentava acompanhar os cantos. Nunca observei comportamento semelhante por ocasião de danças aos *yakaility*, no *yaōkwa* ou *lerohi*.

Vale observar, contudo, que essa relação descontraída não anula cuidados especiais com esses seres, muito pelo contrário. Se não satisfeitos, os *enoly nawe* podem também provocar morte entre os Enawene Nawe, como já mencionei anteriormente. Em uma ocasião, em Brasnorte, depois do retorno dessa segunda viagem, pedi a um enawene, que me acompanhava, que imitasse a sonoridade dos gritos estridentes emitidos durante o *salomã*. De forma contundente, fui alertado que “não é brincadeira o *salomã*” e mais, que produzir, aleatoriamente, cantos ou performances rituais externamente ao espaço da aldeia e sem as precauções devidas, pode ser “muito perigoso mesmo” (*kiwini kaxata kadiany*)<sup>212</sup>.

Durante o Salomã há um evento componente da morfologia espacial Enawene Nawe: o *hayra*. Esse foi um dos primeiros atos dos Enawene Nawe após o deslocamento para o horizonte terrestre, conforme o mito de origem.

Trata-se de um jogo/ritual com bola e cuja regra principal é não tocá-la com as mãos ou pés. Essa bola, confeccionada na floresta, em látex, deve ser imediatamente soprada pelo *hoenaitaly* (soprador) antes de usada. Seu sopro visa amenizar, preventivamente, a possibilidade de afecção dos seres donos do material utilizado na confecção. Uma bola é, para o *hayra*, um artefato ritual.

Em um determinado dia, antes de ser iniciado propriamente o jogo, encontrei *Dalilose Atokwe*, um *hoenaitaly*, soprando a bola que seria usada, uma vez que a mesma fora confeccionada naquele dia. Em dado momento, ele sentou-se ao chão, segurando a bola à sua frente, na outra extremidade sentando-se um dos participantes do jogo, que também seria soprado, a bola permanecendo entre os dois. Procedendo ao ritual, *Dalilose Atokwe* murmurou contínuas ladainhas, ao tempo que emitia sopros em direção à bola e ao “jogador”. Encerrada

<sup>212</sup> Em algumas ocasiões, ouvi dos Enawene Nawe que Virgínia Valadão, antropóloga que dirigiu a realização do filme “Yankwa – o banquete dos espíritos”, que contém muitos cantos aos *yakaility*, tivera sua morte provocada por esses seres. Sempre que o filme é projetado para os Enawene-Nawe, independentemente do tempo e do lugar, as músicas e danças evocam os *yakaility*, uma vez que todas compõem o repertório do *yaōkwa*, estação ritual que lhe é própria. Sobre esse fato Gilton MENDES DOS SANTOS fez o seguinte registro: “Não apenas aos *antepassados*, mas também aos mortos recentes; é preciso, definitivamente, desligar-se dos que morreram. Imagens, falas e cânticos gravados são também formas de expressão da alma, presença retida do morto. Esta situação atíca a ira dos *iakayreti*, uma vez que dela dependerá a formação de mais um deles. A morte de uma antropóloga, diretora de um documentário em vídeo sobre as cerimônias de *yākwa*, no ano de 1998, foi atribuída, inequivocamente, ao ataque desses seres. Falam, ainda, que foi o resultado da ação de seus *hoenaytare*, a serviço das pessoas insatisfeitas com as imagens divulgadas de seus parentes mortos”, ver *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 71.

a cerimônia, *Dalilose Atokwe* comentou que aquele “jogador” era um dos pais de crianças recém-nascidas e, portanto, para participar do *hayra*, ele deveria passar, obrigatoriamente, pelo sopro de purificação, sob pena do pai, a mãe ou as crianças adoecerem.

Vinculados pelo sangue, pai, mãe e recém-nascidos estão particularmente vulneráveis à ação de seres hematófagos, tais como *Atolo* (a menina que deu origem à mandioca) e os *atahare waite* (os donos da floresta). Assim, na condição de potenciais vítimas, eles são submetidos a reclusões (*kadena*) no interior das casas onde residem e, em casos excepcionais, como no fato acima mencionado, o pai – cuja reclusão é menos severa – deve ser soprado. Para as mulheres, o risco é maior durante a menstruação (*makwa*).

O descumprimento das exigências de *kadena* e a não submissão às seções preventivas do *hoenaytare* deixam o indivíduo vulnerável às ações deletérias dos ogros-gigantes da floresta, os *atahare-wayate* e, principalmente, do espírito da (planta de) mandioca, a menina *Atolo* da mitologia agrícola enawene. O ataque desferido pela planta se dá na forma de rapto da *hiako*, a força das pulsações cardíacas, presentes nos membros e corpo da pessoa – o conjunto das pulsações faz parte da *hesekonase*, a alma principal do indivíduo, cujo destino é o *eno*, onde se constituirá numa divindade após a morte<sup>213</sup>.

No *hayra* costuma haver vinte participantes de cada lado, podendo, contudo, variar o número de cada time, desde que seja observado o equilíbrio. O pátio da aldeia é transformado em dois campos através de uma linha riscada ao chão.

O jogo é iniciado com o arremesso da bola ao campo oposto, a partir do que ela não poderá mais ser tocada com as mãos, somente com a cabeça. O ponto é, então, marcado quando o componente de um dos grupos participantes erra o toque com a cabeça e deixa-a cair em seu próprio campo. Se um participante ameaçar cabecear a bola e não o fizer, outro não poderá prosseguir continuar, pois é também motivo de perda de ponto. Daí a exigência de muita atenção e determinação ao rebater a bola e completar a ação. O objetivo é lançar a bola ao campo adversário e apenas com um toque de cabeça. A bola pode até rolar a partir do campo de quem a cabeceia, mas deve passar ao outro campo. Bolas mais rasteiras requerem golpes fortes e cabeçadas próximas ao solo, o que dizem ser perigoso se acertar o chão. A cada ponto marcado o grupo oponente pode retirar objetos do time que perde. Há, pois, uma troca e, muitas vezes, os objetos transitam de um lado ao outro, conforme se acumulem pontuações.

Um dos objetivos aparentes do ritual é a troca material: o time que marca vantagem

<sup>213</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS, *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 80.

(ponto) sobre o outro imediatamente se apodera de um objeto do outro time. Todos os objetos são dispostos na extremidade leste da aldeia e exatamente em frente à *yaōkwa hakolo*, separados pela linha divisória do campo. O time perdedor é obrigado a dar objetos aos ganhadores, tais como arco e flecha, roupas, colares, entre outros itens. Não se esperar o oferecimento por parte do perdedor, antes é o ganhador que, ao estabelecer “pontos”, imediatamente se dirige ao conjunto de objetos do outro e se apodera de um, a cada ponto marcado. Todos têm noção do que se pode, ou não, recolher no momento; alguns anzóis apenas e não uma caixa, por exemplo, embora haja marcação de pontos que permita a um jogador assenhorear-se de objeto de maior valor. Esse jogo tem, pois, claras características de uma troca entre homens Enawene Nawe, mas nunca simétrica, já que um dos times sempre obterá vantagens sobre o outro.

Antecede ao jogo uma cuidadosa limpeza dos campos, com a retirada de raízes e pontas de restos da vegetação da primeira capinação, para implantação da aldeia. Esse cuidado é mais do que necessário, pois os jogadores dão verdadeiros mergulhos para arremessar a bola, impactando, muitas vezes, o tórax ao solo, quando não conseguem amenizar o choque. Ao final da partida, os jogadores saem muito sujos, sendo chamados de *kiatiholarika*, e imediatamente dirigem-se ao rio, para tomar banho. Eles dizem ter o corpo “todo dolorido”. Trata-se de um jogo restrito aos jovens com poucos filhos, do qual os *seniors* e as crianças jamais participam. Os meninos, contudo, nessa mesma época (jamais em outra) juntam-se e também fazem o *hayra* de “brincadeira”, nos fundos das casas ou até mesmo no pátio da aldeia, usando bolas industrializadas ou pequenas bolas feitas pelos seus pais. Mas suas “brincadeiras” não são menos sérias e seguem à risca as regras e as trocas, em um aprendizado prático, similar à imitação de várias práticas rituais, principalmente a chegada dos homens das barragens de pesca (*yoho*) na estação ritual do *yaōkwa*.

Contou-me um enawene que, no passado muito distante, quando o povo Enawene-Nawe estava distribuído entre várias aldeias, por ocasião da realização do *hayra* os jogadores se reuniam em uma aldeia/sede do evento para onde todos afluíam. O momento, segundo o seu relato, era particularmente muito perigoso e provocava muita tensão na aldeia anfitriã, pois era muito comum o fluxo de *yholali* (feiticeiro/envenenador) camuflados, ocorrendo mortes imprevistas. A troca de mulheres também ocorria, no mesmo período, o que, de resto, não acontece presentemente. À guisa de conclusão, e com certo alívio, ele enfatizou a distância desse passado em relação à situação atual, pois vivem em única aldeia e os *yholaly* raramente agem, se é que existem! Vale notar, todavia, que é constrangedor, entre eles,

levantar qualquer suspeita quanto à determinada pessoa ou ser cosmológico<sup>214</sup>. Finalmente, a existência de muitas mulheres, hoje, parece não justificar disputas rituais pela sua posse.

Na região noroeste do Mato Grosso o “jogo”/ritual, regionalmente conhecido como “futebol de cabeça”, é uma prática arraigada entre vários povos indígenas, tais como Irantxe, Paresí, Myky, Nambikwara e outros. Segundo os Enawene Nawe, a sua modalidade é a “original”,<sup>215</sup> pois há variações.

A principal característica demarcadora da prática econômica dessas duas estações rituais dedicadas aos seres celestes é a coleta de mel e a pesca com uso de ictiotóxicos. No retorno dos *salomã* (homens encarnando os próprios *enoly nawe*) depois de até quinze dias de persistência nessas atividades, eles aportam na aldeia trazendo grande quantidade de mel e peixe moqueado. Entram pelo caminho de uso comum dos Enawene Nawe, diferentemente dos *yaõkwa* que possuem uma estrada especialmente destinada ao acesso ao *wetekokwa*.

Os *salomã*, assim como os *yaõkwa*, são esperados ansiosamente e penetram a aldeia com alaridos estridentes e pulos, passando a correr atrás das mulheres, portando cuias cheias de mel, nas quais enfiam as mãos e salpicam os que lhes passam à frente. Seus corpos, untados de mel, são roçados em algumas mulheres, às quais entregam galões de mel, que servirão ao preparo da bebida denominada *mala*, uma variação do designativo do mel, *maha*. A *mala* é feita apenas com acréscimo de água, tornando-se um caldo rarefeito. O mel ainda pode ser consumido por meio do mergulho dos dedos médio e indicador nas cuias, levados à boca e sorvidos, após o que se ingere um gole d'água. O mel puro raramente é consumido. Os homens e as mulheres nessas estações rituais são denominados, respectivamente, *ikinio* e *wikinialo*.

De volta à aldeia, os homens entregam o peixe (e o mel) para as suas respectivas *wakanialo*, que com ele preparam os alimentos, devendo ser consumidos no âmbito mesmo do seu grupo doméstico. Os homens *ikinio*, por seu turno, entregam o

<sup>214</sup> Recordo-me de, em algumas ocasiões, um agente de saúde, na aldeia, costumeiramente indagar aos enawene se uma determinada pessoa era ou não *yholaly* o que provocava constrangimento ao inquirido que, prontamente desconversava ou respondia: *Wa! Maihia nosotene! Kaliwa!* (Uá! Eu não sei! Talvez!). Eventuais circunstâncias retiravam-se, ou desviavam a conversa para outro assunto. Para um enawene deve ser especialmente perigoso reconhecer, publicamente, a existência de um envenenador entre eles, o que dizem não mais existir, já que o reconhecimento justificaria o ataque e eliminação física desse temido especialista, que age por vias dissimuladas, principalmente introduzindo veneno nas comidas.

<sup>215</sup> Os Enawene Nawe estão empregando, sistematicamente, a expressão “original” que suponho tenha sido emprestada de alguns funcionários do convênio OPAN/FUNASA que a utilizam para destacar objetos que consideram os melhores. Já ouvi os Enawene Nawe referirem aos seus colares como “originais” em relação aos dos outros e a outros produtos que costumam comercializar com os “iñoti”. Nessa mesma lógica de emprego de conceitos apreendidos no fluxo das relações com agentes externos, conseguiram que um motorista do convênio mandasse confeccionar um grande adesivo com a expressão “100% Enawene Nawe”, afixado no pára-brisa do caminhão que lhes foi doado pelo governo norueguês por meio do projeto indigenista da OPAN.

resultado de sua pesca e coleta, primeiro, para alguma das mulheres do grupo de *ikinio*, que, chamando uma das *wakanialo* daquele *ikinio*, repassa-lhe os produtos. As mulheres *ikinio* funcionam, assim, como intermediárias do recebimento do peixe e do mel. Durante as apresentações no ritual de *kateokō* cabe aos homens oferecer a bebida *mala* para suas respectivas *wakanialo*, que de igual maneira, durante as apresentações no ritual de *salumã*, servem mingau para seus respectivos *wakaniare*.<sup>216</sup>

Márcio Silva identifica uma troca de substâncias simbolizadoras dos fluídos seminais masculinos e femininos, no decurso desses rituais.

Ao contrário do [yaōkwa] na relação entre os Enawene Nawe e os espíritos subterrâneos, os ritos que focalizam os espíritos celestes nunca são marcados por climas de tensão e simulação de hostilidades. Durante essa estação ritual, são empregadas flautas manufaturadas e depositadas nas repartições familiares, ao contrário das outras, guardadas solenemente na casa dos clãs. Além disso, os cânticos congregam a totalidade dos homens ou das mulheres no centro da aldeia, não se verificando qualquer dispositivo de diferenciação além dos de gênero. Durante uma de suas fases, o *salumã*, os homens vão juntos pescar, enquanto as mulheres se empenham na preparação de mingau. O encontro desses dois contingentes, com a volta dos pescadores, tematiza a complementariedade e o equilíbrio produzidos pela diferença sexual. Durante sua outra fase, o *kateokō*, que só ocorre bi-anualmente, os homens trocam mel, "muco vaginal masculino" – produzido pelos homens para as mulheres – por mingau, "sêmem feminino" – produzido pelas mulheres para os homens.<sup>217</sup>

Os ciclos rituais Enawene Nawe determinam as suas relações de tempo e espaço, gerando constantes deslocamentos e fixações temporárias em acampamentos, sejam para pesca ou coletas. Essas divisões clivam, aparentemente, a unidade Enawene Nawe, mas não os opõe socialmente, apenas, temporariamente, produzem alteridades ontológicas mediante a ocupação de certos lugares por homens transformados em seres celestes ou telúricos, que retornam à aldeia tematizando o encontro clânico de coesão social. Em grande parte do tempo eles se transformam em Outros caracterizados por relações tensas – com os *yakaility* – e relações mais amenas – com os *enoly nawe*.

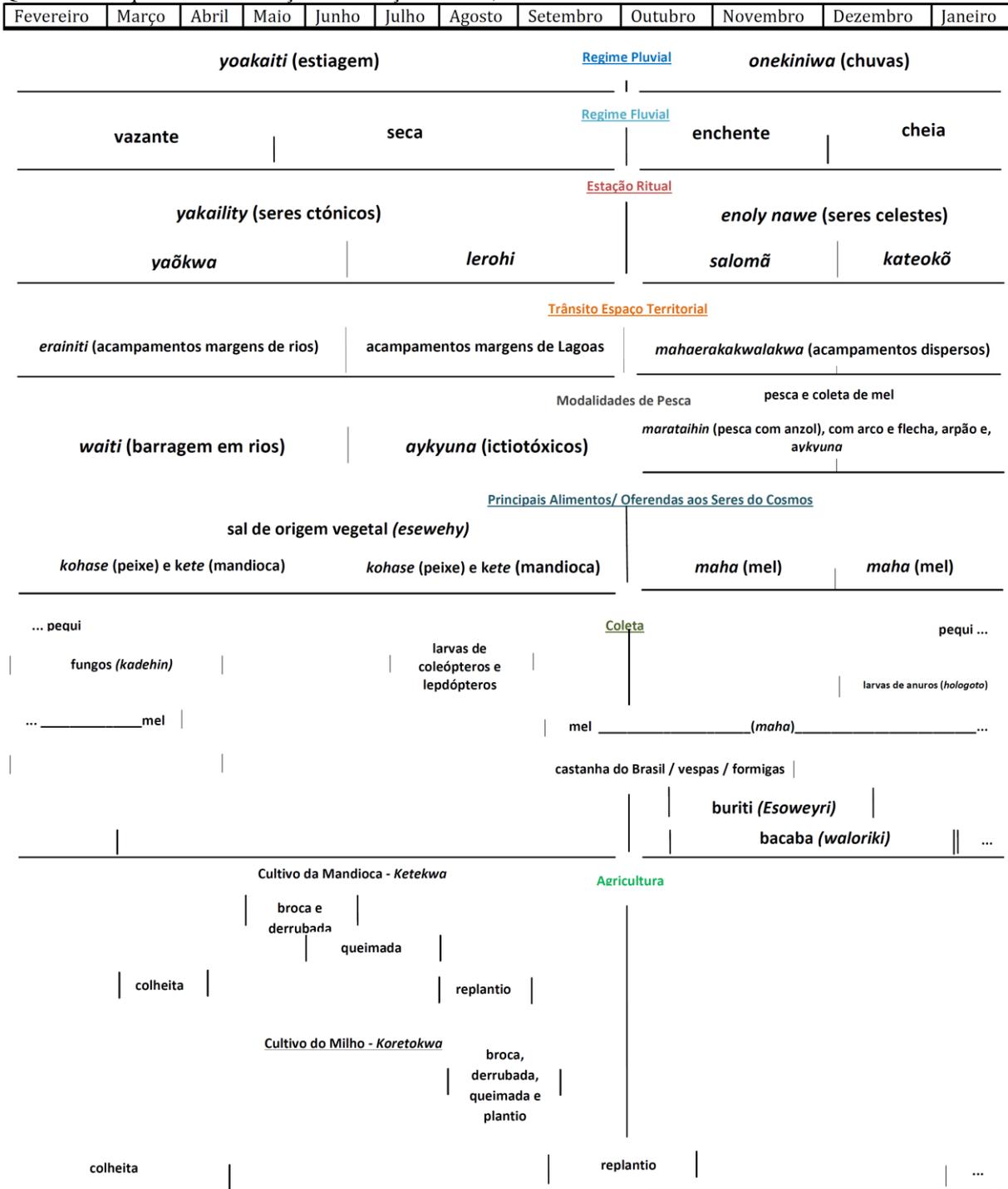
Embora, conforme já enfatizado, não considere os ciclos rituais Enawene Nawe como correspondências exatas do nosso calendário, apresento, abaixo, um quadro das estações rituais e ciclos econômicos.<sup>218</sup>

<sup>216</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS, *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 166-167.

<sup>217</sup> Márcio FERREIRA DA SILVA. *Tempo e espaço entre os Enawene Nawe*.

<sup>218</sup> Para compor tal quadro, baseei-me em: Márcio Ferreira da SILVA. *Tempo e espaço entre os Enawene Nawe*; Pedros Henrique PASSOS. *Mecanismos de sociabilidade Enawene Nawe e o papel da OPAN – Operação Amazônia Nativa na defesa do território*, p. 73; Gilton MENDES DOS SANTOS. *Seara de homens e deuses: uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene Nawe*, p. 78, 90 e 125; e Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da natureza à cultura: estudos do cosmos e da ecologia dos Enawene Nawe*, p. 155 e 187.

Quadro 4 - Esquema de articulações de estações rituais, ambiente e subsistência



### 3. *Hotaikitikwa* – o centro do horizonte terrestre

Os Enawene Nawe têm como epicentro a aldeia. Dela seus movimentos se originam, tecendo uma rede espacial que palmilha seu território e o extrapola. É na aldeia que a coesão social ocorre com mais evidência, seja como unidade sociológica ou interacional com os seres do cosmos.

No mito de origem, ao serem destinados por *Dataware*, seu herói cultural, a ocupar a região da cabeceira do rio Papagaio, os Enawene Nawe passaram a habitar uma aldeia primeira, construída magicamente por seu herói, e da qual extraíram a morfologia exata para a construção de todas as posteriores. O modelo, ainda hoje seguido, revela um conjunto de casas radiais formando um círculo tangenciado, internamente, por uma casa destinada à guarda das flautas (*yaōkwa hakolone*).

Quando estive pela primeira vez entre eles, em novembro de 2005, ocupavam uma aldeia denominada *Matokodakwa*.<sup>219</sup> O sítio no qual ela foi implantada é um platô suave, no centro do qual ela foi construída, composta por dez casas comunais (*hakolo*) e uma casa das flautas. Essa, em formato cônico e com duas portas baixas, a passagem pelas quais requer curvar-se, contrasta com o formato alongado de cerca de 50 metros de comprimento das casas onde moram as famílias. Naquele novembro de 2005 *Matokodakwa* já apresentava construções bastante desgastadas, com as paredes falhas de folhas de buriti e a cobertura requerendo reposição das folhas, também de buriti. Em face das chuvas, certas casas apresentavam gotejamentos internos, que constantemente obrigavam a troca das redes de lugar. Observei inúmeras vezes, os próprios Enawene Nawe arrancarem pequenas partes das folhas que cobriam as casas, para usarem-nas como vassoura ou para fazer fogo. Esse comportamento em parte contribuía para os pontos rarefeitos que as partes mais baixas das casas exibiam.

Nos fundos das casas, no círculo maior que as separa da vegetação, havia acúmulos de rejeitos de materiais diversos em montículos. Encontramos, nesses locais, toda sorte de descartes, tais como trançados, cavacos de madeiras, cinzas das fogueiras internas das casas, fragmentos de cerâmica de recipientes diversos, cascas de frutas e de mandioca, entre inúmeros outros restos da alimentação. Ossos de peixes e de aves apareceram em menor quantidade, em geral lançados ao fogo, descarnados, no decorrer das refeições. Muito do lixo produzido no interior das casas é imediatamente jogado nas áreas a ele destinado, ao passo

<sup>219</sup> O topônimo *matokodakwa* está ligado ao nome que eles dão a uma espécie de cabaça (*matokoda*) a qual pela sua forma comprida é preferencial para armazenar ou transportar água. O sufixo *kwa* denota lugar. Portanto, *matokoda + kwa* = lugar de *matokoda* (cabaças). Obtive esclarecimentos sobre o que significava *matokodawa* em uma ocasião na cidade de Sapezal-MT quando, ao jantar com um grupo de Enawene Nawe, um deles utilizou-se da palavra *matokoda* para pedir que o outro passasse a garrafa plástica de refrigerante. Explicaram-me que a denominação dada à garrafa do refrigerante foi pela semelhança das cabaças que colhiam no local onde estavam assentados. A aldeia atual *halataikwa* (ou *halataikiwa* como alguns Enawene Nawe estão escrevendo e adotei nesta pesquisa) tem a denominação relacionada com uma espécie de palmeira predominante na área onde está assentada, sendo *halata* o pente para cabelos feito de material extraído dessa mesma palmeira. Coincidentemente essas duas sucessivas aldeias têm nomes relacionados com espécies vegetais, mas outros fatores podem ser considerados para a denominação, como fatos históricos. A aldeia na qual os indigenistas missionários da MIA fizeram contato com os Enawene Nawe passou a ser denominada de *iñotideronekwa* (o lugar onde se contactou os não-indígenas).

que os restos diretamente relacionados ao fogo (carvão, cinzas, ossos, entre outros) acumulam-se, espalhados ao chão, e periodicamente são recolhidos pelas mulheres e meninas ou, ainda, por meninos, como certa feita observei.

Entre as casas havia espaços, mais ao fundo, que também recebiam lixo, acumulado aproximadamente por dez anos na última aldeia denominada *Matokodakwa*. O estabelecimento dos Enawene Nawe nessa área aconteceu por volta de 1993, após o que houve duas mudanças para construção de aldeias novas a uma distância aproximada de trezentos ou quinhentos metros da anterior, motivadas, aparentemente, pela procura de maior proximidade da água do rio Ique, já que *Matokodakwa* estava localizada a cerca de um quilômetro da margem esquerda desse rio. Em uma pequena praia situava-se o porto da aldeia, local de grande fluxo de pessoas, chegando e, ou, partindo. Era nesse porto que, diariamente, grande parte das mulheres coletava água, apesar de haver no entorno da aldeia outros locais de coleta, da mesma forma que um local de banho para grande número de pessoas, ao lado de outros, nos riachos do entorno. O acesso principal à aldeia fazia-se por uma trilha inicialmente em íngreme aclive e solo arenoso, que se tornava argiloso e compacto à medida que se avançava em direção a *Matokodakwa*, onde o solo novamente se tornava arenoso.

*Matokodakwa* era cercada por uma rede de riachos tributários do Rio Ique, em sua margem esquerda. A vegetação estava tomada por capoeiras e fragmentos de mata dispersos e muita embaúba (*Cecropia pachystachya*), espécie arbórea que prolifera com facilidade em ambiente degradado ou em recuperação vegetal. A degradação ecológica exigia, cada vez mais, dos homens distanciarem-se para buscar as melhores lenhas para prover os fogos dos jiraus e das trempes que, diariamente, recebem grandes painéis de alumínio com bebidas de mandioca, dispõem-se peixes, aves e beiju, e aquecem, simultaneamente, o interior das casas atingidas pelo frio noturno, similarmente ao que fazem as grandes fogueiras no pátio da aldeia durante as performances rituais. Alguns Enawene Nawe diziam que *Matokodakwa* estava “feia” e “suja” e expressavam sentimento de vergonha por aquele estado. A intensificação do acesso às cidades, os ingressos monetários decorrentes de auxílio maternidade e aposentadorias favoreceram o ingresso, desde o final da década de 1990, de muitos produtos industrializados que os Enawene Nawe adquirem nos supermercados da região. Em vários lugares, ao longo do rio Juruena, e muito mais visivelmente na aldeia, há acúmulo de embalagens descartadas, principalmente sacos e sacolas plásticas, garrafas de refrigerantes e

frascos de óleo náutico.<sup>220</sup>

Quando da minha primeira entrada em *Matokodakwa* ocorria intensificação da precipitação pluviométrica e os rios estavam subindo acima do seu nível normal. Um surto de diarreia atingia principalmente as crianças. Suponho que a combinação de tais fatores tenha resultado em uma contaminação generalizada. Afinal, a aldeia assentava-se sobre uma suave elevação, com curvas de nível, que, suavemente, direcionava as águas das chuvas para os riachos do entorno, que desaguavam no rio Iquê. A água para consumo, na aldeia, é coletada nesses mananciais, tal como já mencionado. Já as necessidades fisiológicas são feitas sobre as encostas (*hoititahon*), na mata próxima à aldeia, e nem sempre enterradas, podendo, assim, contribuir para a própria contaminação orgânica das águas no entorno.

Embora as bebidas derivadas da mandioca sejam submetidas a longas fervuras, o mesmo não acontece com *mala*, em que ao mel se adiciona água *in natura*. Os próprios Enawene Nawe desconfiam da contaminação das águas do rio Iquê a partir da cidade de Vilhena, em Rondônia, notadamente através da suposta alteração de sabor nos últimos tempos. Desse modo, e não obstante a TI Enawene Nawe esteja demarcada, muito provavelmente continuarão a ter problemas com as águas de vários rios, cujas nascentes estão localizadas fora do perímetro territorial, como é o caso do Rio Iquê.

[...]as cabeceiras do Rio Iquê, localizadas em área contígua à TI, estão completamente ocupadas. A poluição desses mananciais não só aumenta as chances de propagação de doenças veiculadas pela água, como também pode corresponder a um importante fator de degradação ambiental, uma vez que *Matokodakwa*, a aldeia atual dos Enawenê Nawê, está situada precisamente no curso médio deste rio.<sup>221</sup>

Outro fator negativo relacionado às condições sanitárias era uma população de uma espécie de baratas pequenas (*tawaloaxi*) que infestava toda a aldeia. Pannelas de bebidas amanheciam com baratas, que se acumulavam sobre toda e qualquer comida armazenada nas casas. Não raro, os esteios das casas chegavam a ficar cobertos delas. Era muito comum sempre aparecer alguém queixando-se de que uma baratinha havia penetrado no ouvido. Era comum também, as mulheres apresentarem a pele, nas áreas anteriores aos ombros ou deltóides anteriores, corroídas pelas baratas, exatamente onde as crianças babavam e atraíam

<sup>220</sup> Com o advento do uso do barco de alumínio e motores de popa, grande parte do seu aporte financeiro é destinada à aquisição de gasolina e óleo náutico para alimentar sua frota que, em 2006, abrangia quase quarenta barcos e motores. Atualmente a frota deve ultrapassar cinquenta barcos, pois diziam que a compensação a que fariam jus pela construção do Complexo Hidrelétrico Juruena possibilitaria a aquisição de motores de popa e barcos.

<sup>221</sup> Márcio Ferreira da SILVA. *Enawenê Nawê: Notícias Recentes*, p. 634.

esses insetos. Pouco tempo depois de construída a aldeia *Halataikiwa* houve uma grande proliferação dessas baratas.<sup>222</sup> No final do primeiro ano às baratas se juntou uma absurda quantidade de ratos (*hotoxi*). Os Enawene Nawe afirmam já ter enfrentado, sazonalmente, o surgimento dessas pragas em aldeias anteriores. Baratas e ratos encontram no interior das casas dos Enawene Nawe um ambiente propício à reprodução: local aquecido e com grande quantidade de alimentos disponíveis, tais como restos de mandioca, milho e outros que se espalham na área de cozinha.

Em meados do primeiro semestre de 2006 eram comuns discussões sobre mudança e construção de uma nova aldeia. *Matokodakwa* exibia sinais de deterioração material e esgotamentos ecológicos no entorno, requerendo, portanto, uma nova aldeia. Já se encontravam naquele local há quase dez anos, período durante o qual houve um aumento demográfico que, no segundo semestre 2006, ultrapassou o número de 450 pessoas. Houve muitos sepultamentos em *Matokodakwa*, o que atraía os *Dakoti*, um espectro de morte muito temido pelos Enawene Nawe. Enfim, somada às condições que fazem parte do processo normal do ciclo de ocupação de uma aldeia, nesse ano as mulheres expressaram sua insatisfação, justificado principalmente pelo grande número de baratas e exigiram que os homens construíssem, logo, uma nova. Durante a construção dessa nova aldeia, algumas mulheres, impacientes, comentaram haver ameaçado de privar os homens de sexo ou da feitura de *olōiti* (bebida de mandioca), se eles não imprimissem ritmo mais rápido aos trabalhos.

A decisão sobre o sítio de implantação de uma nova aldeia não é algo simples, antes exige a combinação de reconhecimentos *in loco*, para verificar as condições ecológicas, com as análises e decisões dos *sotakataly* e *sotaility* no que concerne às relações com o cosmos. Muitas oferendas, ademais, devem ser feitas aos *yakaility*, pois eles são os donos de todo o material construtivo utilizado.

<sup>222</sup> No início de 2007 tive oportunidade de participar de uma reunião com um biólogo contratado pela FUNASA para fazer o controle dessas baratas entre os Enawene Nawe. Esse mesmo biólogo tinha visitas agendadas em outros povos no norte do MT e no PA, com o mesmo propósito. A equipe por ele coordenada aplicou inseticida, borrifando todas as casas, o que resultou em uma grande quantidade de insetos mortos. Tempos depois a aldeia estava novamente ameaçada por quantidade de baratas igual ou superior. O biólogo recomendou, como solução, alterar as funções do espaço interno das casas, já que atribuíu o problema aos restos de comida espalhados em um ambiente de circulação de pessoas e dormitório, recusando-se a admitir que as especificidades culturais dos Enawene Nawe é que deveriam ser entendidas como fator determinante para a identificação de uma solução. A reunião, na qual também estava presente a coordenadora de saúde indígena do Pólo do Convênio OPAN/FUNASA, Cleacir Alencar Sá, em Brasnorte-MT, foi finalizada com o biólogo concluindo que se os povos indígenas quisessem condições sanitárias decentes teriam que aprender que “não vivem mais em épocas primitivas” e teriam que se adequar. Até hoje não houve solução para a questão das baratas na aldeia dos Enawene Nawe, a não ser aplicações periódicas de inseticidas, que criam maior resistência e consequente aumento do seu número.

O local indicado para essa nova aldeia situava-se a leste, a um quilômetro da margem direita do rio Ique e a aproximadamente vinte quilômetros ao norte de *Matokodakwa*, na direção da foz do mesmo rio. Escolhido o sítio, não revelaram imediatamente aos *iñoti* entre eles, mas desconfiei do local, depois confirmado, pois antes da construção houve uma grande derrubada e preparo do solo para roça de mandioca, na margem oposta ao local onde implantariam a nova aldeia. Passaram a recolher grandes feixes de folhas de buriti ao longo dos rios Camararé e Juruena, trabalharam exaustivamente por cerca de três a quatro meses, empenhando praticamente todos os homens, que se ausentavam da aldeia ainda antes do raiar do sol e retornavam ao início da noite.

Sobre a primeira construída no horizonte terrestre relatam os Enawene Nawe que *Dataware* fez com que fosse construída, preliminarmente, a casa dos clãs (*yaōkwa hakolone*) e posteriormente as casas comunais (*hakolo*) destinadas à morada dos homens, mulheres e crianças. Um personagem mítico buscou contrariar a destinação da primeira casa, tentando dela se apoderar para sua morada (*hakolo waiate*), o que provocou uma reação imprevista, i.e., a autodesconstrução da casa, cujo material construtivo retornou ao estado natural. De fato, toda a aldeia construída foi desfeita da mesma forma. Assim como em outras situações míticas, os Enawene Nawe construíram magicamente suas edificações, capacidade perdida devido à inobservância das regras de etiqueta envolvidas na relação com seus heróis culturais, sendo obrigados, desde então, a construir tudo pelas suas próprias mãos.

Seguindo o que recomenda o mito de origem, a nova aldeia foi iniciada com a *yaōkwa hakolone*, que se destaca no círculo de casas pela sua forma cônica. Trata-se de uma precondição para que o novo sítio destinado à vida cotidiana já disponha da porta de comunicação com o cosmos. Uma vez construída, nela foram depositados conjuntos de flautas de cada clã.

Em novembro de 2006 houve a mudança para a nova aldeia, denominada *Halataikiwa*, cujo sítio já fora ocupado por outra aldeia no passado. Esse fator é também considerado no processo de escolha do lugar, como o atesta a sistemática reocupação de locais abandonados, há algumas décadas, e onde houve plena recuperação da floresta.

A *Halataikiwa* foi projetada com treze construções, ou seja, a *yaōkwa hakolone* e doze casas comunais, observando o mesmo formato circular (*hetaokoseta*) das anteriores. Tal como em *Matokodakwa*, a sua trilha de acesso faz-se através do porto da aldeia e do *waiti yaōkwa* (caminho dos *yakaility* – ou dos clãs, ou ainda, estrada do *yaōkwa*), de uso exclusivo para o retorno dos homens que permanecem nas barragens de pesca durante a estação ritual do *yaōkwa*. Esse trajeto tem início em um porto no rio Ique seguindo para leste até finalizar no

pátio da aldeia. A porta frontal da *yaõkwa hakolone* é adjacente ao lado oposto da trilha, na outra extremidade da aldeia.

O ambiente no entorno da nova aldeia compõe-se de uma vegetação mais densa e de riachos mais caudalosos. Logo após a instalação da população, roças de mandioca foram abertas pelas famílias e, aos poucos, a paisagem em um grande raio no entorno da aldeia foi sendo transformada com a abertura de clareiras para o plantio principalmente de mandioca, e também de batatas, melancia, abacaxi, entre outros cultígenos.

Um *wetekokwa* (pátio central) bem maior que o de *Matokodakwa* deixou os Enawene Nawe satisfeitos ouvindo-se, comumente, a expressão: *hotaikity awali kaxata kadiany!* (Aldeia muito bonita mesmo!).

\*\*\*

Após a mudança, a aldeia *Matokodakwa* permaneceu desabitada por alguns dias, até que decidissem queimá-la totalmente. Meses depois lá estive: do antigo porto até o descampado onde estava situava a aldeia, havia um rastro de abandono com objetos diversos espalhados ao longo da trilha. Garrafas plásticas, pilão, recipientes de cerâmica, objetos diversos de metal e plástico, entre outros, foram registrados. A impressão que do cenário resultava era que no trajeto para o embarque objetos eram selecionados e transportados para a nova aldeia, e outros descartados, como uma oportunidade de renovação de utensílios e outros bens. Na aldeia, o cenário repetia-se, com um maior número ainda de material descartado. Panelas de metal, recipientes cerâmicos de várias dimensões – alguns parcialmente quebrados –, fragmentos de cerâmica, lâminas de machados de ferro, trepes de cerâmica, chapas de ferro para assar beiju e também assadores de cerâmica, e muitos outros objetos.

Da queima provocada restou visível a marca retangular de cada uma das dez casas residenciais, contrastando com a marca circular da casa das flautas. Restaram, também, partes de seus esteios ainda na vertical. Nesses havia ainda muito material calcinado em meio ao carvão, testemunho de que foram abandonados, por ocasião da partida.

Os espaços correspondentes às casas comunais apresentavam desníveis de solo de cerca de 20 ou 30 centímetros em relação ao pátio e a outros espaços exteriores. Em muitas ocasiões observei mulheres, ao recolherem o lixo interno das casas, arrastar porções de areia do chão, o que, ao longo de dez anos, foi formando esse desnível. Ao mesmo tempo isso contribuiu para formar um acúmulo de areia, em meio ao lixo descartado, que ao se sedimentar formou montículos, no entorno da aldeia, compostos por materiais que não se

decompõem – principalmente fragmentos de cerâmica. Esses montículos periféricos apareciam, então, destacados no terreno, pois estavam sem a cobertura de gramíneas e mostravam, em superfície, cacos de cerâmica enegrecidos pela queima. A sua deposição na parte anterior de todas as casas formou um círculo mais externo à área de estabelecimento da aldeia, que, por sua vez, demarcava o limite mais externo da área de ocupação.

Pedro Agostinho da Silva, ao analisar aldeias do Alto Xingu, aponta para situação semelhante em relação à disposição do lixo no entorno de aldeias Kamayurá, Yawalapití e Kalapalo. Ele denominou-os de “cordão de lixo” e, embora pela descrição aparentem formação diferente dos montículos observados na aldeia *Matokodakwa* – tanto a ocupada quanto a abandonada –, ou mesmo na atual *Halataikiwa*, seguem a mesma dinâmica de acúmulo de descartes materiais em círculo periférico à aldeia.

Esse ‘cordão de lixo’ forma como que o limite entre o exterior e o interior da aldeia, e resulta do cuidado constante dedicado à sua limpeza. Os detritos que o constituem e que sobre ele se acumulam vêm das três fontes principais. Em primeiro lugar, há sobejos de cozinha para ali directamente atirados, a partir da faixa de terrenos reservada ao trabalho doméstico e feminino, que se situa entre o fundo das casas e o ‘cordão’; em segundo, todos os restos e coisas imprestáveis, provenientes das habitações ou da casa das flautas, onde os homens se reúnem e trabalham; e em terceiro, o lixo e poeira quase diariamente varridos do interior das casas, e, com menor constância, do terreiro central. Além disso, as ervas que por entre as casas procuram invadir o terreiro são esporadicamente capinadas e vão engrossar o ‘cordão de lixo’. Com tudo isso, ele aumenta em largura e altura e tende, horizontalmente, a crescer para dentro da aldeia – com montículos cujos intervalos acabam preenchidos – tendendo também a ser mais largo e espesso imediatamente atrás das casas, e em especial de suas portas traseiras<sup>223</sup>.

Em *Halataikiwa* observei alguns procedimentos diferentes e complementares na relação de descarte do lixo. Há ocasiões que, no interior da casa e no próprio compartimento de uma família, o lixo pode ser enterrado através da abertura de um buraco. Em poucas ocasiões também percebi que covas no chão da parte interna da casa, formadas a partir da retirada de esteios para modificação de posição de redes, eram imediatamente preenchidas com materiais espalhados próximos e misturados ao solo arenoso mais solto em superfície.

Com o objetivo de formular modelos arqueológicos, Flavia Prado Moi, em pesquisa etnoarqueológica entre os Xerente (Tocantins), chega a uma conclusão acerca do trato com o descarte e o lixo não diversa do observado entre os Enawene Nawe.

Como as unidades habitacionais e os espaços domésticos são constantemente varridos, encontraríamos poucos vestígios materiais resultantes da ocupação da

<sup>223</sup> Pedro AGOSTINHO DA SILVA. Aldeias indígenas do alto Xingu: uma perspectiva arqueológica, p. 680-681.

unidade doméstica. As constantes varridas e limpezas dos espaços domésticos das aldeias se encarregam de espalhar os restos para longe do seu ponto de abandono original, criando um anel de restos orgânicos e inorgânicos ao redor de cada unidade doméstica. Esse acúmulo de lixo diário depositado nos fundos de cada residência acaba refletindo a disposição do registro arqueológico, podendo estar depositado em único ponto, criando várias pequenas concentrações, ou de forma dispersa, criando um formato semelhante a uma meia lua.

Pensando em áreas preferenciais para a formação do refugo arqueológico, acabaremos tendo ‘anéis’ de depósito de lixo ao redor das unidades domésticas, em pontos mais afastados do real local onde ele foi produzido. No espaço doméstico o mais provável é que o registro arqueológico apresente apenas os vestígios de suas fogueiras, áreas de descartes e buracos de lixo. Na unidade habitacional, uma mancha de terra um pouco mais escura, com pouco ou nenhum material, e uma tênue estratigrafia resultante da construção ou recuperação do piso anterior no decorrer de uma mesma ocupação.<sup>224</sup>

Essa rápida abordagem sobre a dispersão do lixo e descartes materiais orgânicos e inorgânicos na área das aldeias *Matokodakwa* e *Halatikiwa* não objetiva sugerir modelo arqueológico, muito embora sejam indicativos de um padrão seguido por esse povo na dinâmica espacial cotidiana do trato com o lixo, que termina compondo uma estrutura no entorno das aldeias. Essa estrutura, por sua vez, eventualmente pode ser uma referência para potenciais sítios arqueológicos localizados no espaço macro da ocupação territorial passada. Dessa forma suponho que a questão do descarte e deposição do lixo seja importante para mostrar uma das faces da organização do espaço a entre os Enawene Nawe.

Uma nova aldeia não significa uma ruptura total com o espaço da antiga e, por mais de um ano, muitas atividades ainda estarão relacionadas com o sítio pretérito. Quando ainda estavam fixados em *Matokodakwa*, os Enawene Nawe constantemente transitavam nas duas áreas próximas, onde, anos anteriores, haviam construído a primeira e a segunda *Matokodakwa*. Apesar de essas áreas estarem cobertas com nova vegetação de tipo capoeira e apenas se perceber um grande círculo em meio à vegetação mais arbustiva, pequenos grupos de mulheres frequentemente iam a esses sítios coletar urucum (*arete*). Em ambos os sítios, em meio à vegetação e em superfície era possível perceber evidências de grande quantidade de fragmentos cerâmicos. Neles havia muito pouco material de origem exógena, tais como plásticos e metais, diferentemente da terceira *Matokodakwa*, construída quando os Enawene Nawe começam a incorporar aportes financeiros em sua economia e aumentam o consumo de mercadorias não indígenas.

Logo após a mudança de *Matokodakwa* para *Halatiakiwa* eram constantes as viagens rápidas de retorno à aldeia destruída. O principal motivo era que as famílias permaneciam

<sup>224</sup> Flávia Prado MOI. *Os Xerente: um enfoque etnoarqueológico*, p. 199-200.

com suas roças no entorno da antiga aldeia, sendo comum, barcos partirem levando mulheres para a colheita. Ao longo de pouco mais de um ano observei essa relação de cuidado com as antigas roças e os locais de coleta.

Em *Halataikiwa* alguns Enawene Nawe comentavam que sentiam saudade (*wakakawatene*) da antiga aldeia, mas imediatamente diziam que a nova era mais bonita (*awali*) e maior (*wahakase*), o que lhes assegurava viver em casas mais espaçosas e com uma melhor distribuição das pessoas no espaço interno. Alguns diziam que *Matokodakwa* agora podia ser denominada *dakotikwa*, ou seja, aldeia dos espectros de morte que rondam esses espaços – seres perigosos que podem provocar a morte se vistos por pessoas comuns; similarmente ao que ocorre com os outros seres cósmicos só a ação dos xamãs pode neutralizá-los. De forma irônica, outros brincavam denominando-a de *tawaloakwa* (aldeia das baratas), pois apesar do abandono e incêndio intencionalmente provocado meses depois ainda era possível encontrar grande quantidade de *tawaloaxi* sob os materiais dispersos em superfície.

Em certa ocasião, cerca de nove meses após a mudança de *Matokodakwa*, o casal *Kolareene* e *Kolareeneto* – ele, um respeitado xamã do clã *anihiari*, e ela uma mulher *kailore*, filha do falecido chefe *Ataina* –, tinha ido à sua roça de mandioca nas proximidades da antiga aldeia. Ao retornarem para o antigo porto, inevitavelmente passaram pela aldeia destruída e relataram ter visto três pessoas (dois homens e uma mulher) naquele local. Ao perceberem que eram observados, os três ter-se-iam abaixado e fugido para a vegetação mais fechada.

Segundo *Kolareene*, provavelmente os três estariam recolhendo materiais abandonados na mudança. Trata-se de um pequeno grupo, denominado *Yalakolori*, que figura em constantes relatos dos Enawene Nawe, e já foi visto em inúmeros pontos na região das microbacias do Ique e Camararé.

Os Enawene Nawe dizem se tratar de um grupo de “índios perdidos” que sobrevive em trânsito na região, fazendo *ahakahare* (pilhagem, rapinagem) de milho ou mandioca. Mas não sabem dizer a qual etnia o grupo pertence.

Em ocasiões passadas ouvi relatos sobre os encontros com *Yalakolori*. *Atainaene* relatou, por exemplo, que ao se deslocar para a sua roça de milho (*koretokwa*), na região do rio Camararé, deparou-se com cerca de três pessoas que haviam acabado de coletar milho maduro e fugiram para a floresta, ao serem surpreendidos. *Atainaene* afirmou tê-los perseguido, porém eles desapareceram, rapidamente. Informou ainda que o grupo costuma coletar taquaras para fazer flechas, o que percebeu pelas marcas deixadas nas áreas próximas à foz do rio Camararé, onde havia taquara. E completou, dizendo que poderia se tratar dos

Nambikwara da Aroeira.

*Yololo*, uma mulher solteira, já falecida, que sofria de convulsões epiléticas e por isso tinha que prover, a si e aos seus filhos, com uma economia individual de produção agrícola e coleta, comentou que, certa feita, foi à mata com seu filho, para fazer coleta e se deparou com os *Yalakolori*. Foi cercada por eles e sofreu rapinagem, inclusive dos adornos. Os Enawene Nawe confirmam que, ao retornar para a aldeia, ela chorava ao relatar o ocorrido. Seu filho pequeno confirmou encontro, apesar de alguns dizerem que ela poderia estar mentindo.

Há alguns anos os Enawene Nawe encontraram uma árvore cortada e reconheceram se tratar de golpes de machado de pedra, o que suscitou especulações. Cortaram a parte inferior do toco e o levaram para uma avaliação dos *Myky*, que dizem ter perdido um pequeno grupo quando fugiam das perseguições sofridas dos Tapayunas (Beirão-de-Pau), muitos anos antes de serem contatados, em 1972. Os vizinhos *Myky* se limitaram a dizer que poderiam ser seus “parentes” perdidos.

Em outubro de 2009 participei de trabalho, pelo IPHAN, com o objetivo de localizar estações telegráficas da Comissão Rondon na região noroeste do Mato Grosso, e tive a oportunidade de entrar em algumas terras indígenas. Quando estava entre os Nambikwara da *TI Nambikwara*, em Comodoro, fiz uma entrevista informal com Manuel Manduca, que relatou histórias sobre as antigas guerras travadas pelos Enawene Nawe sobre as relações com o pessoal de Rondon e com os seringueiros. Nesse momento, referi aos encontros dos Enawene-Nawe com um pequeno grupo de “índios perdidos” denominado *Yalakolori*. Ao ouvir o designativo, Mané se empolgou e imediatamente aventou poder se tratar de pessoas de um grupo denominado *Ialakolore*, que teria sido exterminado na época das epidemias de sarampo na região. Os poucos sobreviventes, estimados em aproximadamente dez pessoas, viveriam dispersos em várias terras indígenas Nambikwara. Imediatamente conduziu-me até uma casa na aldeia e me apresentou a uma senhora bem velha. Ao repetir o que havia eu dito sobre os encontros dos Enawene Nawe com os *Yalakolori*, outras pessoas se juntaram e acabou sendo relatado que um grupo de mulheres, em 2007, estava lavando roupa em rio próximo à divisa com a TI Enawene Nawe, quando surgiram algumas pessoas, da mata. As mulheres, apesar do medo, teriam tentado conversar, em vão, pois as pessoas retornaram para a mata e fugiram. Segundo Mané Manduca, o território que pertencia aos *Ialakolorê* seria a área compreendida entre o rio Camararé até certo limite para as bandas da margem esquerda do Iquê.<sup>225</sup> Os Latundê, outro grupo componente dos Nambikwara, também registram a

<sup>225</sup> VIOLÊNCIA contra os povos indígenas no Brasil: Relatório 2009, p. 141, “7. Isolados Nambikwara: Pelas informações disponíveis existem dois grupos: os Suwaintê, habitantes do Parque Indígena Aripuanã e

existência dos *Ialakolorê* em suas histórias relacionadas às epidemias e fugas na região.<sup>226</sup>

Em novembro de 2009 ocorreu meu último encontro com um grupo de Enawene Nawe na cidade de Cuiabá-MT, antes de retornar para Salvador-BA, quando tivemos mais uma oportunidade de tratar da questão dos *Yalakolori*. Um dos presentes afirmou que, há pouco tempo, eles teriam sido, mais uma vez, surpreendidos na região do rio Ique. Houve referência a uma discussão, entre os Enawene Nawe, sobre a questão dos *Yalakolori*, por temerem que, em se tratando de um pequeno grupo isolado na região, possa lhe ser desencadeada alguma ação, por parte da FUNAI, tal como ocorreu em relação aos Kawahiva do Rio Pardo, em Colniza-MT, onde uma área foi interditada e possivelmente será demarcada como TI desses “índios isolados”, cuja presença foi confirmada e documentada em 2006.

Vale observar que em relação aos supostos isolados do Ique, que transitam em áreas Nambikwara e Enawene Nawe, não há nenhum tipo de ação indigenista oficial ou de ONG<sup>227</sup> destinada a desvendar a sua existência e identidade como grupo isolado.

O espaço macro Enawene Nawe é formado por antigas aldeias concentradas em microbacias ao longo do rio que a abrange, e apesar da sua territorialidade estar consolidada e haver uma TI demarcada, a presença de um pequeno grupo deambulando em seus limites suscita um problema relacionado à segurança espacial. O sentimento compartilhado é o de ameaça potencial à sua fronteira sul, em que pese a inexistência de qualquer manifestação oficial nesse sentido, tampouco sobre a existência de “isolados” na área.

---

possivelmente dentro da TI Roosevelt Cinta Larga, a aproximadamente 80 km da cidade de Vilhena. A partir do relato de Antônio Tawandê, agente de Saúde Indígena (AIS) da aldeia Suwaintê, com os subgrupos Nambikwara: Sabanê, Idelamarê, Manduca. Os mais velhos dessa aldeia relatam que na época do contato, um grupo se deslocou dali mata adentro e, logo em seguida, eles procuraram manter contato com o mesmo e não conseguiram. Um tempo depois o grupo isolado veio pegar ramos de mandioca para plantar. Alguns anos depois, os mais velhos da aldeia Suwaintê fizeram nova tentativa para verificar se estavam vivos e se estavam bem. Como estratégia se aproximaram nus da aldeia deles obtendo sucesso. Ao encontrarem o grupo falaram que estavam perdidos na floresta e com fome, sendo então acolhidos pacificamente. As aldeias de Aroeira e Kithãulu, ambas Nambikwara, são as mais próximas desta região. O fato foi levado à Funai e a resposta que as lideranças receberam foi de que o grupo isolado estava protegido porque ali era Terra Indígena demarcada. No entanto, é necessário questionar isso, vista a extrema pressão que sofre o povo Cinta Larga nesta área. *O segundo grupo, denominado Ialakolorê, situa-se no município de Comodoro (MT) no rio Iquê, local onde antigamente era território do subgrupo Nambikwara Manduca, na região do rio Doze de Outubro nos limites da Terra Indígena Enawenê-Nawê. Foi encontrado um casal isolado por uma mulher de idade e sua neta que haviam penetrado na mata para caçar e ambas confirmaram o fato. Tentaram conversar, mas o idioma era diferente e não se entenderam. Anteriormente a este episódio haviam sumido de suas aldeias alimentos como massas de mandioca. Existem famílias Ialakolorê nas Terras Indígenas Pirineus de Souza e Nambikwara*. [grifo meu].

<sup>226</sup> Informação pessoal passada pelo professor Edwin Reesink em 2008. Reesink realizou pesquisas antropológicas entre os Latundê, na região do Vale do Rio Guaporé.

<sup>227</sup> Alguns poucos indigenistas que atuaram na região e aos quais descrevi os relatos dos Enawene Nawe, apenas acharam interessantes as informações ou comentaram que é comum aos povos indígenas imaginar a existência de grupos “isolados” em suas terras, insinuando ser muito remota ou impossível a existência de grupo não identificados nessa região.

\*\*\*

A enumeração das sucessivas aldeias já erigidas pelos Enawene Nawe permite reconstituir uma história de assentamentos em microbacias com as quais possuem, até hoje, estreitas relações sócio-cosmológicas e espaciais. Tais assentamentos também podem ter relações com as origens clânicas, as casas dos *yakaility*, ou os rios considerados bons para a construção de acampamentos e barragens de pesca, tais como os atuais *Olowina* e *Adowina*.

A quadro abaixo tenta reproduzir as relações sócio-cosmológicas dos clãs Enawene Nawe e as respectivas relações de origem com o espaço.<sup>228</sup>

Quadro 5 - Clãs Enawene nawe e suas relações de origem espacial

OS CLÃS ENAWENE NAWE E SUAS RELAÇÕES DE ORIGEM ESPACIAL	
<i>Kayloré</i>	<i>Olowina</i> (Rio Arimena)
<i>Aweresese</i>	<i>Olowina</i> (Rio Arimena)
<i>Anihiare</i>	Áreas do território Cinta Larga
<i>Kawekwarese</i>	<i>Olowina</i> (Rio Arimena)
<i>Kawenayriri</i>	<i>Olowina</i> / <i>Anasewina</i> / <i>Rio Papagaio</i>
<i>Mayroete</i>	<i>Anasewina</i> / <i>Olowina</i> (Rio Arimena)
<i>Lolahese</i>	Áreas do território Cinta- Larga
<i>Kaholase</i>	<i>Tonowina</i> (Rio Juina-Mirim)
<i>Maolokori</i>	<i>Adowina</i> (Rio Preto)
<i>Hotakanese</i>	<i>Adowina</i> (Rio Preto)

Os Enawene Nawe construíram inúmeras aldeias nas microbacias que ocuparam, inclusive com reocupações de antigas aldeias, como já mencionado. Sucessivamente eles ocuparam as microbacias do *Olowina*, Ique e Camararé. Anterior a essas ocupações, eles relatam haver construído aldeias ao longo do *Adowina* (rio Preto). O tempo ideal de ocupação de uma aldeia é de aproximadamente dez anos, mas, no passado, as guerras com os Cinta-Larga ou Rikbatsa os teriam forçado a permanecer menos tempo.

Eles costumam dispor suas aldeias a partir do médio curso dos rios tributários do

<sup>228</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da cultura à natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene Nawe*, p. 222-224.

Juruena, o que, contudo, não os impede de ocupar a região da cabeceira desses rios. *Matokodakwa*, por exemplo, estava no médio curso do rio Ique, enquanto a atual, *Halatikiwa*, está mais a jusante.

As antigas aldeias são marcos na paisagem que guardam sua história, uma base de referência tempo/espaço usada como referência para nascimentos, mortes e outros eventos do ciclo vital. Um acampamento também pode funcionar como referência espaço-temporal. A tabela abaixo mostra o número de nascimentos por aldeias dentro de certo lapso, considerados as do passado e a atual, *Halataikiwa*.<sup>229</sup>

---

<sup>229</sup> Os dados de população que utilizo são provenientes de censo periodicamente atualizado pelas equipes de atendimento à saúde que atuam diretamente em Halataikiwa, através do convênio OPAN/FUNASA. Ele foi cedido gentilmente pela coordenadora Cleacir de Alencar Sá, do Pólo de Saúde Indígena e refere-se à atualização feita em junho de 2010 pelo enfermeiro Claudinei Santana, que o denominou “Censo Enawene Nawe por Clã: junho de 2010”.

Quadro 6 - Relação do número de pessoas nascidas por aldeia

<b>RELAÇÃO DO NÚMERO DE PESSOAS NASCIDAS POR ALDEIA</b>	
<b>NOME DA ALDEIA</b>	<b>QUANTIDADE</b>
?	02
<i>Detetikwa</i>	02
<i>Dewiwiniakwa</i>	01
<i>Enolosewinakwa</i>	02
<i>Hakotokwa</i>	33
<i>Halataetekwa</i>	01
<i>Halataikiwa (ATUAL)</i>	102
<i>Hawinawakwa</i>	01
<i>Hawinawarekwa</i>	03
<i>Holikixiokwa</i>	03
<i>Iñotideronekwa Halataikiwa II</i>	11
<i>Kaxirakwarikwa</i>	01
<i>Kiwxiakanekwa - Halataikiwa III</i>	34
<i>Maerekwa</i>	109
<i>Maerekwa I</i>	02
<i>Maiterekwa Kolixiwinakwa</i>	01
<i>Maowixiyokokwa</i>	01
<i>Maõxeokokwa</i>	01
<i>Matokodakwa II</i>	141
<i>Olokiwinakwa</i>	01
<i>Oneyorekwa - Matokodakwa I</i>	85
<i>Tikiyaliwinakwa</i>	02
<i>Tinoliwinakwa</i>	01
<i>Tokokwakarekwa</i>	01
<i>Walakwa (acampamento)</i>	01
<i>Walarikatekwa</i>	02
<i>Wayowinakwa</i>	01
<i>Yanirokawanekwa - Halataikiwa I</i>	13
<b>Total</b>	<b>558</b>

Os clãs Enawene Nawe guardam especiais relações com a espacialidade territorial. *Atainaene* disse-me, certa feita, que cada clã é dono (*wayate*) de áreas do território. Contudo, há áreas que estão fora dos limites da TI demarcada, o que torna difícil a preservação de locais cujos donos são os *yakaility* de cada clã, o que causa, conseqüentemente, preocupações aos Enawene Nawe. As microbacias do *Adowina*, do *Tonowina* e a região do alto rio Juruena são algumas dessas áreas, entre outras atualmente ocupadas pelos *inōti*.

O espaço central da aldeia também tem representações simbólicas para a localização clânica, o que se reflete no espaço interno da *yaōkwa hakolone*, através das divisões internas das casas comunais que formam o círculo da *hotaikiti*.

A *yaōkwa hakolone* jamais é ocupada como local de pernoite ou moradia por um Enawene Nawe, constituindo o centro de ligação por excelência com os horizontes do cosmos. Em seu interior, em torno de um esteio central, é construído um jirau, onde são dependurados conjunto de flautas das mais variadas qualidades.

Os clãs são compostos não só por pessoas, mas também por legiões de espíritos subterrâneos e espíritos celestes, todos associados a conjuntos de flautas. Além de corresponderem a unidades exogâmicas *strictu senso*, os clãs desempenham funções econômicas e cerimoniais igualmente básicas<sup>230</sup>.

O espaço interno da *yaōkwa hakolone* e a disposição das flautas por clãs prefiguram, conjuntamente, um ideal estrutural de espaço que, sociologicamente, não corresponde à realidade das segmentações clânicas.

Márcio Ferreira da Silva expressou, em pesquisas iniciais sobre os Enawene Nawe, tal percepção, revelando como os segmentos clânicos, apesar dos seus componentes dispersos nas casas da aldeia, teriam, a partir da casa das flautas, uma relação prefigurada com o espaço que, em certo sentido, é dissonante com a regra de uxorilocalidade.

A posição em que são guardadas as flautas cerimoniais do clã, definidas no início do 'tempo histórico', tem conseqüências importantes para o padrão de residência, atuando na direção inversa da regra de uxorilocalidade, que provoca a dispersão dos membros do clã patrilinear. Isto porque, afirmam os Enawene Nawe, o *senior* de mais prestígio de cada uma dessas unidades deve morar em frente às flautas de seu clã. A construção de uma nova aldeia favorece remanejamentos residenciais sempre nesse sentido, permitindo que o grupo familiar do qual faz parte o membro mais proeminente de cada clã restaure o que um dia a regra de residência alterou, e a senilidade ou morte do sogro passou a permitir. Isto faz com que os Enawene Nawe associem no modelo nativo as casas comunais aos clãs, o que parece, à primeira vista, um contra-senso. Como sabemos, a associação entre um grupo de descendência e um local de residência (uma casa ou uma seção da aldeia, por exemplo) é de certa forma trivial em sistemas harmônicos: é o que se verifica, por

<sup>230</sup> Márcio Ferreira da SILVA. *Tempo e espaço entre os Enawene Nawe*.

exemplo, entre os Bororo, matrilineares e matrilocais, ou entre os Tukano, patrilineares e patrilocais, mas nunca em sistemas desarmônicos como o dos enawene nawe, em que a regra de residência provoca inevitavelmente (mas, como vimos, não irremediavelmente) a dispersão do grupo exogâmico. Portanto, de uma perspectiva sincrônica, a distribuição da população enawene nawe na aldeia corresponde a uma síntese de fatores de duas ordens distintas: o sistema clânico, marcado pelo caráter perpétuo da posição na aldeia de suas unidades constitutivas, e a série matrimonial, sensível à política, à demografia, aos imponderáveis da vida cotidiana, ao desejo e às paixões. A posição das flautas reflete ainda a oposição de *status* definida pelo sistema clânico, concentrando nas faces leste e norte da estante em que são guardadas (ou onde moram seus espíritos correspondentes) os instrumentos dos clãs principais.<sup>231</sup>

A casa das flautas está situada em extremidade oposta ao final do trajeto do *yãokwa*, em cujo eixo leste-oeste está o pátio da aldeia (*wetekokwa*). Em uma das extremidades, no início do pátio da aldeia, há duas unidades residenciais paralelas, cujos primeiros compartimentos (*waxalako*) de frente para o pátio foram ocupados por dois aõre (representantes de clãs e chefes) dos *Weresese* e *Kaylore*. Em *Matokodakwa* esses compartimentos correspondiam às casas 01 e 10, sendo que na primeira residia a família de *Kawaili* e, na segunda, *Ataina*. Em 2005 *Ataina* faleceu e seu compartimento foi ocupado pelo seu genro *Kolaliene*, que em *Halataikiwa* ainda o ocupa, mas na casa 15, pois houve um aumento da quantidade de casas que compõem o círculo da aldeia. Tanto em *Matokodakwa* quanto, atualmente, em *Halataikiwa*, essa casa tem seu último *waxalako* ocupado pelo filho de *Ataina*, *Kayoekase Atokwe*, um sotakatali que representa o clã kairole. Os últimos *waxalako* também denotam a importância dos seus ocupantes, verdadeiras instituições para seus respectivos segmentos.

Por ocasião da mudança de aldeia em 2006, tanto para *Matokodakwa* quanto para *Halataikiwa*, a primeira e a última casas continuaram observando a mesma disposição, e as famílias do primeiro e último *waxalako* a mesma localização. Não obstante, uma série de remanejamentos se efetivou, em decorrência do aumento do número de casas e do deslocamento de certas famílias para outras unidades residenciais.

<sup>231</sup> Márcio Ferreira da SILVA. *Tempo e espaço entre os Enawene Nawe*.

Quadro 7 - Representantes de clã e respectivas localizações no espaço da aldeia

<b>REPRESENTANTES DE CLÃ E RESPECTIVAS LOCALIZAÇÕES NO ESPAÇO DA ALDEIA</b>			
<b>CASA</b>	<b>CLÃ</b>	<b>NOME</b>	<b>DISPOSIÇÃO</b>
01	Kawekwalise	Anaori (sotakatali)	Frente
	Kaholase	Marikeroseatokwe	Fundo
02	Aweresese	Lonese (sotaliti)	Frente
	Aweresese	Ianailili	Fundo
03	Kawekwalise	Xayoatokwe (sotakatali)	Frente
	Kawinailili	Atainatokwe (sotakatali)	Fundo
04	Aweresese	Makakoliareene (sotakatali)	Frente
	Kairole	Lolahitiwareatokwe(sotakatali)	Fundo
05	Kawekwalise	Kamikiatokwe	Frente
06	Kairole	Tiholoseene Daliyamaseatokwe (sotakatali)	Frente
	Anihiali	Kamameene	Fundo
07	Lolahese	Olodoiriatokwe (sotaliti)	Frente
08	Anihiali	Menakaloseene	Frente
	Mairoete	Kawekwaatokwe	Fundo
09	Kawekwalise	Takaka (sotakatali)	Frente
10	Kairole	Waliteroatokwe	Frente
	Mairoete	Tewinakwa	Fundo
11	Aweresese	Tolohaete	Frente
	Kairole	Kawalinerootokwe	Fundo
12	Kairole	Yotohiene	Frente
	Kaholase	Ohotaetene	Fundo
13	Anihali	Xiwiro	Frente
	Kairole	Waitowa	Fundo
14	Maolokoli	Kodaitaene	Frente
	Kairole	Lalowalohiene	Fundo
15	Anihali	Kolaleene (sotakatali)	Frente
	Kairole	kayowekaseatokwe (sotakatali)	Fundo

*Kawali*, o representante *Aweresese*, sucedeu *Ataina* na chefia. Isso era esperado, pois apesar de ambos usufruírem de reconhecido papel de chefes, o primeiro era tido como o *aõre* (principal) na hierarquia política. Até abril de 2009, portanto, o *aõre* reconhecido era *Kawali*, falecido em 2009.

Desde a ocupação de *Halatikiwa* uma série de fatos permitiu divisar os rearranjos no espaço da aldeia, porém um deles, paradoxalmente, desarmonizou a posição de um dos mais proeminentes representantes de clã e a sua articulação com seu respectivo conjunto de flautas na casa do *yaõkwa*.

Em outubro de 2007, uma mulher, incomodada com as moscas que invadiam as casas, resolveu afugentá-las, para o que utilizou uma tocha. Ao brandi-la, não percebeu que uma fagulha desencadeou um incêndio na parede de folhas de buriti. No intervalo de meia hora *Halataikiwa*, com suas treze casas, foi inteiramente queimada, restando apenas cinzas e os esteios das unidades residenciais e da *yaõkwa hakolone*. Todos os papagaios, araras e periquitos morreram nas labaredas<sup>232</sup>, mas apenas uma mulher sofreu queimaduras, não muito graves.

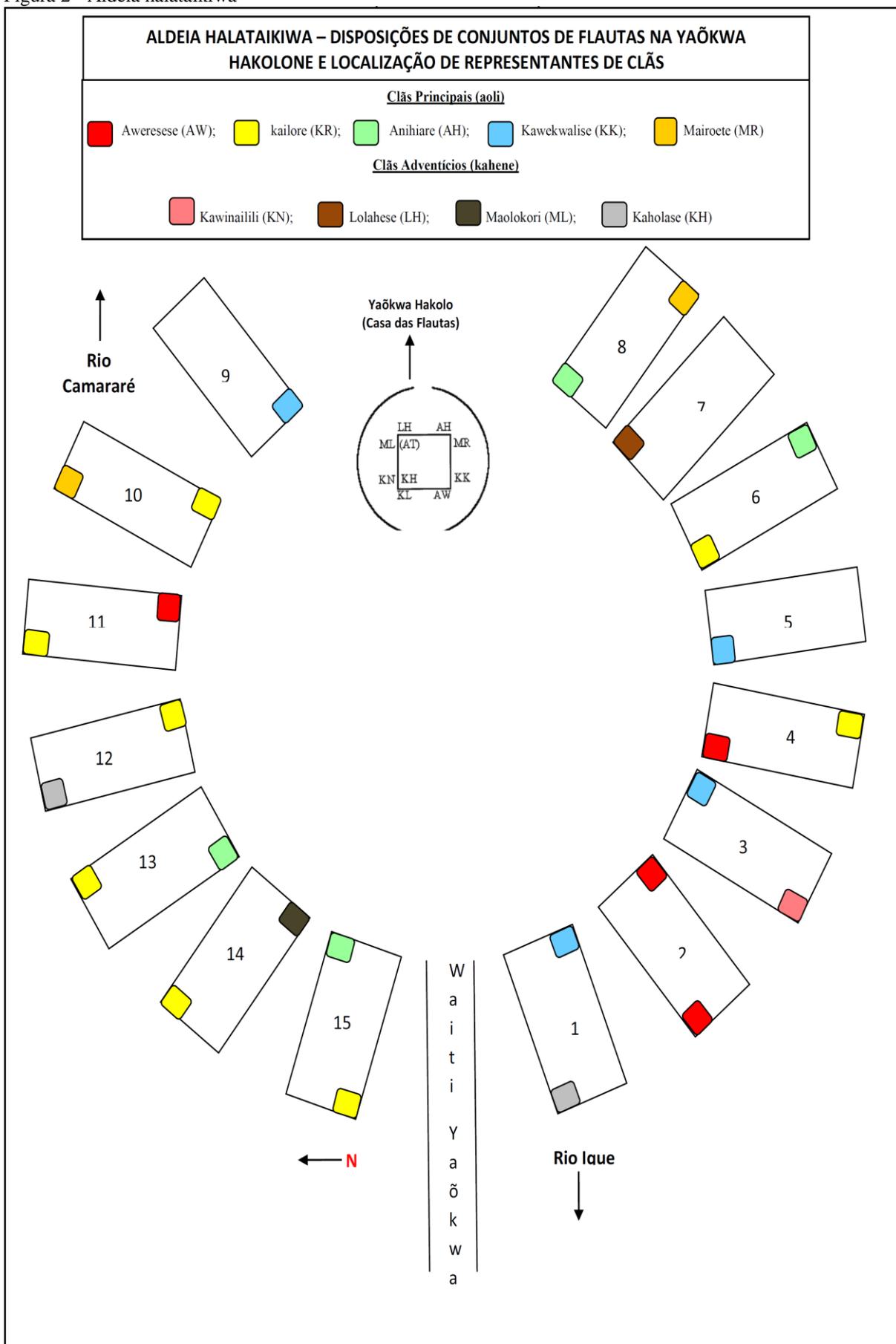
Os Enawene Nawe construíram um acampamento improvisado no entorno da clareira onde estava assentada a aldeia e, imediatamente, iniciaram a reconstrução de uma nova, no mesmo local. Conseguiram apoios diversos mediante doações de alimentos e materiais, e considerável quantidade de gasolina, por parte da FUNAI, para que pudessem fazer buscas de materiais construtivos em locais mais distantes, pois a construção de *Halataikiwa* em 2006 havia consumido grande parte do estoque mais próximo de folhas de buriti.

A mais nova *Halataikiwa* foi feita com o acréscimo de mais três casas, cujo número se elevou para quinze unidades residenciais. Na nova aldeia, *Kawaili* abandonou sua posição na casa 01 e passou a residir no *waxalako* fronteiro a casa 08, levando toda sua família (esposa, e todas as filhas casadas e respectivos maridos, netos e netas). Por sua vez, o *waxalako* que ocupava a casa 01 foi sucedido por *Anaori*, um *sotakataly* e *hoenaitaly* representante do clã *kawekwalise*

<sup>232</sup> Dizem os Enawene Nawe que, em ocasiões passadas, já houve incêndios semelhantes. No diário de Vicente CAÑAZ há a seguinte descrição de um incêndio em uma aldeia: “Quando voltamos da batida de timbó, percebemos que havia fumaça na aldeia. Eram 13h. Sete casas tinham queimado, bem como a casa das flautas. Quase todas as flautas estavam queimadas. Duas ou três flautas foram retiradas por um menino. O fogo iniciou na casa de UALYTERE. Queimou tudo. A filha dele foi procurar água para lavar mandioca. O fogo do girau estava alto. Quando retornou tudo estava queimado. As mulheres e alguns homens que estavam trabalhando por perto, fizeram o que foi possível, recolhendo das casas tudo o que conseguiram apanhar. Queimou quase todas as ferramentas, linha de pesca, milho, beiju, objetos pessoais, pilões, panelas, etc, etc... Somente duas casas não queimaram. Muito choro e falação. Aos poucos o pessoal já começava a rir e lembrar daquilo que tinham perdido. As mulheres mostraram mais tristeza do que os homens, pois em diversas casas perderam todo o milho”, ver *Diário de campo, 1977-1987*, p. 272-273.

Ao investigar os motivos desse deslocamento, a justificativa apresentada foi que a casa 01 estava acolhendo muita gente, tendo *Kawali* optado pela alternativa acima referida, já que sua família era muito grande. Mas porque um *aõre* e principal representante do clã *aweresese* idealmente localizado defronte à *yaõkwa hakolo* teria tomado a iniciativa de sair da casa? Por que a construção da nova aldeia ao invés de preservar a posição de um *senior* de maior prestígio em frente ao conjunto de flautas de seu clã no interior da *yaõkwa hakolone*, teria acionado uma nova estratégia no que concerne à relação clã/espço?

Figura 2 - Aldeia halataikiwa



Após a morte de *Kawali*, o *waxalako* por ele ocupado passou a sê-lo pelo seu genro *Menakaloseene*, representante do clã *anihiali*.

A morte de *Kawali* também teve reflexo na organização do espaço da aldeia, pois ele não foi sepultado no interior da sua própria casa, como recomenda a tradição em relação às exéquias. O *aõri* foi enterrado na casa do seu primogênito. Normalmente o enterro se dá no interior da casa, sob a rede do morto. Por duas ocasiões em que presenciei ritos fúnebres e posteriores sepultamentos (*ahotene*),<sup>233</sup> foi esse o procedimento adotado. Os Enawene Nawe afirmam que essa é a forma padrão de sepultamento, no entanto, encontrei, no diário de Vicente Cañas, registros de práticas de enterramentos fora da aldeia, embora em suas proximidades. De acordo com um dos registros de Cañas, “as mulheres começam de madrugada o Kateokõ. Param ao amanhecer o dia. Preparam-se para ir embora para as roças de milho, todo o mundo. Levam a velha doente. A uns 200 metros da aldeia morre e é enterrada no caminho”.<sup>234</sup> As mortes consumadas nos acampamentos são seguidas pelos sepultamentos no mesmo local.

Tentei investigar a particularidade de que se revestiu o sepultamento de *Kawali*, porém apenas obtive respostas evasivas. Em distintas oportunidades problematizei o fato de outros sepultamente terem ocorrido na própria casa do morto e o dele haver contrariado essa tendência, mas deixei de fazê-lo ao ser alertado por um xamã dos perigos advindos desse tipo de especulação. Os mortos devem ser esquecidos e um esforço coletivo nesse sentido deve ser feito, não pronunciando seus nomes ou sequer evocando fatos a eles relacionados. Os objetos dos mortos não devem, igualmente, sobreviver aos seus donos, razão pela qual devem ser enterrados, ou destruídos.<sup>235</sup> Cabe referir, finalmente, à já mencionada captura de sons e imagens e à sua relação com os seres ctônicos, bem como às suas conseqüências.

A morte entre os Enawene Nawe é um devir – *yakaility/enoly nawe/dakoti* –, a alma se transformando em uma tríade. Esses seres ocuparão, respectivamente, os horizontes que compõem o cosmos: subterrâneo, celeste e o terrestre. Nesse sentido:

[...] a morte opera uma divisão trinária da pessoa, figurando uma topologia de seres distintamente recortados, que tomam, por sua vez, destinos e espaços possíveis nas diferentes camadas do cosmos. Cada pessoa sabe exatamente para onde vai cada

<sup>233</sup> Segundo Gilton MENDES DOS SANTOS, “[...] os verbos plantar e sepultar significam para os Enawene-Nawe uma única e mesma coisa, glosada pelo termo *ahotene*, empregado para designar ambas as práticas”, ver *Da cultura à natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene Nawe*, p. 189.

<sup>234</sup> Vicente CAÑAS. *Diário de Campo, 1977-1987*, p. 26.

<sup>235</sup> Andrea JAKUBASZKO. *Imagens da alteridade: um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe*, p. 19; Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da cultura à natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene Nawe*, p. 71.

uma destas subjetividades resultantes dos devires *post-mortem* [...].<sup>236</sup>

O trajeto do morto até se transformar nessa tríade perfaz um caminho que se imbrica, em parte, com a topologia e hidrografia territorial. O corpo do morto antes de ser sepultado é acondicionado em um ataúde (*makawerakalayti*), feito da casca de uma árvore. A parte superior, sobre a cabeça, é vedada com um cesto de folhas de buriti (*tohi*), e a parte inferior, sobre os pés, com uma peneira (*manarese*), em seguida ao que é amarrado com cipó (*inihin*).<sup>237</sup> O processo de tornar-se um *dakoti*, seres espectrais de morte que transitam pelos espaços das antigas aldeias e são temidos pelos Enawene Nawe, é descrito como uma viagem de aventura da alma, tal como descrição de Gilton Mendes dos Santos:

É a partir daqui que se dá início à viagem-transformação da terceira subjetividade da escatologia enawene: toda a armadura mortuária segue destino até a cidade das sombras, despojando-se aos poucos durante seu trajeto. A primeira parada se dá à margem do imaginário rio *inihiwina* (alusão ao cipó *inihi*), onde são depositadas as amarras; a segunda estação é no rio *manaresewina*, onde é deixada a peneira *manarese*; à margem do rio *tohiwina* (epônimo da tampa superior da urna) o morto se desfaz do cesto *tohi*, e na beira do *aõtatawina*, por fim, é depositada a estrutura central (*aõtata*) da armadura. Neste momento, ao se levantar, já desfeito de toda a carapaça vegetal, o morto se depara com uma gigantesca aranha (*dowa*). Mulher que não possuir a tatuagem corporal (*ihona*), insígnia da iniciação, traços inscritos entre os seios e em torno do umbigo, é imediatamente devorada por ela. Já os homens estão livres dessa inspeção, e também crianças de ambos os sexos são poupadas. A viagem ainda não acabou; uma vez livre do animal peçonhento, o morto, agora, tem que atravessar o maior de todos os rios, o *onemerata* ou *dakotiwina* – que alguns atribuem ser o rio Aripuanã e outros o Amazonas. Sua travessia é feita por uma ponte formada por um emaranhado de cobras coloridas, e logo em seguida o viandante é recebido com festa, como um dos seus, pelos *dakoti*.<sup>238</sup>

A segmentação clânica é uma importante condição para a vida sociopolítica dos Enawene Nawe e, por esse meio, alianças (casamentos) são estabelecidas assim como toda a vida ritual é organizada.

Os Enawene Nawe operam essas alianças à luz de proibições interclânicas. Márcio Silva, que de longa data empreende estudos de parentesco entre os Enawene Nawe, assinala o status exogâmico das unidades clânicas<sup>239</sup> No entanto, em 2007, em uma de minhas estadas

<sup>236</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da cultura à natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene Nawe*, p. 72.

<sup>237</sup> Observei que mulheres em *kadena* (reclusão) por menstruação (*makwa*) são, em determinado momento, conduzidas à porta do fundo da casa onde moram com uma peneira (*manarese*) sobre a cabeça, acompanhadas pelo *hoenaitaly* que as sopram por cerca de meia hora.

<sup>238</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da cultura à natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene Nawe*, p. 71-72.

<sup>239</sup> Márcio Ferreira da SILVA. *A aliança em questão: observações sobre um caso sul-americano*, p. 319.

em *Halataikiwa*, algumas pessoas comentaram, espontaneamente, sobre um casamento ocorrido, em período anterior, entre um casal de jovens *kairole*. Em 2008, inclusive, o casal já tinha filhos. Indaguei a alguns homens mais velhos sobre o fato, e eles responderam não ser o procedimento muito comum, mas já registrado no passado. O assunto, contudo, era evidentemente constrangedor e envolto em certo tabu.<sup>240</sup>

Ao examinar o banco de dados do censo populacional Enawene Nawe, foi possível identificar um casamento entre pessoas do clã *aweresese*. Com certeza deve ter sido o mesmo casamento que Márcio Silva apontou como constituindo situação justificável e permitida entre os Enawene Nawe, por envolver duas pessoas idosas:

Como já dissemos, não há casamentos no interior do clã. A única exceção é o casamento recente de dois viúvos idosos do mesmo clã, mas de patrilinhas distintas. Neste caso, os *Enawene-Nawe* dizem que isso pode acontecer porque os idosos não têm vida sexual.<sup>241</sup>

O homem, no casamento, terá a prerrogativa de atribuir e incorporar ao seu próprio clã o filho. No entanto, isso é feito sob a forma de uma contraprestação ao sogro, através do oferecimento de grande quantidade de peixes.<sup>242</sup>

O filho de uma mãe não casada pertencerá ao clã da mãe, mediante atribuição pelo avô materno. Caso ela venha a se casar, a prole advinda do casamento pertencerá ao clã do marido/pai, ao passo que o primeiro filho normalmente permanecerá no clã da mãe e do avô materno. Essa é uma regra também registrada por Márcio Silva.<sup>243</sup>

Tabela 2 - Casamentos Interclânicos Enawene Nawe

	CLÃ	FEMININO									
		AH	AW	KH	KR	KK	KN	LH	MR	ML	Total M
M	Anihiare	00	02	00	07	04	00	00	01	01	15
A	Aweresese	01	01	00	09	00	02	01	01	00	15
S	Kaholase	01	01	00	02	00	00	00	00	01	05
C	Kailore	02	04	01	01	03	02	02	04	03	22
U	Kawekwarese	02	02	01	02	00	01	00	02	00	10
L	Kawinariri	01	02	01	03	03	00	00	00	00	10
I	Lolahese	02	01	00	02	00	01	00	00	00	06
N	Mairoete	00	02	00	03	02	00	00	00	00	07
O	Maolokori	00	02	00	04	00	00	00	00	00	06
	Total F	09	17	03	33	12	06	03	08	05	96

<sup>240</sup> Juliana de ALMEIDA. *Alta tensão na floresta: os Enawene Nawe e o Complexo Hidrelétrico Juruena*, p. 17, a autora registra esse fato assinalando que há uma justificativa dos Enawene Nawe para esse tipo de aliança quando o número de pessoas de um clã é muito alto.

<sup>241</sup> Márcio Ferreira da SILVA. *A aliança em questão: observações sobre um caso sul-americano*, p. 319.

<sup>242</sup> Márcio Ferreira da SILVA. *A aliança em questão: observações sobre um caso sul-americano*, p. 306.

<sup>243</sup> Márcio Ferreira da SILVA. *A aliança em questão: observações sobre um caso sul-americano*, p. 316.

O jovem *Kawaliene*, do clã *kairole*, explicou-me que ao casar com a mulher que, presentemente, é sua esposa, ela já tinha um filho. Mediante negociação com o sogro, o que compreendeu grande quantidade de peixes, ele atribuiu ao menino o seu nome e o seu clã. Outra situação interessante foi a de um jovem surpreendido com a gravidez da esposa, sem que tivesse havido intercurso sexual. Com o nascimento da criança, ele se recusou a incorporá-la ao seu clã e esquivou-se da oferta de peixes ao sogro – requisito político das mais importantes para um pai. Ao avô, *kairole*, coube atribuir ao neto o seu clã. Em conversa com o jovem que recusou a paternidade, ele fez questão de dizer que a criança é somente filho dela.

As segmentações clânicas operam em muitos aspectos da vida sociopolítica e econômica, notadamente nos ciclos rituais, quando tem lugar sobreposição de feitura de roças, distribuições de pessoal nos acampamentos de pesca do *yaõkwa* ou *lerohi* e nas extrações de mel, durante os rituais do *salomã* e do *kateokõ*.

O clã corresponde a uma unidade espacialmente dispersa pela uxorilocalidade, responsável pela grande roça de mandioca que abastece os banquetes rituais, e tem como esteio a relação entre pais (F) e filhos (S, D) ou entre irmãos de ambos os sexos, oferecedores de mingau e sal durante as cerimônias que tematizam as relações entre os Enawene-Nawe e os espíritos subterrâneos [...].<sup>244</sup>

Durante o *yaõkwa* há um revezamento entre clãs, observando-se os ciclos bianuais que asseguram um equilíbrio entre os clãs que desempenharão a função de “pescadores” nas barragens, e os anfitriões que permanecerão na aldeia para recepção dos primeiros, além de cuidarem da estética da aldeia, da confecção do sal vegetal e das vestimentas rituais para os homens-*yaõkwa*, e da oferta de alimentos aos *yakaility*. Consequentemente, os grupos, ao se dividirem nos vários acampamentos de pesca, ocupam lugares e paisagens diferentes e ligadas às distintas segmentações clânicas concernentes aos seres subterrâneos.

Se as atividades econômicas definem ciclos anuais e a seqüência de rituais prevê um intervalo de dois anos de duração, o conjunto de responsabilidades produtivas e cerimoniais de um grupo de anfitriões corresponde a um ciclo de seis anos. Os futuros anfitriões devem, com dois anos de antecedência, providenciar o cultivo de uma grande roça de mandioca, que irá permitir o oferecimento de mingau durante as cerimônias que se estendem por semanas a fio. No primeiro ano, roçam, derrubam e queimam uma área da floresta; no segundo, voltam a roçar, queimam novamente o terreno e plantam os tubérculos. Ainda nesses dois anos preparatórios, os futuros anfitriões são os ‘líderes das expedições de pesca’ (*ikineo*) durante a estação ritual dos espíritos celestes. Nos dois anos em que são anfitriões, promovem duas colheitas anuais, uma para o *yãkwa*, outra para o *lerohi*, seguidas do processamento e distribuição dos alimentos durante as cerimônias praticamente

<sup>244</sup> Márcio Ferreira da SILVA. *Tempo e espaço entre os Enawene Nawe*.

diárias em alguns períodos. No último biênio, desincumbidos das roças, são ‘líderes das expedições de pesca’ (*honeregaiti*) durante a estação ritual dos espíritos subterrâneos. Dessa forma, se cada clã desempenha, um após o outro, essas funções econômicas e cerimoniais, o modelo depende da atuação simultânea de no mínimo três clãs principais para se por em movimento.<sup>245</sup>

O espaço, em última instância, é uma dimensão elementar da existência material e simbólica. Porém, como é possível depreender ao se lançar um olhar sobre a cosmovisão e a organização sociopolítica Enawene Nawe, cujas relações reproduzem, no espaço da aldeia, suas interligações, muito mais do que apenas estar no mundo, é a forma de organização cultural do espaço que estabelece os nexos entre as pessoas e as coisas.

---

<sup>245</sup> Márcio Ferreira da SILVA. *Tempo e espaço entre os Enawene Nawe*.

## CAPÍTULO 3: *ERAINITI*<sup>246</sup>: ESPAÇO, TRANSFORMAÇÃO E COESÃO SOCIAL

### 1. Contato – espaço e tempo em transformação

Em 1974, quando o machado de metal e o facão foram introduzidos entre os Enawene Nawe como parte da estratégia indigenista para atraí-los, os dois objetos foram interpretados como veículos de doenças ameaçadoras à sua própria existência.<sup>247</sup> Para eles, os *iñoti* se aproximavam com o objetivo de exterminá-los! Devido à tal percepção, nas várias ocasiões em que machados industrializados foram pendurados próximos de seus acampamentos, sequer os tocaram, temendo seus efeitos. Esses instrumentos tecnológicos de metais, designados *kamatera*, estão relacionados, em seu mito de origem, a um personagem denominado *Laleokoto*, criador da tecnologia não indígena e fundador da sociedade dos *iñoti*. A tecnologia do metal em contraposição à tecnologia então dominada pelos Enawene Nawe explica o contraste entre ambas as sociedades, ao tempo em que desencadeia, na sociedade receptora, relações de alteridade negativas, sob a forma de doenças e conflitos, em flagrante contradição, portanto, com a qualidade da vida na floresta. No mito, em oposição a *Laleokoto* está o herói cultural *Dataware*, que levou os Enawene Nawe a viver no espaço do vale do rio Juruena.

Vejo nessa dicotomia uma estratégia cosmológica de explicação do contato, através da qual os Enawene Nawe situam-se diante das novidades suscitadas no âmbito das relações com não indígenas, antes do surgimento dos indigenistas da MIA. Bruce Albert, ao desenvolver pesquisas sobre os Yanomami – povo indígena do noroeste amazônico – observou que

A lógica retrospectiva e as operações estruturais desses processos de extensão e de reconfiguração mitológica são muito características da criatividade analógica que permite aos xamãs amazônicos atualizar constantemente a mitologia de seu grupo, em função das novidades e contingências da história imediata. Esse trabalho simbólico não é, de modo algum, uma forma do que, por convenção, se costuma

---

<sup>246</sup> O termo *erainiti* é usado para os acampamentos de pesca do *yaōkwa*.

<sup>247</sup> Segundo os Enawene Nawe, os *sotaility* (xamãs) são pessoas com poderes especiais de deslocamento no espaço territorial e visualização de eventos ocorridos muito longe da aldeia, mesmo que não se ausentem fisicamente. Assim, a primeira expedição da equipe da MIA com o objetivo de contactá-los teria sido visualizada pelos xamãs, que teriam alertado a todos da iminente presença de *iñoti*.

chamar de ‘mudança cultural’.<sup>248</sup>

Em 2006, os Enawene Nawe receberam duas motosserras novas da FUNAI. No dia em que as receberam houve uma grande movimentação na aldeia em torno da curiosidade e expectativa de vê-las funcionar. Todos se impressionaram com a rapidez com que uma árvore foi imediatamente levada ao chão. Nesse mesmo dia, em momento em que eu me banhava, sozinho, em um dos vários locais especialmente destinados para esse fim, em riachos que circundam *Halataikiwa*, dois jovens se aproximaram e comentavam sobre *Laleokoto*, dizendo que ele foi *enahali* (esperto, inteligente) e que *Dataware* foi *menakaitiali* (inocente), pois enquanto o primeiro criou aviões, carros e motosserras como as que eles acabavam de receber, facilitando a vida, o segundo optou pelas dificuldades inerentes ao uso de machados de pedra, arco e flecha.

De acordo com o relato local, depois de reuniões realizadas na aldeia, houve a decisão de se apossarem dos machados deixados pelo *iñoti*.<sup>249</sup>, mas sob a condição de se lhes aplicar os sopros purificadores dos *hoenaitali*.<sup>250</sup> Em seguida, teriam também decidido aceitar a aproximação dos *iñoti*, anulando, assim, posição anterior de empreender um ataque para eliminar toda a equipe da MIA. A decisão contrária veio de um xamã que dissera ter sido, em sonho, alertado pelos *Enoly Nawe* para que os preservassem, pois deles obteriam dividendos.<sup>251</sup> Antes do contato formal mediado pela Funai, eles haviam incorporado um machado em seu cotidiano, lançado, segundo afirmam, de um avião para uma de suas aldeias. A grande eficiência do instrumento, facilmente constatada, deixou-os vivamente impressionados, mas simultaneamente causou uma série de conflitos, pois todos queriam utilizá-lo!

O metal entre os Enawene Nawe afigura-se, assim, ao retorno de *Laleokoto* trazendo tecnologia produtiva, de cuja distribuição haviam sido, até então, excluídos. A sua incorporação, tão cobiçada, atualmente, gera, todavia, contradições, pois ao tempo em que nos

<sup>248</sup> Bruce ALBERT. *O ouro canibal e a queda do céu*, p. 250.

<sup>249</sup> Thomaz de Aquino LISBOA. *Enawenê-Nawê – primeiros contatos*, p. 15: Em 22 de julho de 1974 o autor fez o seguinte registro sobre os presentes deixados aos Enawene Nawe: “Prosseguimos caminhando. Só ao meio-dia atingimos a aldeia de passagem e, com surpresa, verificamos que os índios desconhecidos haviam voltado ali, recolhido os presentes deixados e retribuído, deixando um beiju de farinha de mandioca, coberto com uma panela de barro. Isso nos animou a prosseguir a caminhada, tentando atingir a aldeia. Comemos o beiju e reiniciamos a marcha.”

<sup>250</sup> Esse processo é semelhante ao que descrevo na primeira parte do capítulo II, quando os Enawene Nawe deveriam realizar rituais aos *yakality Dawaitiete* antes de fazer uso dos machados de pedra que encontravam enterrados em seu território.

<sup>251</sup> Juliana de ALMEIDA. *Alta tensão na floresta: os Enawene Nawe e o Complexo Hidrelétrico Juruena*, p. 23. Os Enawene Nawe dizem que em todas as expedições por eles realizadas, antes do encontro com os indigenistas da MIA, foram monitorados em seus deslocamentos dentro do território.

planos funcional e simbólico colabora para o estabelecimento de trocas e mudanças socioculturais, no da afirmação da especificidade étnico-cultural suscita desconfianças por parte de outrem. De todo modo, a sua posição quanto a essa questão deve ser similar àquela que Caiuby Novaes supõe ser a perspectiva dos povos indígenas em face do contato intercultural “[...] não como a destruição de modos tradicionais de vida, mas como um processo que leva a construção de um novo estilo de vida, com novas estratégias e alternativas, onde a cultura tem uma dimensão essencialmente dinâmica e adaptativa.”<sup>252</sup>

Para Marc Augé essa é uma condição elementar na dinâmica entre sociedades, ainda que persista, explicitamente ou subjacente aos discursos sobre cultura, uma base que vislumbra pureza e preconiza preservação, e que, muito recorrentemente, leva as pessoas a esquecerem que os povos indígenas e suas culturas:

[...] só viveram por serem capazes de se transformar. [...]. As culturas vivas são receptivas às influências externas. Num certo sentido, todas as culturas foram culturas de contato; mas o que elas fazem dessas influências é que é interessante. Pois bem, às vezes tendemos a considerar cultura e etnia como reflexos uma da outra, fazendo da intelegibilidade da primeira a condição de existência da segunda. Nessa perspectiva, toda e qualquer penetração é considerada como desaculturação, e toda desaculturação, como dessocialização, perda de identidade. Se considerarmos ao contrário, uma verificação: quais são as reações da cultura em contato? Ela dá sinal de vida ou de fraqueza? Muitas vezes a resposta é ambígua.<sup>253</sup>

Por outro lado, há que considerar, nesse debate, que a incorporação de signos exógenos pode produzir novos sentidos, uma vez sejam submetidos a novas relações no processo referencial e instrumental com outros objetos. Como lembra Sahlins:

A referência é uma dialética entre a polissemia conceitual do signo e sua conexão indexical com um contexto específico. Notoriamente, os signos possuem múltiplos significados como valores conceituais, mas, na prática humana, eles encontram determinadas representações, correspondendo a alguma seleção ou inflexão do sentido conceptual. E, uma vez que o mundo “objetivo” ao qual os signos são aplicados possui suas próprias características e dinâmicas refratárias, eles – e, por extensão, as pessoas que por meio deles vivem – podem ser categorialmente revalorados.<sup>254</sup>

Quais as repercussões do contato intercultural experimentado pelos Eñawene Nawe em suas relações de tempo e espaço? Como foram incorporados à sua lógica pratico-simbólica objetos com grande potencial para alterar a sua dinâmica ritual cotidiana?

<sup>252</sup> Sylvia CAIUBY NOVAES. *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos Outros*, p. 42.

<sup>253</sup> Marc AUGÉ. *A guerra dos sonhos: exercício de etnoficção*, p. 25.

<sup>254</sup> Marshall David SAHLINS. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich*, p. 130.

Vicente Cañas produziu, em 1986, um registro que demonstra que na dinâmica relacionada a guerra com outros povos indígenas ou a conflitos internos, os Enawene Nawe já acionavam certas estratégias de suspensão de determinados rituais, que não afastavam, contudo, a possibilidade de sua retomada em contexto diferentes dos pré-existentes:

As 4h começa o ritual. Às 6.15h termina. Se trabalha nas roças particulares. Este ritual que estavam fazendo, ha muito tempo que não era feito, devido a Tiholoseene, pois era criança. Também não faziam devido aos ataques dos Cinta Larga, pois morreram muitos homens do clã de Toalinere. Também andaram se dando veneno, morrendo o restante. Ficou este rapaz. Alem disso tem mais Toalinere, mas eram de outra aldeia. Também falam que dois rituais não são mais feitos, pois os lideres que encabeçavam os rituais, morreram de veneno e dos Cinta Larga. O mais forte da mortandade foi devido ao veneno.<sup>255</sup>

As guerras, segundo os Enawene Nawe, constituíam sempre eventos provocadores de desafios à sobrevivência simbólica e física, havendo relatos de fome, cisão em grupos, de falta de condições objetivas para a preparação de roças e realização de rituais, nesse último caso por anos seguidos. A dispersão em pequenos grupos dentro de um amplo território acarretava-lhes insegurança quanto à possibilidade de um reagrupamento futuro. Até hoje ressentem-se da ausência de um pequeno grupo que nunca mais retornou, depois que o estado de guerra foi superado. Vivenciaram ainda episódios de depopulação relacionados a esse contexto, bem como às ações de iholali (envenenadores). Vicente Cañas fez, a esse respeito, um registro dos relatos que ouviu dos Enawene Nawe:

Também sempre tinham duas aldeias, pois eram muitos. Com o veneno, mortes naturais e mais os ataques dos Cinta-Larga, ficaram alguns poucos e com isso as duas aldeias se juntaram. A outra turma se separou devido a intrigas internas. Sumiram e ninguém jamais os viu, embora já os tenham procurado.<sup>256</sup>

Em 1998 foi aberta uma estrada clandestina em território Enawene Nawe e eles fizeram desse evento uma oportunidade de negociações de acordo com a sua estratégia de relações com o mundo dos *iñoti* ao redor.<sup>257</sup> A estrada, cuja justificativa era o escoamento da soja, partia da cidade de Sapezal e prosseguia até a margem direita do rio Juruena. Das negociações travadas resultaram sete barcos e sete motores de popa, que devem ter suscitado grande entusiasmo, pois até então eles faziam uso de canoas de casca de jatobá ou esculpidas

<sup>255</sup> Vicente CAÑAS. *Diário de Campo 1980-19787*, p. 12.

<sup>256</sup> Vicente CAÑAS. *Diário de Campo 1980-19787*, p. 12.

<sup>257</sup> Andrea JAKUBASKO *Imagens da alteridade – Um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe*, p. 100.

em troncos de cerejeira.<sup>258</sup> O empreendimento clandestino foi denunciado e, conseqüentemente, embargado pelo poder público. Até hoje tramita na Justiça do Mato Grosso processo contra seus empreendedores.

Do ponto de vista ds Enawenê Nawê a introdução dos motores de popa e dos barcos de alumínio correspondeu a uma conquista extremamente importante, não apenas porque favoreceu um manejo mais intenso dos recursos pequenos da região, mas também porque propiciou a realização de viagens frequentes aos núcleos urbanos adjacentes e a intensificação de relações sociais com o exterior. Esses não foram no entanto, os únicos efeitos sociais do advento dos motores e dos cascos de alumínio. Foi preciso gerar renda para fazer frente às novas demandas.<sup>259</sup>

A partir daí os desafios interpostos aos Enawene Nawe foram crescendo à medida que abandonaram suas formas tradicionais de transporte e tiveram que atender ao elevado volume de gasolina para manter e movimentar os barcos, assim como fazer novas aquisições. *Kamameene* afirma que, nesse período, houve muitos conflitos internos, alguns acolhendo as ofertas dos empreendedores, outros rejeitando-as. A OPAN, que já atuava entre eles há pouco mais de dez anos, foi a responsável pelas denúncias contra os empreendedores, atitude interpretada por muitos Enawene Nawe como “ciúme” (*okwana*) dos indigenistas causado pelos “presentes” recebidos. Houve a decisão quase unânime de expulsar os indigenistas, afastada quando já estavam de posse dos barcos e motores e depois de tensas reuniões no pátio da aldeia, nas quais *Kamameene* afirma ter sido o opositor principal.

Sobre as oposições internas resultantes desse episódio e as conseqüências deletérias decorrentes das ações furiosas de seres dos cosmos, Jakubasko escreve o seguinte:

[...] durante todo este período de negociações, um homem do clã *Anihiare* opôs-se firmemente à decisão massiva dos *Enawene Nawe* em permitirem a estrada e iniciarem tais processos de trocas. Ele conta que os *Enawene* quiseram agredi-lo, mas que foi destemido, avisando o quanto os *Enawene Nawe* se arrependeriam de tais condutas, que os construtores da estrada eram mentirosos e ladrões, que os Enawene não deviam se esquecer de que Camilo era o mandante (principal suspeito) do assassinato de *Kiwxi*, que a OPAN era amiga e estava alertando sobre os valores incorretos das trocas efetuadas que eram pequenas em relação à importância da integridade do território *Enawene Nawe*. Pouco mais de um ano depois (nov.1999), uma criança, neto do grande *Ataina* - clã *Kailore* - e a filha primogênita do chefe *Kawairi* - clã *Aweresese* - falecem repentinamente com poucas horas de diferença e apresentando os mesmos sintomas de uma enfermidade não diagnosticada pela nossa medicina. Segundo o homem *Anihiare* e demais *Enawene* estes óbitos foram conseqüência (*yakariti*) das imprudências dos

<sup>258</sup> Márcio Ferreira da SILVA. *Enawenê Nawê: Notícias Recentes*, p.634.

<sup>259</sup> Márcio Ferreira da SILVA. *Enawenê Nawê: Notícias Recentes*, p.635.

*Enawene Nawe* e do descuido com as roças de milho.<sup>260</sup>

Os fatos apresentados ressaltam que os encontros e desencontros dos Enawene Nawe com distintos segmentos da sociedade regional ainda que se revistam de aspectos positivos, geram consequências sabidamente negativas à sua coesão social e ao equilíbrio que tentam manter com o cosmos e os seres que aí habitam.

O evento acima relatado introduziu objetos do mundo de *Laleokoto* que tiveram efeitos transformadores significativos em suas relações de tempo e espaço, mediante a posse de uma tecnologia prontamente incorporada e jamais problematizada como passível de abandono. Pelo contrário, a tecnologia de navegação nativa foi abandonada, o que requereu, em troca, novas aquisições de barcos e motores pelos meios possíveis, tais como compras e rapinagem (*ahakahare*) a pescadores desavisados, moradores ribeirinhos, outros povos indígenas, e também garimpeiros.

Os Enawene Nawe, aparentemente, não têm dúvidas de que essa nova tecnologia potencializou vários aspectos do cotidiano, ao assegurar maiores e mais eficientes deslocamentos, ampliando, de forma significativa, as possibilidades de escolha de locais de pesca. Do mesmo modo, com as sistemáticas viagens pelos rios, dentro da TI e entorno, as estratégias de vigilância sobre o território se tornaram concretamente mais eficientes. Em várias ocasiões eles se deslocam, em grupos, pelos rios, e ouvem, ao longe, sons de motosserras ou de outros barcos.

De situações utilitárias potencializadas com essas aquisições, eles passaram, igualmente, a aumentar as alternativas de atendimento aos desafios lançados pelos *yakaility*. Esses seres cósmicos são exigentes no que concerne às oferendas, seja durante as estações rituais, seja em processos de cura. Observei, em certa oportunidade, um xamã recomendar ao pai de uma criança gravemente doente que deveria, imediatamente, ofertar *holokoari* (sopa de peixe) no pátio da aldeia. Em uma manhã de pescaria com anzol, esse pai conseguiu reunir quantidade de peixe suficiente, graças ao deslocamento, de barco, da aldeia para área de maior piscosidade, o que lhe ensejou atender, com presteza, o que lhe fora requisitado por intermédio do xamã.

Os rituais que exigem grandes deslocamentos e atividades em sítios específicos e diferentes áreas do território também passaram a ser mais rapidamente alcançados, com o que os seres cósmicos foram também prontamente atendidos. No passado, quando se deslocavam

---

<sup>260</sup> Andrea JAKUBASKO *Imagens da alteridade – Um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe*, p. 102.

de regiões como o rio Preto até a aldeia, no rio Ique, demoravam cerca de dez dias remando, enquanto, hoje, esse trajeto é feito em cerca de oito horas ou menos, dependendo da potência do motor. Há, porém, que considerar que se ganharam em eficiência de tempo, por um lado, assegurando maior harmonia com as entidades do cosmos, terão, doravante, o eterno desafio de obter combustível necessário à movimentação de sua frota, atualmente ampliada com a aquisição de novos barcos mediante ganhos financeiros decorrentes de compensações pela implantação, no Rio Juruena, de um complexo hidrelétrico.<sup>261</sup>

A potencialização da máquina ritual Enawene Nawe teve também reflexos importantes em aspectos relacionados a novas formas de relação acarretadas por atividades relacionadas às estações rituais.

Durante o ritual *yaōkwa* um grupo sempre se deslocava, em expedição a pé, para as cabeceiras dos rios *Olowina* e *Adowina*, denominadas *danakwa* (lugar dos jenipapos), reconhecida área de morada dos *yakality*. Quando estive no acampamento do *Olowina*, no *yaōkwa* de 2006, constatei que já não mais faziam essa expedição e já há cerca de dez anos não a realizavam, sob a justificativa de que a oferta de jenipapo disponível na cidade de Juina supria a necessidade anual de produção de grafismos corporais relacionados ao *yaōkwa*. Hoje, eles se deslocam para Juina e, no mesmo dia, retornam com jenipapo e outros produtos.

As roças de milho (*koretokwa*) sempre exigiram longos deslocamentos e permanência dos grupos familiares, que aí se detinham vários dias. Construía acampamentos de maior duração e colhiam, replantavam o milho, e cuidavam da roça, fazendo focos ou cercas contra a invasão de porcos do mato. Presentemente, os deslocamentos ainda são realizados, mas não envolvem mais toda a família. Normalmente as mulheres permanecem na aldeia e os homens lá mantêm-se poucos dias, retornando rapidamente em seus velozes barcos. O uso dos barcos possibilita também um maior número de viagens ao *koretokwa*, e o que anteriormente era feito dentro de um largo lapso temporal e envolvia toda a família se tornou uma atividade quase exclusivamente masculina, com inevitáveis alterações das noções de tempo e espaço.<sup>262</sup>

Desde Matokodakwa, o projeto indigenista da OPAN em suas interfaces de atendimento à saúde e ação indigenista voltada para questões de economia, política e educação, vem implantando edificações que fisicamente alteram a espacialidade da aldeia. Em *Halataikiwa* essa alteração foi muito maior comparativamente à aldeia anterior, com barracões para a guarda de motores de popa e galões de gasolina, tanto para uso dos Enawene

<sup>261</sup> Sobre aquisição de novos barcos e relações dos Enawene Nawe com o empreendimento hidrelétrico no rio Juruena, ver: Juliana ALMEIDA. *Alta Tensão na Floresta: os Enawene Nawe e Complexo Hidrelétrico Juruena*.

<sup>262</sup> Informações pessoais passadas por Juliana de Almeida (2010).

Nawe, quanto das equipes da OPAN ou visitantes. No percurso até a aldeia foi construída uma casa que abriga equipamentos das equipes indigenistas e serve de cozinha. No círculo da aldeia há uma farmácia e enfermaria anexa. Outras edificações foram construídas nos últimos anos, para usos diversos, tais como abrigos para equipes da FUNASA, FUNAI e visitantes em geral. Em Halataikiwa, os Enawene Nawe também passaram a construir casas de madeira, aos fundos de suas casas comunais. Nelas, guardam galões de gasolina, equipamentos de apicultura, e tralhas em geral. A ampliação da frota de barcos exige mais espaço, pois o barracão, no porto, está plenamente ocupado, e entre eles a gasolina não pode ser deixada em qualquer lugar, mas em recintos fechados, pois há roubos desse precioso líquido, praticados entre eles e também contra qualquer visitante que deixar exposto combustível.

Se no passado mítico (*kodaikitiwa*) eles se afastaram do metal, sob o aconselhamento de seu demiurgo, o futuro lhes reservou o reencontro com *Laleokoto*, restando-lhes, a partir de então, equacionar situações de perigo e instabilidade, com senso pragmático e atenção ao que preconiza a tradição.

Depois do embargo da estrada e muitas reuniões com procuradores do MPF, políticos e indigenistas, os Enawene Nawe rejeitaram o empreendimento e retiveram os proveitos materiais advindos com as novas aquisições. Anos depois, pessoas relacionadas aos empreendedores clandestinos, um dos quais era o ex-governador Blairo Maggi, com quem os Enawene Nawe dizem ter estado várias vezes no leito da estrada aberta na floresta, faleceram por motivos diversos. Essas mortes, para os Enawene Nawe, foram provocadas pela ação de seus *hoenaitali* através de várias sessões de sopro (*hoene*) para eles direcionadas.

Após a efervescência relacionada à abertura da estrada e à aquisição de considerável número de barcos e motores, um grupo Enawene Nawe, principalmente composto por membros dos clãs *aõre*, *aweresese* e *kairole*, empreendeu um espetacular episódio de retomada territorial, naquele mesmo ano, ao reconquistar o *erainiti adowina*, que lhes fora retirada desde as guerras com os Cinta-Larga e Rikbatsa.<sup>263</sup>

Em 2009, em Halataikiwa foram implantados, como já mencionado, dois aparelhos telefônicos pela Embratel. São telefones via satélite alimentados por energia solar. Em 2010, através das compensações do Complexo Hidrelétrico a FUNAI implantou um galinheiro na parte norte da aldeia.

Essas estruturas se tornam, em diferentes graus, pólos de atração que reúnem pessoas em seu entorno, criando nichos de sociabilidade. Em Halataikiwa, por exemplo, a casa com

<sup>263</sup> Andrea JAKUBASKO *Imagens da alteridade – Um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe*, p. 112.

cozinha usada pelos indigenistas e agentes de saúde, é um local que concentra, diariamente e em vários momentos do dia, um grande número de pessoas, pois, entre outras razões, localiza-se no principal caminho de acesso ao porto da aldeia.

Para o círculo da aldeia, a enfermaria, com gabinete odontológico e farmácia, convergem, ao longo do dia, pessoas, sendo, no entanto, o final do dia e as manhãs os períodos mais intensamente frequentados. Outro irresistível fator de atração são os telefones, nas proximidades dos quais se iniciam as reuniões diárias dos Enawene Nawe. Como muitas questões políticas são tratadas ao telefone, seja em conversações com a FUNAI ou com agentes relacionados aos empreendedores, seja com qualquer interlocutor externo, há um controle muito grande quanto ao seu uso. O rádio transmissor, finalmente, constitui outro relevante atrator.

Em 2006 a OPAN, através do serviço de saúde, transportou para Halataikiwa grande quantidade de tijolos leves para a construção da enfermaria. Dias depois de terem sido empilhados no porto da aldeia, apareceram espalhados pelo espaço da aldeia, sendo usados como banquinhos, trempes ou até como brinquedos das crianças. Tal subversão da sua destinação inicial frustrou a construção da farmácia em alvenaria, mesmo sob os protestos de alguns Enawene Nawe que nutriam grande expectativa de que assim fosse. Por outro lado, cabe observar que se construções de alvenaria forem realizadas no círculo da aldeia, poderá haver uma modificação da dinâmica espacial Enawene Nawe, o que poderá colaborar para sua sedentarização por mais anos, como é o seu padrão. Seus vizinhos Myky – que estabeleciam, periodicamente, uma nova aldeia -- têm lamentado a sua permanência, no mesmo local, há mais de trinta anos, devido à existência de várias edificações de alvenaria, como escola, enfermaria, casa da equipe de saúde e implantação de telefone.

Têm sido desenvolvidos grandes esforços, por parte dos Enawene Nawe, para manter sua dinâmica ritual, principalmente aquela relacionada aos seres ctônicos. O seu bem estar está em direta proporção com a sua capacidade de se harmonizar com os *yakaility*, oferecendo-lhes, à guisa de elementos propiciatórios, peixes, mandioca, milho, e uma infinidade de alimentos processados, tais como bebidas, beiju, mingau, sopa de peixes e sal vegetal.

Os acampamentos de pesca são *loci* que viabilizam grande parte da harmonia com esses seres, pois dali os Enawene Nawe retiram grande quantidade de peixes e ali permanecem por longo período, todos os anos.

## 2. *Erainiti*: acampamento e barragem

Thomaz de Aquino Lisboa, um dos organizadores das expedições de contato com os Enawene Nawe, obteve, em 1962, as primeiras informações relacionadas a esse povo por meio de seringueiros que, além de descrevê-los como “índios de índole pacífica”, destacaram que “trancavam os córregos, a fim de que os brancos não se aproximassem de suas moradias.”<sup>264</sup> O que os informantes julgavam ser estratégias de defesa para impedir o acesso de intrusos à aldeia, tratava-se, de fato, de barragens de pesca do período ritual do *yaõkwa*.

No final do período chuvoso, quando se iniciam a vazante e a descida dos peixes depois da desova nas regiões de cabeceiras, em plena estação ritual do *yaõkwa*, os Enawene Nawe se organizam em grupos, segundo uma base clânica, e partem em expedições para as áreas dos tributários dos maiores cursos d’água de seu território, onde ocupam as casas dos acampamentos e constroem novas barragens.

Os expedicionários são denominados *yaõkwa*, ao passo que os homens que permanecem na aldeia, ao longo desse período, são os *harekali*, os responsáveis pela recepção dos primeiros, pelo preparo de alimentos e cuidados gerais com a aldeia para o desenvolvimento do ciclo ritual.

A sincronia do *yaõkwa* com as estações climáticas e os ciclos hidrológicos amazônicos é assinalada como uma estratégia de pesca adotada por uma gama de povos indígenas<sup>265</sup>; no entanto, a tecnologia de construção de barragens com as peculiaridades dos Enawene Nawe parece ser única.

A toponímia Enawene Nawe consagrou sob o termo *erainiti* os locais de construção dessas barragens, que abarcam o complexo de construções erigidas para a permanência de cerca de dois meses pescando e moqueando (defumando) peixes. O *erainiti* é composto pelo conjunto de casas que formam o acampamento (*yaõkwa hakolone*), articulado a uma micro rede local de caminhos que dá acesso à waiti (barragem de pesca) e aos locais de coleta no entorno, tanto para material construtivo da barragem quanto para recursos alimentares da floresta, como o mel por exemplo.

Os Wananá, na bacia do Uapés, no noroeste amazônico, são um povo cujo suprimento de proteína de origem animal se baseia principalmente no consumo de peixes. Eles também estocam pescados defumados para se suprirem por grande lapso anual. A pesca é uma

<sup>264</sup> Thomaz de Aquino LISBOA. *Enawenê-Nawê – primeiros contatos*, p. 9.

<sup>265</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS, & Geraldo, MENDES DOS SANTOS. *Homens, peixes e espíritos: a pesca ritual dos Enawene-Nawe*, p. 49.

atividade masculina suplementada com a horticultura feminina. Na primeira são empregadas técnicas de barragem, que, como entre os Enawene Nawe, são “ciladas de pesca”, mas são armadas em espaços entre rochas, em rios da região. São barragens sofisticadas, mas não nas dimensões e na complexidade das dos Enawene Nawe que, perpendiculares aos rios, se estendem de uma margem à outra.<sup>266</sup> Entre os Jívaros, na Amazônia equatoriana, também há o emprego de barragem perpendicular aos pequenos rios e que também se estende de uma margem a outra, mas em menor dimensão comparativamente às barragens Enawene Nawe, associada ao uso de ictiotóxicos e de engenharia mais simples.<sup>267</sup>

Os acampamentos são construções permanentes com casas próximas aos rios e as barragens são construídas a montante cerca de quinhentos metros. Os acampamentos contrastam, morfologicamente, com a aldeia. *Halataikiwa* tem as casas, de grandes dimensões, dispostas em círculos que, nos acampamentos, aparentemente estão em desordem, como que espalhadas de forma aleatória. Questionei os Enawene Nawe sobre essa diferença, mas não obtive melhor explicação do que a observação de não ser o acampamento uma morada permanente.

Reportei-me, então, à explicação sobre a homologia entre a aldeia terrestre e a aldeia celeste, no que se refere ao círculo de casas dispostas radialmente<sup>268</sup>. A aldeia ideal é a celeste (*enokwa*), enquanto as aldeias que construíram ao longo de sua existência são imitações da morada dos *Enoly Nawe*. Em um impulso interpretativo pensei: o horizonte celeste está para a aldeia terrestre, assim como o horizonte subterrâneo está para os acampamentos. E, reciprocamente, os homens, ao ocuparem os *erainiti* durante o *yaõkwa*, são considerados *yakaility*, e nos *mahaerakakwalakwa* são *enoly nawe*. Porém, quando obtive de um xamã a explicação que tanto a aldeia celeste, quanto a terrestre e a aldeia dos *yakaility* são de morfologia circular não avancei na interpretação das relações entre os acampamentos e os espaços cósmicos. Igualmente ao que corre com os *erainiti*, os *mahaerakakwalakwa* (acampamentos de coleta de mel) não correspondem à forma circular da aldeia. A explicação nativa, por outro lado, pouco esclarece ao justificar a forma não simétrica da distribuição das casas, nos acampamentos, baseada na constatação de não serem locais de morada permanente. Os acampamentos para coleta de mel são de pouca durabilidade e normalmente improvisados, adequando-se mais à explicação nativa, porém os *erainiti* são construídos em grandes dimensões, como espaço de ocupação, e com casas que abrigam mais de uma dezena de

<sup>266</sup> Janet Marion CHERNELA. Pesca e hierarquização tribal no Alto Uaupés, p. 237.

<sup>267</sup> Philippe DESCOLA. As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia, p. 446.

<sup>268</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS. *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, p. 54-5.

peças. E são permanentes, ou seja, sua construção é duradoura e, a cada ano, são reocupados, requerendo apenas alguns ajustes.

Figura 3 – Croqui de campo (março de 2007)



No *Olowina* uma das casas media trinta metros de comprimento e a menor, doze metros. A altura até a cumeeira tinha, em média, cinco metros. O acampamento era formado por quatro casas e havia ainda, no centro, um toldo formando um abrigo, o qual permaneceu ocupado por *Kawaili*, o *aõre* do clã *aweresese* e reconhecido chefe dos Enawene Nawe, que morreu em 2009. Esse espaço, com apenas uma cobertura, era um centro de referência do acampamento para o qual afluíam, para reuniões pelas manhãs e final do dia, os *yaõkwa*.

O espaço de circulação entre as casas é preenchido por pontos destinados a fogueiras para assar peixes para o consumo imediato, pois os peixes para estoque ritual do *yaõkwa* são moqueados em jiraus (*wera*), no interior das casas. Quando há grande volume de peixes, os fogos permanecem acesos, para desidratar e preservar os pescados. No espaço de circulação externo também são preparados os peixes antes de serem levados para desidratação, sendo também esse espaço usado para corte de lenha, combustível dos jiraus e fogueiras que são avivadas somente pela manhã e ao final do dia, após a retirada dos peixes das armadilhas da *waiti*. Todo acampamento possui um porto que também é usado como local para banhos diários. Na periferia do acampamento há trilhas destinadas ao interior da vegetação mais densa, onde há áreas convencionadas como banheiros (*hoititahon*).

O interior das casas, além de abrigo dos homens e local de desidratação dos peixes, possui vários pontos nos quais os homens, meticulosamente, confeccionam contas de casca de tucum destinadas à feitura de colares que serão presenteados às mulheres, quando essas retornam à aldeia. Todas as casas guardam uma grande quantidade de materiais transportados

pelos homens que as ocupam, desde reservas de alimentos em cestos e sacos, tais como beiju, fécula de mandioca, até ferramentas, panelas, galões de gasolina, redes de dormir, peneiras, cestos, armadilhas das barragens, cordas, rolos de cipó, e etc.

As plantas baixa, a seguir apresentadas, dimensionam os interiores das quatro casas e do toldo no acampamento do *Olowina*, permitindo ao leitor vislumbrar a distribuição material, bem como a disposição das redes e numerações correspondentes às pessoas que ocuparam esse *erainiti* no *yaõkwa* de 2007.

Figura 4 - Plantas baixa das casas da Erainiti Olowina, em 2007

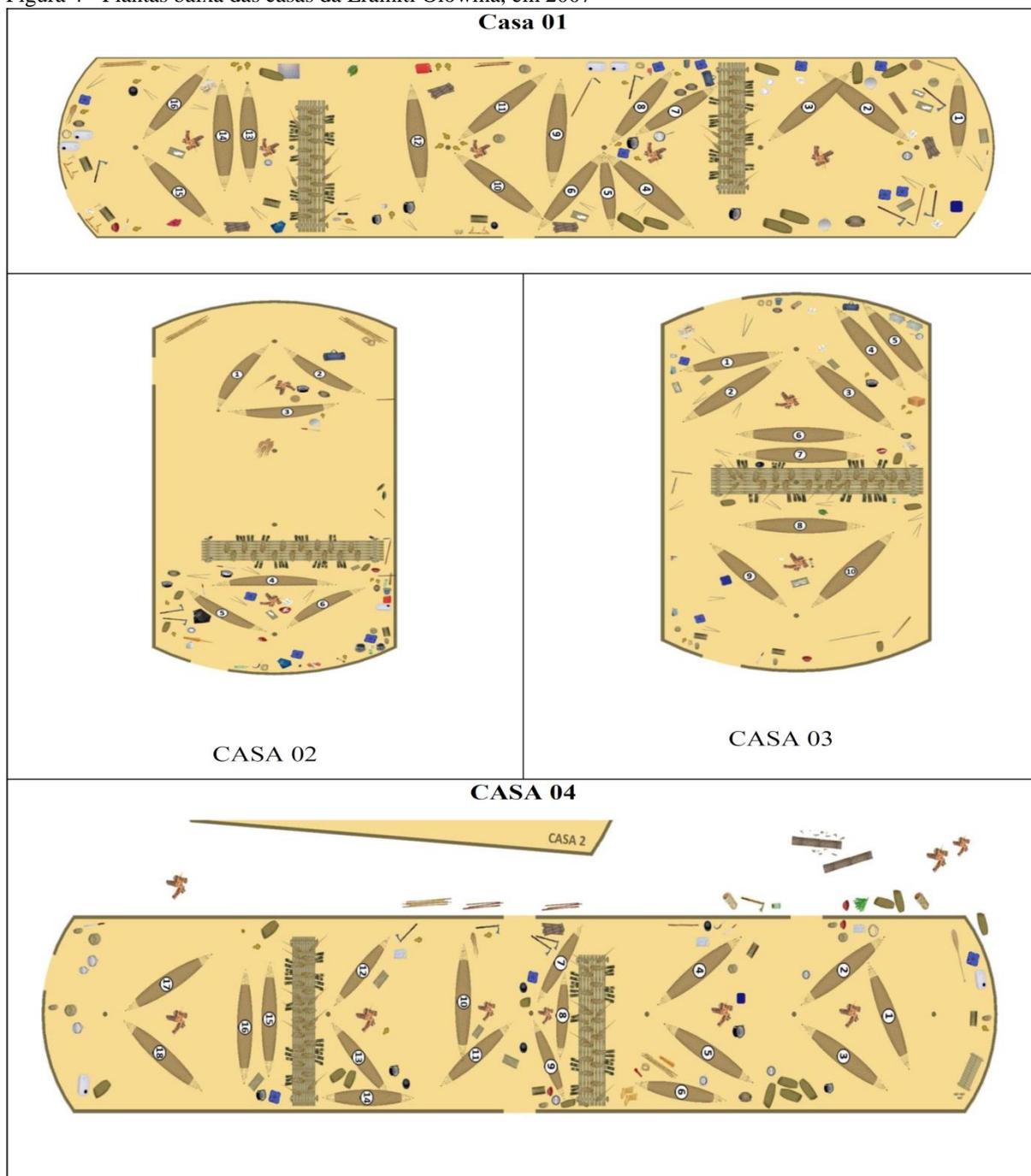
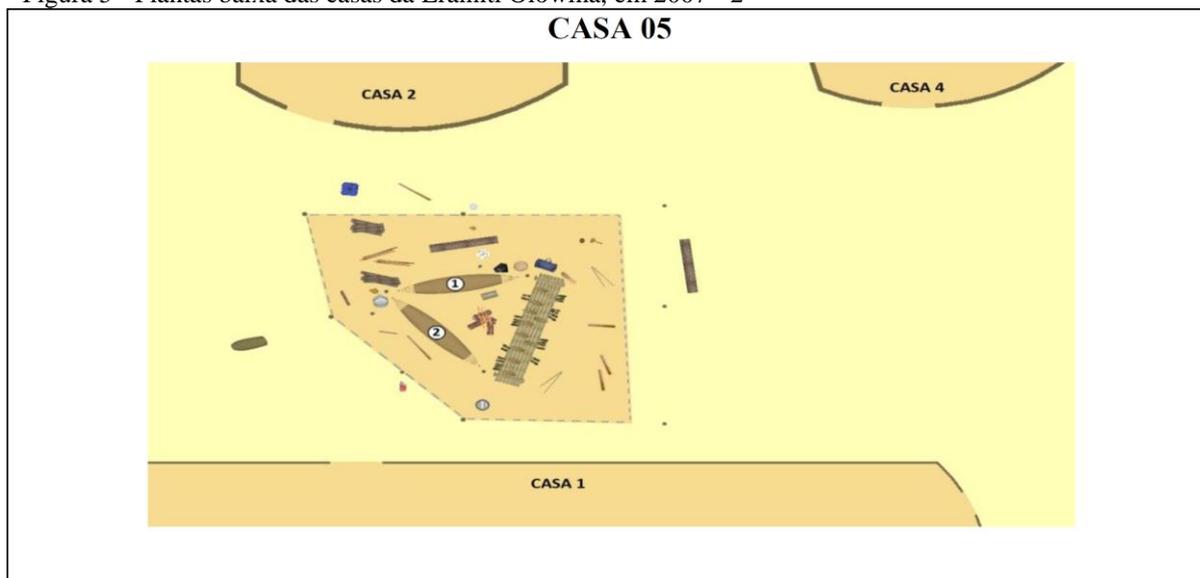


Figura 5 - Plantas baixa das casas da Erainiti Olowina, em 2007 - 2



As *waiti*, componente dos *erainiti*, são, por ocasião de cada *yaõkwa*, construídas, pois diferentemente das *waiti hakolone* (casas da barragem), ao término do período de capturas de peixes, são destruídas e seu material construtivo descartado no próprio rio. É comum, porém, que restos armados das extremidades dessas barragens permaneçam em ambas as margens dos rios. Em alguns desses, é também comum, em locais diferentes ao longo do leito, serem encontrados resquícios de barragens a partir de seus médios cursos.

As barragens de pesca aparecem nos mitos dos Enawene Nawe como relacionadas aos *yakaility* e à vingança perpetrada por *Dataware* quando os peixes mataram seu filho *Dokoi*. Em uma passagem mitológica, dizem os Enawene Nawe que foram quase totalmente exterminados quando *Talakolori*, um *yakaility aõre*, construiu uma barragem (*waiti*) na região hoje denominada de Fontanilas, próxima a uma corredeira no rio Juruena, em território dos Rikbatsa. Essa barragem formou um grande lago, restando apenas visível o cume de um morro na região da cabeceira do *Olowina*, onde um casal enawene se salvou e repovoou o mundo.

A construção de barragens para a pesca, entre os Enawene Nawe, parece representar, ontologicamente, relações de predação e guerras, reinaugurando a cada estação ritual do *yaõkwa* um episódio no qual os peixes matam um de seus heróis culturais. Mitologicamente os peixes são seres dotados de esmerada cultura e reconhecidos como grandes construtores de aldeias, exímios realizadores de rituais e possuidores de grande repertório musical.

Se os *yakaility* ameaçaram a existência Enawene Nawe no mundo através de uma barragem, foi também com essa engenharia de pesca que perpetraram, e até hoje perpetraram,

uma vingança aos *kohase nawe* (peixes). Os peixes representam, assim, muito mais que alimento fundamental para a comensalidade cotidiana, possuindo um caráter simbólico similar ao mel oferecido aos *enoly nawe*. Peixes e mel são dois produtos cuja simbologia representa as dádivas mediante as quais são acionadas as complexas estações rituais, que organizam o mundo e equilibram o cosmos.

Transcrevo, abaixo, uma versão do mito sobre *Dokoi* que assinala a sofisticação do uso de *waiti*, para suprimento da principal fonte de proteína animal enawene nawe, e conseqüentemente energia ritual do *yaōkwa*.

*Dokoi*, filho do grande herói *Datamare*, possuía uma rede mágica, chamada *hiala*, e com ela capturava, sem esforço, enormes quantidades de peixe. Precavendo-se do seu uso pelo tio paterno *Ayarioko*, pediu-lhe que não tocasse na rede, pois ela podia causar-lhe mal. Na ausência do sobrinho, *Ayarioko* aproximou-se e pegou a rede. Esta, imediatamente começou a enrolá-lo com suas fortes malhas, derrubando-o no chão, apertando-o cada vez mais e sufocando sua voz. Foi tanta sua dor que ele chegou a defecar. Ao procurar por sua rede, *Dokoi* deparou-se com aquela cena. Apanhou uma vara e começou a bater no corpo enredado de *Ayarioko* até que a rede se desprendesse dele. *Dokoi* então falou: – “Eu te alertei, você não podia ter pego a rede. Só eu posso tocá-la”. Consternado, *Ayarioko* caminhou até a margem do rio, e pegando uma peneira tingiu-a de vermelho (com a tinta do urucu) e preto (com a resina do jenipapo), “fabricando”, assim, o pacu de manchas pretas e vermelhas (*Myleus* sp). Retornando para a aldeia disse o tio paterno: – “*Dokoi*, meu filho, lá no porto tem peixe”. *Dokoi* respondeu: – “Vou buscar minha rede mágica”. – “Não é preciso usar a rede, os peixes estão no raso”, retrucou *Ayarioko*. Assim, *Dokoi* pegou seu arco e flechas e foi para o porto. Aí alvejou um pacu (*kayare*), que apenas atingido, fugiu, junto com outros peixes, para o meio do rio. – “Vá buscá-lo!”, ordenou *Ayarioko*. Imediatamente o menino transformou-se num peixe e foi atrás do fujão. Durante a busca foi abordado por um cardume de pequenos peixes, e com ele trava um diálogo: – “Quem é seu pai?” – “Sou filho da areia”. Retornaram a pergunta e então *Dokoi* responde: – “Sou filho das árvores”. De novo a pergunta, e o filho do herói novamente omite: – “Sou filho das árvores, das folhas e dos frutos”. Já desconfiados, os peixinhos começaram a mordiscá-lo, dizendo: – “Sabemos, você é filho de *Datamare*!” *Dokoi* pede para que deixem de mordê-lo, pois suas veias são o veneno do cipó *aykyuna*, e que todos os peixes poderiam morrer se caso ele esguichasse o seu veneno. E completou: – “Quando eu soltar o *aykyuna*, também vou sujar a água e todos vocês vão morrer”. Os peixes então respondem: – “Se alguma mulher estiver menstruada ou se chover muito, somente poucos morrerão”, e acrescentaram: – “Se nós o devorarmos, o que mais você poderia nos causar?” – “Usarei o meu testículo, *halulase*” (o veneno do pequiá, cujo fruto tem a forma de um escroto), responde *Dokoi*. Os peixes usaram, de novo, o mesmo argumento: – “Se alguma mulher estiver menstruada ou se chover muito forte, poucos de nós morrerão. O que mais você pode usar se caso o comermos?” *Dokoi* responde que usará seus olhos, *dalala*, (outro tipo de planta ictiotóxica, cujo fruto assemelha-se a um olho humano), ao que os peixes novamente retrucam e de novo perguntam: – “O que mais você pode usar se o devorarmos?” – “Usarei minhas unhas, *wahō*” (outro tipo de planta ictiotóxica), disse *Dokoi*. Os peixes voltam a usar o mesmo argumento: – “Se alguma mulher estiver menstruada...” e de novo perguntam: – “O que mais você pode usar...?” Por fim, então, *Dokoi* responde: – “Usarei minha poderosa cintura, o *mata*” (as armadilhas da barragem de pesca). Com esta resposta, os peixes são tomados de

muito medo, e reagem agarrando o menino *Dokoi*. Em seguida o peixe-agulha (*Ctenoluciidae*) desfecha-lhe um golpe furando-lhe a barriga. Abatido e morto, *Dokoi* é levado até a margem do rio e aí é devorado pelos peixes. Após refestelarem-se com a carne de *Dokoi*, os peixes maiores, com medo de seu pai *Datamare*, fogem em direção ao rio Juruena. Dando pela falta do filho, *Datamare* sai a procurá-lo pelos igarapés. Ao encontrar o peixinho *iriro* mordendo um osso pergunta: – “Onde está meu filho, você por acaso o comeu?” Ao que *iriro* responde: – “Não fui eu, foram os peixes grandes que o mataram”. O herói, então, expulsa dali o peixinho com um pontapé e, indignado, vai até as áreas alagáveis e margens dos rios onde planta inúmeras árvores cujos frutos atraem os peixes. Em seguida, transforma-se num *hoxikya*, matrinxã (*Brycon sp*), e sai à procura dos peixes pelos grandes rios. Ao encontrá-los, convida-os para subirem o rio, pois há muitos frutos e flores comestíveis. Desconfiado, o peixe *dokose* alerta os demais para que não aceitem o convite. Não convencidos, os peixes sobem o rio a convite do matrinxã. Enquanto os peixes estão ocupados em comer, *Datamare* desce o rio e constrói, miraculosamente – apenas arremessando os paus dentro d’água – uma grande barragem, *wayti*. Em seguida, constrói os jirais (*uera*) de defumagem e fabrica cestos de palha de buriti (*lulate*). *Datamare*, então, retorna para junto dos peixes alertando-os para descerem, porque os frutos escassearam e que a água encontra-se muito fria e já baixando por falta de chuva. Desconfiado, um peixe disse: – “Esse matrinxã é *Datamare*, agora vamos ser pegos e mortos, ele vai acabar conosco”. *Datamare* sai de dentro d’água, transforma-se novamente em humano e convida seu irmão *Ayarioko* e os Enawene-Nawe para irem até a barragem para pegar os peixes capturados nas armadilhas. Alguns peixes, porém, conseguiram criar asas e, como o gavião, voaram até o céu (*eno*), onde se reproduziram e voltaram a povoar os rios.<sup>269</sup>

O mito de *Dokoi* representa o estatuto da prática da pesca e das relações com os peixes na vida desse povo, impondo-lhes ciclos rituais anuais que exigem expedições aos mais diversos lugares assegurados pela extensão territorial, em movimentos de expansão e retração cuja referência é à aldeia.

Dos cinco *erainiti* que atualmente constroem, somente no *Olowina* e *Adowina* tive oportunidade de permanência. No *Adowina* foi de apenas cinco dias, em 2006, e de três dias em 2007; no *Olowina* estive em 2007, ali permanecendo por vinte e um dias.

Atualmente os Enawene Nawe constroem cinco barragens de pesca, sendo quatro dentro da TI e uma em área que reconhecem como parte do seu território, porém ocupada por fazendas. Trata-se do *Adowina* (rio Preto), uma microbacia à margem esquerda do Juruena, onde, mesmo em situação litigiosa, todos os anos os Enawene Nawe realizam pesca com barragem e fixam acampamento. As outras barragens são construídas no *Olowina* (rio Arimena), *Tinowina* (rio Joaquim Rios), *Hoyakawina* (rio Nambikwara) e *Maxikiyawina* (rio Mutum).

<sup>269</sup> Gilton MENDES DOS SANTOS, *Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*. p. 157-9.



Devido à condição específica do *Adowina* como área de conflito, o clima tem sido tenso quando da construção da barragem. Em 2006, os Enawene Nawe me levaram até o sítio, onde, no ano anterior, havia sido construído o acampamento, e que fora queimado pela ação de fazendeiros. Esse *erainiti* está dentro de propriedade de uma fazenda, localizada no baixo curso do rio Preto. É uma das mais importantes barragens e única em rio de águas escuras, ademais de uma das mais piscosas. Em 2006, porém, a captura de peixes foi baixa, pois segundo os próprios Enawene Nawe, houve um volume de chuvas que ultrapassou o período determinado para retorno à aldeia.

Na região do rio Preto há uma série de peculiaridades que os Enawene Nawe fazem questão de destacar. É o único lugar no qual encontram araras vermelhas. Passam muitos momentos do dia tentando capturá-las, para criá-las na aldeia como verdadeiras preciosidades que, além de fornecer as plumagens centrais para seus cocares, recebem cuidados especiais de tratamento. É também única área onde coletam castanha do Brasil.

Outro aspecto considerado positivo nessa *erainiti* é sua proximidade com a rodovia MT 170 que dá acesso à Juina. Em 2009, alguns enawene empreenderam pescas com uso de anzóis e vendiam os trairões, que não caem nas armadilhas das barragens, sobre a ponte. Também desse *erainiti* é frequente irem à cidade para tratar de questões políticas e, ou, fazer compras nos supermercados da região. Costumam também ir a aldeias dos Rikbatsa para realizar trocas.

Do *Olowina*, em 2007, também partiram alguns enawene com destino à Juina para tratar de questões relacionadas à aquisição de gasolina junto à FUNAI. Por outro lado, nesse mesmo ano seus ocupantes acusavam os *harekali* de serem os responsáveis pela pouca quantidade de peixes que capturavam, devido ao constante trânsito que faziam no rio Juruena, com destino à Brasnorte e Juina, tendo, com isso, atormentado os *yakaility*, os quais se imputava a entrada de pequena quantidade de peixes nas armadilhas. Há uma relação de evitação dos *yaõkwa* para com os *harekali* e, quando de minha partida do *Olowina*, antes do encerramento da pesca, *Kawali* recomendou, a mim e ao indigenista Fausto Campoli, que evitássemos conversar com os *harekali* e afirmássemos não haver capturado peixes na barragem. *Kawali* nos alertou, ainda, que assim deveríamos proceder, por termos também relações diretas com *yakaility*, assim como todos eles possuem com os que pertencem aos mesmos clãs. Nossos *yakaility* são os *kuiwaete* (uma evidente alusão ao mundo urbano ao qual pertencemos), donos de Cuiabá, a capital mato-grossense.

Em 2009 houve um grande problema, pois o resultado da construção das *waiti* relativamente ao acúmulo de peixes para os *yaõkwa* foi pífio. Foram tomados de temor, sob a

justificativa de que a falta de peixes na aldeia para alimentar os *yakaility* poderia colocar todos sob perigo de doenças e mortes. As perturbações causadas aos rios com o início das construções do Complexo Hidrelétrico Juruena, teriam provocado a ira dos *yakaility*. Imediatamente pediram ajuda da FUNAI e foram atendidos com a compra de cinco toneladas de peixes que, imediatamente, foram moqueados e levados para a aldeia. Alguns deles expressaram vergonha com a situação e temor aos seres aos quais dedicavam os ritos daquele momento<sup>270</sup>.

Nesse ano, ocorreu a morte de *Kawali*. Esse fator, somado ao insucesso nas barragens de pesca, justificou que a estação ritual *yaōkwa* fosse estendida por dez meses, sobrepondo-se a outras estações<sup>271</sup>. Parece, nesse caso, ter havido uma compensação pelo temor aos *yakaility*, insatisfeitos com a pequena quantidade de peixes para suprir o período. Situações semelhantes teriam ocorrido no passado, inspirando sempre muito cuidado, pois pode estar em jogo a sua própria existência como povo em constante relação de busca de equilíbrio do cosmos, atendendo às exigências dos *yakaility*.

Em 2010, outro evento veio a abalar essa estação ritual. *Kayowekase*, um xamã e *sotakatali* reconhecido, morreu, em decorrência de grave problema de saúde, no começo de março, em pleno desenvolvimento inicial do *yaōkwa*. Apesar de diagnosticado um câncer grave no pâncrea, para os Enawene Nawe sua morte estava envolta em questões internas relacionadas a acusações de envenenamento. Por ocasião da morte de *Kawaili* houve também essa desconfiança, porém não tão contundente quanto nessa nova situação.

É possível supor o recrudescimento de uma crise sociopolítica depois da morte de *Kayowekase*. *Kawaili* era *sotakatali* e *hoenaitali* do clã *aweresese*, e *Kayowekase*, *sotakatali* e *sotayliti* do clã *anihiare*, e estava com destacada posição política após a morte do primeiro. Houve acusações contra uma pessoa do clã *aweresese* revelando-o como *iholaly* (envenenador). \*Sobre essa pessoa recaiu a acusação de morte à *Kayowekase* e pessoas do clã *anihiare* e aliados acabaram planejando uma reação violenta. Iminente conflito violento se instalou na aldeia e ameaças com armas de fogo e flechas foram feitas contra o acusado e envolveu outras pessoas de seu clã. Inclusive o filho de *Kawaili*, um *aweresese* que desde a morte do pai era parcialmente reconhecido como o substituto *aōli* (chefe) também sofreu as ameaças.

Esse conflito interno resultou em um fracionamento entre os Enawene Nawe, com o grupo ligado aos *aweresese* composto por cerca de cinquenta pessoas, no mesmo dia deixou a

<sup>270</sup> Informações pessoais de Juliana de Almeida, indigenista da OPAN, 2009.

<sup>271</sup> Juliana de ALMEIDA. *Alta Tensão na Floresta: os Enawene Nawe e Complexo Hidrelétrico Juruena*, p. 12.

aldeia e se deslocou para a região de um rio denominado *Olokowina*, onde anunciaram que construiriam uma aldeia. Transcorreu mais de mês com esse crise e interlocutores dos que ficaram na aldeia tentaram negociar um retorno do grupo expulso.

Eles chegaram a iniciar uma derrubada da vegetação para construção da aldeia *Olokowinakwa*, mas depois de muitas negociações acabaram retornando à a aldeia e evitou-se assim um processo de fissão social em curso.<sup>272</sup>

Com essa crise entre os Enawene Nawe em 2010 não foi plenamente desenvolvido os rituais da estação do *yaõkwa*, pois os esforços estiveram voltados para que não se concretizasse a fissão social em curso. O grupo que havia saído de Halataikiwa retornou e passou a viver a dinâmica de aldeia única como *locus* de reprodução social vivida pelos Enawene Nawe nos últimos cinquenta anos pelo menos. A etiqueta das relações não permite abordar tal assunto que, como a morte, deve ser esquecido não devendo ser assunto em reuniões ou em conversas pessoais.

Desde 2005 em Matokodakwa a possibilidade de criação de nova aldeia sempre foi levantada. Falava-se em dado momento, já em Halataikiwa sobre a escolha de novo local para construção de uma aldeia na margem esquerda do rio Papagaio com a qual esse povo então passaria a viver em dois espaços. Porém sempre levantavam o problema da existência de poucos *sotakatali* (mestres de cantos conhecedores do cerimonial dos rituais).<sup>273</sup> Suponho haver duas questões que envolve a possibilidade de criação de nova aldeia, uma de ordem cosmológica e outra de ordem histórico-sociológica.

Os horizontes componentes do cosmos Enawene Nawe são descritos como tendo aldeias únicas seja no *eno* ou no subterrâneo, e idealmente, suponho, o horizonte terrestre também deve se compor com única aldeia como tem sido desde muito antes do contato, como relatam. Porém, descrevem também que muito antigamente (*kodaikitiwa*) o povo Enawene Nawe vivia disperso por amplo território em várias aldeias, mas amargavam com conflitos nos quais a ação de *iholalali* era constante, principalmente em eventos como o *hayra*. Assim ao mesmo tempo que reconhecem um inchaço populacional em *Halataikwa* e consequente problemas com rapinagens e acentuadas relações extraconjugais, temem pela cisão e formação de outro aldeia, pois podem ver ressurgir os conflitos que hoje apenas relatam em sua memória e oralidade.

<sup>272</sup> Informações sobre esse episódio a mim chegaram por meio de indigenistas como Juliana de Almeida, Fausto Campoli, Cleacir de Alencar Sá (março e abril de 2010). Na época foi produzido um relatório sobre o episódio pelo antropólogo Márcio FERREIRA DA SILVA. Sobre a recente divisão da população Enawene-Nawe em duas aldeias. 7 de abril de 2010. 07 p. (*mimeo*)

<sup>273</sup> A condição da necessidade de vários *sotakatali* como condição necessária para existência de nova aldeia, ver: Márcio FERREIRA DA SILVA. *Enawenê Nawê: Notícias Recentes*, p. 634.

Atainaene em uma ocasião que lamentava pela forma como a TI foi demarcada e perda de grande parte de seu território para o avanço das fazendas, reforçou que não irão desistir da recuperação de pelo menos o *Adowina*, já que as outras áreas estão arrasadas por fazendas agropecuárias. Como que concluindo sua fala disse: como vai ser daqui dez, vinte ou trinta anos? Antes éramos poucos, mas estamos crescendo muito, hoje somos quinhentos, daqui dez ou vinte anos poderemos ser mil, dois mil ou cinco mil e onde iremos fazer barragens de pesca? Não teremos rios para fazer barragens e não terá peixes pra todos se não demarcar mais terra.

Das modalidades de pesca empregadas pelos Enawene Nawe a realizada por meio da construção de barragens é a que lhes confere maior volume de pescados combinado com grande produção de mandioca. *Erainiti* e *ketekwa*, respectivamente, são espaços do *yaõkwa* que combinam uma economia de subsistência que lhes compele a maior coesão social e convergência ao espaço da aldeia. Arricula-se aí ainda uma economia de ordem simbólica em encontros cerimoniais de satisfação aos apetites infindáveis dos seres do cosmos que exigem frontalmente grandes volumes de bebidas e comidas, combinadas a um repertório incomensurável de músicas e danças que os predispõe a uma vigília ritual de temor e reverência aos seres que ao menor descuido em alimentá-los adverte a todos os afetando com doenças e/ou morte.

Os rituais do *yaõkwa* bem como suas faces de sustento econômico alimentar e simbólico aos Enawene Nawe constitui um dos mais significativos desdobramentos de uma relação tempo e espaço. Não quero insinuar que *lerohi*, *salomã* e *kateokõ* não tenham essas relações, mas especificidades de dispersão no espaço com a constituição dos *erainiti* e posterior retorno (reencontro) de segmentos sociais (os *yaõkwa*) revivem os tempos míticos de saída ao horizonte terrestre, distribuição pelo mundo e a construção de uma coesão social através de trocas culturais.

Sobre o processo que deu origem aos atuais Enawene Nawe foi escrito o seguinte:

[...] suas tribos ancestrais originalmente habitavam o interior de uma pedra. Graças ao auxílio de um pica-pau, que fez um buraco na pedra abrindo uma passagem ao mundo exterior, as tribos se espalharam pela superfície da terra. No começo, cada uma dessas tribos correspondia a uma comunidade endogâmica, notadamente marcada pela prática do casamento avuncular. Essas tribos, diferentes umas das outras, se apresentavam invariavelmente como culturas incompletas ou defeituosas. Em uma dessas, por exemplo, todos os seus objetos eram de palha de buriti, em outra os homens não portavam o enfeite peniano, em outra ainda as aves eram o único alimento consumido. Uma série de catástrofes, provocadas pela ação dos espíritos subterrâneos, sob a forma de ataques de onças, monstros aquáticos, tribos inimigas, epidemias etc., quase as dizimou totalmente. Os poucos sobreviventes

dessas tribos, guiados pelos espíritos celestes e subterrâneos de seus respectivos clãs, foram um por um se dirigindo a uma determinada aldeia, a dos formadores do *aweresese*, um dos clãs principais. À proporção que chegavam, dirigiam-se à casa-dos-clãs onde depositavam suas flautas em uma determinada posição, que, segundo os Enawene Nawe, se mantém idêntica até hoje.<sup>274</sup>

O movimento de dispersão para as *erainiti* e o de concentração na *hotaikiti* (aldeia) dividindo espacialmente dois momentos da estação ritual *yaōkwa* parece ser o episódio radical de manutenção de uma convivência interna. De um lado quando os Enawene Nawe se atomizam em grupos ocupando os vários acampamentos de pesca com barragens estão representando *yakaility* e performando relações de predação com os peixes. Quando retornam à aldeia são eles os próprios *yakaility* e no reencontro é performado um momento de violência generalizada no pátio (*yoho*) entre os que acabam de chegar e os *harekali*, esses os próprios enawene, que permaneceram na aldeia. Nesse embate os *harekali* acabam domesticando os *yaōkwa* oferecendo-lhes principalmente o sal vegetal (*esewehi*), por outro lado os *yaōkwa* dão peixes defumados em troca e irão aguardar o retorno dessas ofertas em forma de sopa (*holokoari*).

Os Enawene Nawe reproduzem durante o *yaōkwa* exatamente seu cotidiano de relações tensas e de trocas com os *yakaility*. Esses seres donos de itens como mandioca, amendoim, peixes e material construtivo os oferece aos Enawene Nawe e exigem em troca alimentos processados bem como arte, música, estética nas rodas de danças no pátio da aldeia.

Essas relações não são aleatórias e quando segmentos de Enawene Nawe oferecem aos *yakaility* o faz para segmentos clânicos específicos através de seu correspondente humano. Ou seja, o ritual *yaōkwa* perfaz relações de convivência baseadas na reciprocidade e busca de coesão social ao exigir um longo período de permanentes momentos de danças e cantos na aldeia, porém antecedido de longa permanência de grupos nos *erainiti*. Durante esse período a evitação de contato entre *yaōkwa* e *harekali*, é a regra, mesmo que ocorra esporadicamente.

A manutenção de ciclos rituais do *yaōkwa* ano a ano, nos quais a cada dois, clãs se revezam como *harekali* é o que permite ininterruptamente aos clãs serem *yakaility* (*yaōkwa*) ou Enawene Nawe (*harekali*). Condições que determinam deslocamentos ou permanências na aldeia, movimentos que parecem importante para a coesão social Enawene Nawe.

Sobre essa, que poderíamos chamar de filosofia social Enawene Nawe e de povos na Amazônia, Robin Wright escreveu o seguinte:

<sup>274</sup> Márcio Ferreira da SILVA. *Tempo e espaço entre os Enawene Nawe*.

As pesquisas antropológicas recentes sobre as vidas sociais e religiosas dos povos indígenas das Terras Baixas sul americanas ressaltam, por um lado, a importância das dimensões estética e emocional, ambas intimamente vinculadas aos saberes e valores morais, nos quais há um ideal explícito de “convivialidade harmoniosa”, ou seja, um esforço ponderado de promover uma ética de compartilhamento e generosidade com os parentes. Este ideal, por outro lado, implica em uma luta constante, uma “síndrome de Sísifo”, em que cada esforço de estabelecer o ideal de harmonia esbarra em forças que impedem sua realização – tais como a feitiçaria, a violência física ou simbólica, e outras formas de conflito. Portanto, temos de fato dois modelos propostos para compreender as vidas sociais e religiosas das sociedades indígenas amazônicas: um seria a chamada “economia moral de intimidade”, em que as sociedades procuram estabelecer a convivialidade harmoniosa entre grupos de parentes consanguíneos – restringindo, por exemplo, os abusos de poder; o outro modelo seria a “economia simbólica de alteridade”, que enfatiza a categoria social de afinidade como fonte potencial de conflito e como uma força atuante em processos sociais e religiosos, concentrando as análises em processos de troca simbólica tais como guerra e canibalismo, predação, caça, xamanismo, e ritos funerários.<sup>275</sup>

Os Enawene Nawe nesse sentido parecem fazer uma manutenção de “convivialidade harmoniosa” e “economia simbólica de alteridade”, cuja base dinâmica para tais relações tem na espacialidade condição importante.

---

<sup>275</sup> Robin M. WRIGHT. *As formações socioreligiosas da Amazônia indígena e suas transformações históricas*, p. 37.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise apresentada nessa dissertação pretendeu levantar considerações iniciais sobre uma sociocosmologia do espaço dos Enawene Nawe. A base para tal empreendimento foram observações de campo articuladas a uma literatura antropológica produzida sobre esse povo localizado na Amazônia Meridional, mais precisamente no vale do rio Juruena situado na região noroeste do Mato Grosso, área etnográfica cujo interesse de pesquisas etnológicas vem se adensando.

Com os dados históricos que apresento inicialmente objetivei lançar elementos primários do que suponho ser a constituição dos Enawene Nawe uma convergência de grupos que ocupavam a região e que por fatores diversos vieram a consolidar esse povo aruak. A incursão por uma seara histórica apresentada foi como uma operação de reconhecimento que levou a reunião de elementos que permitiram supor que os Enawene Nawe se articulam a um passado de composição com os atuais e aparentados Paresí que relatam o afastamento de vários de seus grupos componentes desde meados do século XIX, porém esse processo os fez etnicamente diverso.

Em relação ao tema base desse estudo parti do pressuposto elementar que os povos indígenas ocupam um espaço o qual é culturalmente construído em uma conjugação de elementos e atividades rituais e socioeconômicas norteadas em cosmologias próprias que organizam o cosmos diversamente em oposição a uma condição de natureza.

*A priori* os Enawene Nawe são detentores de um saber sobre sua espacialidade que fundamenta sua organização social e sua topologia cósmica.

A paisagem terrestre, no horizonte dos Enawene Nawe não foi algo dado no naturalmente que avança para a cultura, pois para eles a paisagem é um dado cultural, produto da ação dos próprios Enawene Nawe em colaboração com os seus demiurgos.

A topologia cósmica Enawene Nawe é composta por três planos dispostos no universo. No plano terrestre vivem humanos e os ogros; no subterrâneo, dominam os *Yakaility* e os *Yakailoty*; e, o plano celeste é ocupado por *Enoli* e *Enolo Nawe*.

A organização ritual Enawene Nawe prefigura estações seccionadas em dois períodos definidos de acordo com o verão (seco) e o inverno (chuvoso). Por sua vez esses dois períodos se dividem em quatro estações rituais o *yaõkwa*, *lerohi*, *salomã* e *kateokõ*.

Em termos espaciais o *yaõkwa* se desdobra em *loci* ocupados que se tornam propriedades dos *yakaility*, tais como roças, aldeia e acampamentos de pesca. Os Enawene Nawe situados nesses lugares rituais estão submetidos a uma toponímia cósmica impressa pelos *yakaility*, então dono dos espaços.

Todos os seres, nos três horizontes do cosmos Enawene Nawe, ocupam aldeias de mesma morfologia circular com casas dispostas radialmente. A cosmologia compõe a base da morfologia das *hotaikitykwa* no horizonte terrestre.

O uso sistemático de barcos de alumínio e motores de popa movidos a gasolina imprimiu uma radical transformação de espaço e tempo entre os Enawene Nawe e o rito *yaõkwa* vem, nos últimos tempos, sofrendo modificações significativas. Porém se por um lado deixam práticas rituais – as expedições de coleta de jenipapo no *danakwa*, por exemplo –, por outro, dizem que hoje atendem melhor e mais rapidamente os *yakaility* e assim diminuem as possibilidades de riscos de vida.

Durante a estação do *yaõkwa* o povo Enawene Nawe se divide entre os *yãokwa* (homens expedicionários construtores de barragens de pesca) e os *harekali* (homens e mulheres responsáveis pela manutenção da aldeia, produção de alimentos e recepção dos expedicionários). Esta divisão segue rigoroso revezamento por biênio e permite aos segmentos clânicos serem *yakaility* (*yaõkwa*) ou Enawene Nawe (*harekali*).

Essa divisão perfaz uma distribuição espacial entre os permanecem nos acampamento de pesca/barragem e os que permanecem na aldeia. Com o retorno dos primeiros à aldeia, após dois meses defumando peixes, são recebidos ritualmente pelos *harekali* no pátio em um embate de violência simulada que resulta na domesticação dos *yaõkwa* através de oferendas alimentares e estéticas. Esse momento performa as relações cotidianas dos Enawene Nawe com a legião de seres do subterrâneo.

Elemento de espacialidade fundamental aos EnaweneNawe, a aldeia, cuja manutenção enquanto espaço único de refluxo de todo o povo coloca-os num paradoxo: manter-se numa coesão social com concentração populacional num único espaço apesar dos potenciais conflitos internos, ou criar nova aldeia amenizando a densidade e reduzindo os conflitos envolvendo envenenamentos além de criar condições de reviver aos moldes do passado quando havia muitas aldeias. A luta pela coesão social em torno da aldeia é um esforço contra qualquer potencial manifestação de fissura social.

Encontra-se em destaque na aldeia a *yaõkwa hakolo* (casa das flautas), uma instituição simbólica de convergência clânica e de seres do cosmos representados pelos grupos de flautas ali depositados e mantidos dispostos de acordo com alguns representantes de clãs nas casas

comunais da aldeia.

Os rituais do *yaōkwa* bem como suas faces de sustento econômico alimentar e simbólico constituem um dos mais significativos desdobramentos de uma relação tempo e espaço. Não quero insinuar que *lerohi*, *salomã* e *kateokō* não tenham essas relações, mas especificidades de dispersão no espaço com a constituição dos *erainiti* e posterior retorno (reencontro) de segmentos sociais (os *yaōkwa*) revivem os tempos míticos de saída ao horizonte terrestre, distribuição pelo mundo e a construção de uma coesão social através de trocas culturais.

Compreendo, pois, que ao observarmos a cosmovisão Enawene Nawe, as formas de se pensar uma topologia do universo, assim como, a organização sociopolítica reverberadas no espaço da aldeia notamos, que para este povo, não basta apenas estar no mundo, afinal, é a forma de organizar-se ideologicamente no espaço que garante o seu nexos sociocosmológico de existência.

## BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO DA SILVA, Pedro. Aldeias indígenas do alto Xingu: uma perspectiva arqueológica. In: LIVRO em homenagem a Orlando Ribeiro. v. 2. Lisboa: Centro de Estudos Geográficas, 1988, p. 679-90).

ALBERT, Bruce. Cosmologia do contato no norte-amazônico. In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (orgs.). Pacificando o branco: cosmologia do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 09-21.

\_\_\_\_\_. O ouro canibal e a queda do céu. In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (orgs.). Pacificando o branco: cosmologia do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 240-274.

\_\_\_\_\_. & LA TOURNEAU, François-Michel. Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami- Toward a Model of “Reticular Space”. *Current Anthropology*, vol. 48, n. 4, August 2007, p. 584-592.

ALMEIDA, Juliana de. Alta Tensão na Floresta: os Enawene Nawe e Complexo Hidrelétrico Jurena. Monografia do Curso de Especialização (Lato Sensu) em Indigenismo, da Operação Amazônia Nativa e da Universidade Positivo. Cuiabá, 2010.

AUGÉ, Marc. Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papius, 1994. (Coleção Travessia do Século)

\_\_\_\_\_. A guerra dos sonhos: exercício de etnoficção. Campinas: Papius, 1998. (Coleção Travessia do Século)

AYRES DE CASAL, Manuel. A Província de Matogrosso. In: *Corografia Brazilica, ou Relação Historico-Geografica do Reino do Brazil composta e dedicada a sua Magestade Fidelissima por um Presbitero secular do Gram Priorado do Crato*. Rio de Janeiro: Imprensa Regia, 1817, Tomo I, pp: 247-313.

BADAROTTI, Nicoláo. Exploração no Norte de Matto Grosso, região do alto Paraguay e Planalto dos Parecis. São Paulo: Escola Typ. Salesiana, 1898.

BIRD-DAVID, Nurit. Animistic Epistemology: Why Do Some Hunter-Gatherers Not Depict Animals? *Ethnos*, vol. 71, n. 1, march 2006, p. 33-50.

BOSSI, C. Bartolomé. Viagem Pitoresca pelos rios Paraná, São Lourenço, Cuiabá e o Arinos: com a descrição da província de Mato Grosso em seu aspecto físico, geográfico, mineralógico e seus produtos naturais. Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial, 2008.

BOURDIEU, Pierre. A casa ou o mundo às avessas. In: Ensaio sobre a África do Norte. Mariza Corrêa (org.) Textos Didáticos. IFCH/UNICAMP, n° 46, fevereiro de 2002.

CAIUBY NOVAES, Sílvia. As casas na organização social do espaço Bororo. In: CAIUBY NOVAES, Sílvia (org.). Habitações indígenas. São Paulo: Nobel/EdUSP, 1983, p. 57-76.

\_\_\_\_\_. Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos Outros. São Paulo: EdUSP, 1993.

\_\_\_\_\_. Paisagem Bororo – de Terra e Território. In: NIEMEYER, Ana Maria. (org.). Além dos Territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos. Campinas: Mercado das Letras, 1998, p. 229-250.

CAMPOS, Antonio Pires de. Breve noticia que dá o capitão Antonio Pires de Campos do gentio barbaro que ha na derrota da viagem das minas do Cuyabá e seu reconcavo. Revista Trimensal do Instituto Historico Geographico e Ethnographico do Brasil, tomo XXV, 3°. Trimestre. Rio de Janeiro: Typ. de D. Luiz dos Santos, 1862, p. 437-449

CAÑAS, Vicente. Diário de campo, 1977-1987, (Transcrição e prefácio de Darci Luiz Pivetta). Cuiabá, 742p. (mimeo)

CHERNELA, Janet Marion. Pesca e hierarquização tribal no Alto Uaupés. In: Darcy RIBEIRO, et alii (org.). Suma Etnológica Brasileira. Edição atualizada do Handbook of South American Indians. Berta Ribeiro (coord.). Etnobiologia, vol. 1, 2ª ed. Petrópolis: FINEP/Vozes, 1987, p. 235-249.

COSTA, Maria de Fátima R. M. da. Senhores da memória: uma história do Nambiquara do cerrado. Cuiabá: Unicen, 2002.

COSTA, Romana. Cultura e contato: um estudo da sociedade Paresi no contexto das relações interétnicas. Tese (Doutorado em Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1985.

COSTA JÚNIOR, Plácido. A pesca na sociedade enawene-nawe. In: Estudo das potencialidades e do manejo dos recursos naturais na Área indígena Enawene-Nawe. Operação Amazônia Nativa (OPAN) e Centro de Estudos e Pesquisas do Pantanal, Amazônia e Cerrado da Universidade Federal de Mato Grosso (GERA). Relatório técnico apresentado ao Fundo Nacional do Meio Ambiente. Cuiabá, 1995, p. 101-157.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Xamanismo e tradução: ponto de vista sobre a floresta amazônica. In: Manuela Carneiro da CUNHA. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DESCOLA, Philippe. La selva culta: Symbolismo y praxis en la ecologia de los Achuar. Quito: Abya Yala, 1989.

\_\_\_\_\_. As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia. São Paulo: Cosac

& Naify, 2006.

SAHLINS, Marshall David. Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

ESTUDO das potencialidades e do manejo dos recursos naturais na Área indígena Enawene-Nawe. Operação Amazônia Nativa (OPAN) e Centro de Estudos e Pesquisas do Pantanal, Amazônia e Cerrado da Universidade Federal de Mato Grosso (GERA). Relatório técnico apresentado ao Fundo Nacional do Meio Ambiente. Cuiabá, 1995.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Os Nuer. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.

FAUSTO, Carlos. A dialética da predação e familiarização entre os Parakanã da Amazônia Oriental. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1997.

\_\_\_\_\_. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, vol. 14, n. 2, 2008, p. 329-366.

HAMBERGER, Klaus. Por uma teoria espacial do parentesco. *Mana*, vol. 11, n. 1, 2005, p. 155-199.

HECKENBERGER, M. & FRANCHETTO, B. Introdução: História e cultura xinguana. In: FRANCHETTO, Bruna & HECKENBERGER, Michael. (org.). Os povos do alto Xingu: história e cultura. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2001, p. 7-20.

\_\_\_\_\_. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na *longue durée*, 1000-2000 d.C. In: FRANCHETTO, Bruna & HECKENBERGER, Michael (orgs.). Os povos do Alto Xingu. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2001, p. 21-62.

INGOLD, Tim. Pare, olhe, escute! Um prefácio. *Ponto Urbe - Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*. Ano 2, versão 3.0, julho de 2008. Disponível em: <<http://www.n-au.org/pontourbe03/prefaciotimingold.html>> Acesso em: 29out.2009.

JAKUBASZKO, Andrea. Imagens da alteridade: Um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2003.

LANGDON, E. Jean. A morte e o corpo dos xamãs nas narrativas Siona (Amazônia Colombiana). *Revista de Antropologia da USP*, vol. 38, n. 2, 1995, p. 107-149.

LEA, Vanessa. Casas e casas Mebengokre (Jê). In: VIVEIRO DE CASTRO, EDUARDO B.; CUNHA, M. Carneiro da (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII/USP, 1993, p. 265-282.

LÉVI-STRAUSS, Claude. As estruturas sociais no Brasil Central e Oriental. In: *Antropologia*

Estrutural. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970, p. 136-147.

\_\_\_\_\_. As organizações dualistas existem? In: Antropologia Estrutural. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970, p. 148-180.

\_\_\_\_\_. A organização social dos kwakiutl. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. (org.) A via das máscaras. Lisboa: Editora Presença, 1981.

\_\_\_\_\_. Tristes Trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA RODGERS, Ana Paula. No descompasso dos Ciclos: a política das incidentalidades músico-rituais Enawene Nawe. Projeto de Pesquisa de Doutorado, versão 2001. PPGAS – UFRJ-Museu Nacional. (mimeo)

\_\_\_\_\_. Carta ao Procurador da República Mário Lúcio Avelar acerca da importância da Micro bacia do Rio Preto aos Enawene Nawe. 2006, 13p. (mimeo)

\_\_\_\_\_. Descantando caminhos - da ecologia musical enawene nawe (reflexões preliminares). Disponível em: <[http://abaete.wikia.com/wiki/Descantando\\_caminhos\\_da\\_ecologia\\_musical\\_enawene\\_nawe\\_%28reflex%C3%B5es\\_preliminares%29\\_%28Ana\\_Paula\\_Lima\\_Rodgers%29](http://abaete.wikia.com/wiki/Descantando_caminhos_da_ecologia_musical_enawene_nawe_%28reflex%C3%B5es_preliminares%29_%28Ana_Paula_Lima_Rodgers%29)> Acesso em 26jan.2009.

\_\_\_\_\_. & RODGERS, David. Espaço granulado, espaço inundado. 2006. (mimeo)

LISBÔA, Thomaz de Aquino. Enawenê-Nawê: Primeiros contatos: diário de campo. Cuiabá: Carlini & Caniato, 2010.

LAGROU, Maria Els. Hermenêutica e etnografia: uma reflexão sobre uso da metáfora da textualidade para “ler” e “inscrever” culturas ágrafas. Revista de Antropologia da USP, São Paulo, USP, nol. 37, 1994, p. 35-55.

MAGALHÃES, Amilcar Botelho de. Impressões da comissão Rondon. 4ª edição, Edição da Livraria do Globo Barcelos, Bertaso & Cia, Porto Alegre, 1929.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: formas e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Sociologia e Antropologia. Marcel Mauss. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 183-314.

\_\_\_\_\_. Morfologia social: ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 423-505.

MELATTI, Julio César. Resenhas. In: Mana, vol. 8, n. 1, 2002, p. 216-219.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. Agricultura e coleta enawene-nawe: relações sociais e representações simbólicas. In: Estudo das potencialidades e do manejo dos recursos naturais na Área indígena Enawene-Nawe. OPAN e Centro de Estudos e Pesquisas do Pantanal,

Amazônia e Cerrado da Universidade Federal de Mato Grosso. Relatório técnico apresentado ao Fundo Nacional do Meio Ambiente. Cuiabá, 1995, p. 45-78.

\_\_\_\_\_. Seara de homens e deuses: uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene-Nawe. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – IFCH, Universidade Estadual de Campinas, 2001.

\_\_\_\_\_. Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH-USP, 2006.

\_\_\_\_\_. Nem humanos nem insetos: Aspectos de cosmologia e formas alimentares indígenas: o caso enawene da Amazônia Meridional. In: I Simpósio Nacional sobre Antropoentomofagia, 2009, Feira de Santana. Anais I Simpósio Nacional sobre Antropoentomofagia: benefícios e desafios do uso de insetos como alimento, 2009. v. 1. p. 78-84.

\_\_\_\_\_. & MENDES DOS SANTOS, Geraldo. Homens, peixes e espíritos: a pesca ritual dos Enawene-Nawe. *Tellus*, ano 8, n. 14, abr. 2008, Campo Grande, p. 39-59.

MISSÃO RONDON. Apontamentos sobre os trabalhos realizados pela Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto-Grosso ao Amazonas sob a direcção do Coronel Candido Mariano da Silva Rondon de 1907 a 1915. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio, de Rodrigues & C., 1916.

MOI, Flávia Prado. Organização e uso do espaço em duas aldeias. Xerente: uma abordagem etnoarqueológica. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo, 2003.

\_\_\_\_\_. Os Xerente: um enfoque etnoarqueológico. São Paulo/Porto Seguro-BA: Annablume/ACERVO – Centro de Referência em Patrimônio e Pesquisa, 2007.

\_\_\_\_\_. & MORALES, Walter Fagundes. Índios e Africanos no interior paulista: um estudo sobre a transição do cativo indígena para a escravidão africana na Vila de Jundiá, SP, no século XVIII. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo, vol. 18, 2008, p. 115-131.

\_\_\_\_\_. ; SOUZA, Edison Rodrigues de, MORALES, Walter Fagundes & AZOINAYCE PARESI, Rony Walter. Memória e oralidade: interpretação de grafismos rupestres entre os Aruak do Noroeste do Estado do Mato Grosso, Brasil. In: MORALES, Walter Fagundes & MOI, Flavia Prado (orgs.). *Cenários Regionais em Arqueologia Brasileira*. São Paulo/Porto Seguro-BA: Annablume/Acervo – Centro de Referência em Patrimônio e Pesquisa, 2009, p. 205-238.

MONTEIRO, Jonh M. Negros da Terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo, São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

PASSOS. Pedro Henrique Martins da Costa. Mecanismos de sociabilidade Enawene Nawe e

o papel da Opan - Operação Amazônia Nativa na defesa do território. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), PPGCS-PUC/SP, 2005.

PEREIRA, Adalberto Holanda. O pensamento mítico do Paresi. Pesquisas – Antropológia, n. 41, São Leopoldo: Unisinos; Instituto Anchieta de Pesquisas, 1986.

PIVETTA, Darci Luiz. Amazônia Meridional: território deflagrado, educação pacificadora. Tese (Doutorado em Educação), Instituto de Educação de Universidade Federal do Mato Grosso, 1999.

PREZIA, Bendito (org.). Caminhando na luta e na esperança – retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI, São Paulo: Ed. Loyola, 2003.

MACHADO, Maria Fátima Roberto. Estação Parecis: um território expropriado. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza & BARRETO FILHO, Henyo Trindade (orgs.). Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1997-2002. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED/CNPq/FAPERJ/IIEB, 2005, p. 355-420.

REZENDE, Ubiray Maria Nogueira. Fonética e fonologia da Língua Enawene-Nawe (Aruak): Uma primeira abordagem. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2003.

RIBEIRO, Berta G. Dicionário do Artesanato Indígena. São Paulo: EdUSP, 1988.

RIVIÈRE, Peter. AAE na Amazônia. Revista de Antropologia, USP, Vol. 38, nº 1, 1995, p. 191-203.

RODRIGUEZ, José Exequiel Basini. O povo que nunca dorme: Ensaio sobre vitalismo enawene nawe. 2003. (mimeo)

\_\_\_\_\_. Cabeza de motor: Ensayos sobre mecano-canibalismo. 2005. (mimeo)

ROQUETTE-PINTO, Edgard. Rondônia. São Paulo/Brasília: Editora Nacional/INL, 1975.

SAHLINS, Marshall David. Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

SICK, H. Ornitologia brasileira. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1997.

SILVA, Marcio Ferreira da. Tempo e espaço entre os Enawene-Nawe. Revista de Antropologia, vol. 41, n. 2. Disponível em:  
<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-77011998000200002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011998000200002)>  
Acesso: 19mar.2011.

\_\_\_\_\_. Relações de gênero entre os Enawene-Nawe. Tellus, Campo Grande, UCDB, vol. 1, n. 1, 2001, p. 41-66.

\_\_\_\_\_. Enawenê Nawê – notícias recentes. In: Povos Indígenas no Brasil, 2001/2005. São Paulo, Instituto Socioambiental (ISA), 2006, p. 632-637.

\_\_\_\_\_. A aliança em questão: observações sobre um caso sul-americano. In:

QUEIROZ, Rubens Caixeta de & NOBRE, Renard Freire (orgs). Lévi-Strauss: Leituras Brasileiras. Belo Horizonte: EdUFMG, 2008, p. 301-324.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: Carneiro da Cunha (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo, Fapesp/ SMC/Companhia das Letras, 1992, p. 87-102.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

\_\_\_\_\_. Esboço de cosmologia Yawalapiti. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 25-86.

\_\_\_\_\_. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 345-400.

WRIGHT, Robin M. As Formações Sociorreligiosas da Amazônia Indígena e suas Transformações Históricas. Ciência e Cultura. vol. 60, n. 4, São Paulo, Outubro 2008, p. 37-40.

\_\_\_\_\_. O Universal e o Particular: As Formações Sócio religiosas da Amazônia Indígena e suas Transformações Históricas. 2005.  
<<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos/UniversalPart.pdf>> Acesso em: 29out.2009.

ZORTHÊA, Kátia Silene. Daraiti Ahã: escrita alfabética entre o Enawene Nawe. Dissertação (Mestrado em Educação), Instituto de Educação da Universidade Federal do Mato Grosso, 2006.

## FILMOGRAFIA

AMAZÔNIA, uma região de poucos. Disponível em:  
<<http://www.youtube.com/watch?v=q9esNX7bzHY>> Acesso em: 28 ago.2007.

ANTROPOFAGIA visual. Dir.: Vincent Carelli. Vídeo Cor, Betacam-SP e NTSC, Prod.: Fausto Campolli/CTI-SP, 17 min., Brasil, 1994.

APOCALYPTO. Dir.: Mel Gibson. Produção: Bruce Davey e Mel Gibson. Touchstone Pictures/Icon Productions: 139 min., EUA, 2006.

INVASÃO Indígena. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=kIBIXteJMI>>

Acesso em: 11 mar.2008.

YĂKWA: o banquete dos espíritos. Dir.: Virgínia Valadão. Prod.: CTI-SP/OPAN, Vídeo Cor, NTSC, 75 min., Brasil, 1995.

YAÕKWA. Dir.: Fausto Campoli & Vicente Carelli. Produção: Vídeo nas Aldeias/IPHAN, 60 min., Brasil, 2009.

## ARQUIVOS

Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso – IHGMT

AMARANTE, Emmanuel Silvestre do. Levantamento e Locação do trecho compreendido entre os Rios Zolaharuiná (Burity) e Juruena (Pelo 1.º Tenente d' Engenharos...); Publicação N.º 6; Anexo N.º 3. Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas. Relatório apresentado pelo 1.º Tenente Coronel Candido Mariano da Silva Rondon D.D Chefe da Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro: Papelaria Luiz Macedo, Rua Quintana, 74. [Livro n.º 3467]

RELATÓRIO Apresentado à Divisão de Engenharia (G. 5) do Departamento da Guerra e à Diretoria dos Teleghaphos; pelo Coronel Candido Mariano da Silva Rondon, Chefe da Comissão; 3.º Volume, Compreendendo o segundo relatório parcial correspondente aos annos de 1911 e 1912. Rio de Janeiro, 1915. [Livro n.º 3472]

RELATÓRIO apresentado pelo Chefe da 1ª secção, Major de Engenharia Felix Fleury de Souza Amorim ao Chefe da Comissão, Major de Engenheiros Candido Mariano da Silva Rondon. Anexo n.º 4, 1 de dezembro de 1907. [Livro n.º 3467]

RONDON, Candido Mariano da Silva. História Natural Ethnographia. Anexo N. 5. Comissão de Linhas Telegraphicas Estratégicas de Matto Grosso ao Amazonas: Papelaria Luiz Macedo, Rio de Janeiro, 1910. [Livro n.º 3466]

Arquivo da Operação Amazônia Nativa - OPAN

BREVE Histórico dos Conflitos e Invasões Referentes à Área Indígena Salumã. OPAN. Cuiabá, março de 1990, 12 p. [Documentação: A-PJ/EN 1/72]

## REPORTAGENS DE JORNAL

AUTORIDADES e índios negociam fim de bloqueio na MT-170. Redação 24 HorasNews. Cuiabá-MT, Sábado, 02 de Junho de 2007. Disponível em:  
<<http://www.24horasnews.com.br/index.php?mat=219059>> Acesso em: 27dez.2010, 07h40m.

DIÁRIO Oficial da União. Nº 220, sexta-feira, 16 de novembro de 2007. Seção 2, pág. 13. (ISSN 1677-7050). Disponível em: <[http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/atuacao-do-mpf/portarias/docs\\_portarias/portaria\\_funai\\_1098\\_1099.pdf](http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/atuacao-do-mpf/portarias/docs_portarias/portaria_funai_1098_1099.pdf)>.

DIÓZ, Renê. Índios seguem ao DF por definição. Diário de Cuiabá, 25jun.2010. Edição nº 12744. Disponível em: <<http://www.diariodecuiaba.com.br/detalhe.php?cod=373623>>.

ÍNDIOS cogitam bloquear rodovia de acesso a Juína se estrada não for construída. Só Notícias. 24 nov.2009. Disponível em:<<http://portalamazonia.globo.com/pscript/noticias/noticias.php?idN=9652>> Acesso em: 05dez.2009.

INVASÃO Indígena. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=kI-BIXteJMI>> Acesso em: 11mar.2008.

JUSTIÇA de Juína determina desbloqueio de ponte em 48 horas. TV Nazaré de Juína, 19 mai.2008. Disponível em: <<http://www.24horasnews.com.br/index.php?tipo=ler&mat=255206>> Acesso em: 19 mai.2008, 15h44m.

MENDES, Vannildo. Índios invadem canteiro de construção de hidrelétrica no Mato Grosso. O Estado de S. Paulo. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/nacional,indios-invadem-canteiro-de-construcao-de-hidreletrica-no-mato-grosso,585956,0.htm>>. Acesso em: 25jul.2010, 19h50m.

SAMPAIO, Rafael. Após 19 anos, Justiça absolve acusados pela morte de indigenista. Repórter Brasil. Disponível em: <<http://www.reporterbrasil.org.br/exibe.php?id=792>> Acesso em: 10nov.2006.

VARGAS, Rodrigo. Índios invadem e incendeiam obras de hidrelétrica em MT. Agência Folha, Cuiabá, Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u455778.shtml>> Acesso em: 13out.2008, 21h41m.

## FONTES DIVERSAS

ALMEIDA, Juliana de & CAMPOLI, Fausto. CENSO Enawene Nawe, 2008 com idades revisadas e genealogia. (inédito, não publicado).

CARTA da antropóloga Ana Paula Lima Rodgers ao Procurador da República do Ministério Público Federal em Mato Grosso (MPF-MT) Mário Lúcio Avelar acerca da importância da Micro bacia do Rio Preto aos Enawene Nawe. Rio de Janeiro, 2006. (mimeo)

CENSO Enawene Nawe por Clã. Convênio OPAN/FUNASA, junho de 2010.

PLANO BÁSICO AMBIENTAL – PBA – 2009: programa de proteção e gestão ambiental

territorial Enawenê Mawê-Complexo Juruena – oito pequenas centrais hidrelétricas. Estado do Mato Grosso, municípios de Juína, Sapezal e Comodoro. Março de 2009, (documento sem autoria).

RELATÓRIO – Violência contra os povos indígenas no Brasil – 2009. Conselho Indigenista missionário (Cimi), organismo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Disponível em:

<[http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1280418665\\_Relatorio%20de%20Violencia%20contra%20os%20Povos%20Indigenas%20no%20Brasil%20-%202009.pdf](http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1280418665_Relatorio%20de%20Violencia%20contra%20os%20Povos%20Indigenas%20no%20Brasil%20-%202009.pdf)> Acesso: 16jul.2010.

YAOKWA. – Povo Enawene Nawe, Brasília: IPHAN, 2010, 213p. Disponível em:

<[http://www.iphan.gov.br/bcrE/pages/folBemCulturalRegistradoE.jsf;jsessionid=23249351467BA0D7AEBCBFA762569A80?idBemCultural=52g0\\_%5B3y3p600001n%5D8%3Am209z%40s1%5Bv8%3Ax3331n%5D8%3Am207%2Fnop.\\*abc%24%3B0\\_%5Bd36\\_%4018c551n%5D8%3Am208](http://www.iphan.gov.br/bcrE/pages/folBemCulturalRegistradoE.jsf;jsessionid=23249351467BA0D7AEBCBFA762569A80?idBemCultural=52g0_%5B3y3p600001n%5D8%3Am209z%40s1%5Bv8%3Ax3331n%5D8%3Am207%2Fnop.*abc%24%3B0_%5Bd36_%4018c551n%5D8%3Am208)> Acesso em: 20mar.2011.

VIOLÊNCIA contra os povos indígenas no Brasil – Relatório 2009. Disponível em:

<[http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1280418665\\_Relatorio%20de%20Violencia%20contra%20os%20Povos%20Indigenas%20no%20Brasil%20-%202009.pdf](http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1280418665_Relatorio%20de%20Violencia%20contra%20os%20Povos%20Indigenas%20no%20Brasil%20-%202009.pdf)> Acesso em: 23mar.2011, 03h00min.