

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
MUSEU AMAZÔNICO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Enawene-Nawe *Wixo*

Diferença e convivialidade na gestão sociopolítica do cosmos

Juliana de Almeida

Manaus-AM

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

MUSEU AMAZÔNICO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Enawene-Nawe *Wixo*

Diferença e convivialidade na gestão sociopolítica do cosmos

Juliana de Almeida

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos

Coorientador: Prof. Ld. Marcio Ferreira Silva

Manaus-AM

2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Ficha catalográfica

(Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pela autora).

A447e Almeida, Juliana
Enawene-Nawe Wixo : Diferença e convivialidade na gestão sociopolítica do cosmos / Juliana Almeida. 2015
301 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Gilton Mendes dos Santos
Coorientador: Marcio Ferreira Silva
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Enawene-Nawe. 2. Arawak. 3. Alteridade. 4. Etnologia. 5. Sudoeste Amazônico. I. Santos, Gilton Mendes dos II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

Enawene-Nawe Wixó

Diferença e convivialidade na gestão sociopolítica do cosmos

Juliana de Almeida

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovada em 26 de junho de 2015.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos, Presidente

PPGAS, Universidade Federal do Amazonas

Marta Rosa Amoroso, Membro

PPGAS, Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Carlos Machado Dias Junior, Membro

PPGAS, Universidade Federal do Amazonas

Para Kawali e Kawekwa'eneto,
mestres na arte da *outridão* enawene-nawe

Agradecimentos

Toda pesquisa é construída a partir de múltiplas vozes, corpos e afetos. Desse modo, agradeço todos que colaboraram de maneira direta ou indireta para a realização deste trabalho. Certamente, ele extrapola em muito os dois anos do curso de mestrado.

Primeiramente agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas por todo o suporte institucional para realização desta pesquisa. Sou grata pela oportunidade de ter cursado a pós-graduação na Amazônia entre distanciamentos e encontros, descolonizações e exotizações. Desde a graduação na Unicamp, percorri o caminho inverso como indigenista em Mato Grosso até culminar numa universidade amazônica onde concluo mais uma etapa da minha trajetória de amadurecimento como antropóloga.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pela concessão da bolsa de pesquisa.

Ao meu orientador, Gilton Mendes dos Santos, pelas palavras sempre inspiradoras e por ter sido um grande estimulador não só das ideias aqui presentes, como da minha escolha pela UFAM e pela vida em Manaus.

Agradeço também ao Marcio Silva, meu coorientador, pelo acompanhamento na pesquisa e pela ajuda certa na definição da estrutura do trabalho.

Aos professores Carlos Dias Junior e Luiza Garnelo, agradeço pela participação em minha banca de qualificação e pelas colaborações para o desenvolvimento da dissertação.

Sou grata a todos os colegas do PPGAS, especialmente aqueles com os quais dividi o “tempo das disciplinas”: Adan, Adailton, Adelson, Alvatir, Anderson, Audirene, Auriédia, Deise, Dimas, May, Nicolas e Olga. O período das disciplinas é um momento marcado por muitas trocas e fico grata por ter feito parte desse grupo. A sintonia de nossa turma proporcionou espaços de muita reflexão e descontração.

Agradeço também aos professores do PPGAS, especialmente Ana Carla Bruno, Deise Lucy Montardo, Maria Helena Mattos, Thereza Menezes, Exequiel Basini e Marcia Calderipe.

À Franceane Corrêa deixo minha gratidão pelo seu empenho que torna menos difícil a nossa vida acadêmica.

Sou particularmente grata ao NEAI, espaço de intensas trocas e discussões. Agradeço especialmente aos colegas João Paulo Tukano, Angélica Maia e Mario Rique, companheiros durante esta etapa.

Minhas palavras não são suficientes para exprimir minha gratidão ao Edson Rodrigues de Souza, amigo desde a graduação e com quem dividi momentos inesquecíveis, embalados pelas correntezas do rio Juruena e pelos cantos do *Iyaõkwa*. Sou grata pela sua insistência que me conduziu até os Enawene-Nawe. Este foi um feliz encontro que me proporcionou, além de uma grande amizade, também um intenso processo de aprendizagem e amadurecimento.

Minha gratidão se estende ao Fausto Martins Campoli, que me ensinou as primeiras lições sobre a língua enawene-nawe e que esteve ao meu lado durante os primeiros anos de campo. Com uma vivência longa no indigenismo, Fausto é certamente uma das pessoas que mais conhece os Enawene-Nawe. Arrisco dizer que ele foi tão “afetado” pelo campo, quanto afetou os Enawene-Nawe. Sou grata pela nossa convivência e por todo aprendizado conjunto.

À querida amiga Anna Maria Ribeiro, pelas boas conversas de sempre, pela nossa sintonia e pela sua generosidade. Agradeço por compartilhar comigo sua experiência e conhecimentos construídos junto aos Nambiquara. Sou ainda imensamente grata por sua ajuda na formatação do projeto de pesquisa que culminou nesta dissertação.

Agradeço também a minha amiga Ana Paula Lima Rodgers, pessoa especial que cruzei por meio das redes enawene-nawe. Um exímia interlocutora nos primeiros anos de campo e, nos últimos tempos, também uma grande parceira de trabalho. Sou grata pela reciprocidade, pela parceria e por todo apoio e incentivo neste processo.

De forma muito especial agradeço Marcos Ramires, amigo com quem dividi os esforços e aprendizados desde a fase de seleção do mestrado. Fico imensamente feliz em chegar à etapa final ao seu lado. Igualmente agradeço minha amiga Carolina Delgado, companheira sempre presente e que nos acompanhou e apoiou durante todo este período.

Aos amigos Genoveva Amarin e Fernando Penna, pessoas cuja sintonia se mantêm desde os tempos de indigenismo e se renova nessa nova fase acadêmica, agradeço pelo apoio. Agradeço ainda ao Miguel Aparício, um dos grandes estimuladores para que eu retomasse minha formação acadêmica.

À equipe do projeto de extensão “Sexta Etnográfica”: Camila Iribarrem, Isabel Wittmann, Rosana Carvalho e Rosseline Tavares, deixo o meu agradecimento pela oportunidade de compor um espaço privilegiado de trocas e aprendizados.

Sou imensamente grata à OPAN que me proporcionou uma das experiências derradeiras de minha vida, experiência que agora culmina nesta dissertação. Lá teci laços e passei a constituir uma nova tribo. Este período dedicado ao indigenismo me proporcionou um amplo crescimento e amadurecimento profissional e pessoal. Me proporcionou ainda admiráveis encontros não apenas junto aos Enawene-Nawe, mas também junto aos Rikbaktsa, Manoki, Myky, Xavante de Marãiwatsèdè e diversos grupos Nambiquara do Cerrado e da Serra do Norte. Por meio da OPAN tive ainda a oportunidade de participar de grandes encontros indígenas e de conhecer inúmeras outras aldeias e povos indígenas.

Agradeço aos bons encontros que esta vivência me proporcionou. Sou particularmente grata a Rosa Monteiro, Rochele Fiorini e Andreia Fanzeres - mulheres de fibra. Ainda, os amigos André Lopes e Débora Duran, pessoas as quais tive o privilégio de cruzar nessa vida. Com eles dividi momentos singulares da temporada que passei em Mato Grosso.

Agradeço também ao Ivar Busatto, Cleacir Alencar e Andrea Jakubaszko, pessoas que me acompanharam desde o início da jornada aos Enawene-Nawe.

À querida Elise Albejante agradeço pela sintonia desde o primeiro encontro. Nossa convivência foi breve, porém marcante.

Agradeço aos membros da Equipe de Saúde, pessoas de muita força e que se empenham na luta diária em prol dos Enawene-Nawe. Em especial, agradeço à Conceição e Nete, que me ensinaram muito sobre os Enawene-Nawe e que foram ótimas companhias nesse tempo de aldeia. Também ao Daniel e à Suelen, pelo seu entusiasmo e determinação para a construção de modelos de saúde mais participativos.

À toda família Zanardi, vizinhos em Brasnorte. Pelo cuidado, carinho e confiança.

Agradeço ao Vincent Carelli pela oportunidade ímpar de participar no processo de realização do filme “Yaokwa: Um patrimônio ameaçado”.

Igualmente agradeço ao Museu do Índio pela minha participação no projeto “A memória através dos cantos”. Não se trata apenas de uma proposta incrível, mas, especialmente, de um modelo exemplar de ações efetivamente colaborativas entre pesquisadores e indígenas.

Estendo minha gratidão ao IPHAN, em especial à Marina Coutinho, pela oportunidade de colaborar com a salvaguarda do Ritual *Iyaōkwa*, ampliando meus horizontes em direção ao debate sobre o patrimônio imaterial.

Sou grata também à Inês Hargrives, Jacira Bulhões e Fiona Watson. A primeira, uma indigenista como poucos, detentora de um saber incalculável acerca dos habitantes do Interflúvio Juruena-Guaporé. A segunda, uma exímia profissional e uma parceria muito atuante na defesa dos direitos indígenas em Mato Grosso. A terceira, uma grande parceira dos Enawene-Nawe e de inúmeras outras populações indígenas. Sou grata pelo apoio e pelas trocas nos meus “tempos de indigenismo”.

Agradeço ao Plácido Costa, companheiro de discussões em busca de novos horizontes para a questão indígena em Mato Grosso.

Ao Edmilson Franco e José Eduardo, pessoas cuja história de vida demonstra seu empenho em prol de políticas indigenistas mais efetivas. Sou grata pelas trocas de experiências.

Agradeço também à duas queridas amigas de Cuiabá, Ruth Albernaz e Alessandra Mandu, pessoas com quem dividi parte da minha vida e formação antropológica.

Sou grata pela experiência junto aos colegas da Universidade Estadual de Mato Grosso e da Universidade da Flórida, em parceria dos quais cursei a especialização em Gestão Colaborativa de Sistemas sócio-ecológicos-complexos na Amazônia brasileira, oportunidade na qual pude vivenciar intensamente as belezas e saberes do baixo rio Juruena e seus habitantes.

Agradeço aos professores da graduação, que foram fundamentais para o meu encantamento pela antropologia: Mauro Almeida, Emília Pietrafesa e Omar Ribeiro.

Agradeço ainda aos representantes Manoki, Myky, Nambiquara, Rikbaktsa e Xavante, com o quais eu tive o privilégio de trabalhar. Sou grata pelas experiências e aprendizados. Agradeço ainda aos Paumari e Apurinã do Purus, bem como aos Guarani de Mato Grosso do Sul pelos breves e intensos momentos que compartilhei ao seu lado.

À minha família, meu pai Antonio; minha mãe Maria; minha irmã Marcia e meu cunhado Hugo. Deixo registrada minha gratidão e amor por tudo que vocês representam em minha vida. Em especial, sou extremamente grata pela alegria de ter uma sobrinha inspiradora: Carolina Bernardo.

Agradeço também à minha segunda família, que me acolheu com imenso carinho desde 2012: Bete, Ana, Wanda, Niva e Lucas.

Gostaria de registrar meu profundo agradecimento ao meu companheiro, Bruno Villela, que se aventurou comigo na mudança para Manaus. Esta representou simbolicamente o nosso casamento. A este homem das palavras, agradeço também pelo apoio no processo de escrita da dissertação.

Por fim e não menos importante, agradeço aos Enawene-Nawe pelos anos de convivência. Foram anos tumultuados e intensos que certamente constituem a experiência mais marcante da minha vida. Em especial, agradeço a família com a qual residi durante este período. Sua acolhida não poderia ter sido melhor. Meu corpo levará para sempre a sensação da areia quente do pátio, da doçura do mingau de polvilho e do inconfundível aroma do urucum.

Nakakawita dixo. Nakakawita kaxata kadeyane !!!

O que escolher, então? O peso ou a leveza?

Milan Kundera

Resumo

Este estudo trata do regime de alteridade dos Enawene-Nawe, falantes de uma língua da família Arawak-Maipure e residentes no Vale do Rio Juruena (Estado de Mato Grosso, Sudoeste amazônico). Partindo da análise das narrativas e enunciados enawene-nawe, a pesquisa se debruça sobre os postulados que abordam a passagem de um modelo fundamentado em subgrupos endogâmicos e territorialmente dispersos, para a constituição de relações estabelecidas entre nove *iyaõkwa*, grupos patrilineares e exogâmicos, que arregimentam as relações rituais e de parentesco na atualidade. A análise aponta para a centralidade da convivialidade e comensalidade como medidas de manejo e controle da diferença.

Palavras-Chave: Enawene-Nawe; Arawak; Alteridade; Convivialidade; Sudoeste Amazônico.

Abstract

This study deals with the regime of alterity of the Enawene-Nawe, speakers of a language of the Arawak-Maipure family and resident in the Juruena River basin (Mato Grosso State, South-east Amazon). The research is based on the principles that deal with the passage of a model that is founded in endogamic and territorially disperse subgroups for the constitution of relationships established between the new, patrilineal and exogamic groups (*iyaõkwa*), that encourage ritual and family relationships. The analysis points towards the centrality of conviviality and commensality as measures of the management and control of differences.

Key words: Enawene-Nawe; Arawak; Alterity; Conviviality; South-east Amazon.

Lista de Ilustrações

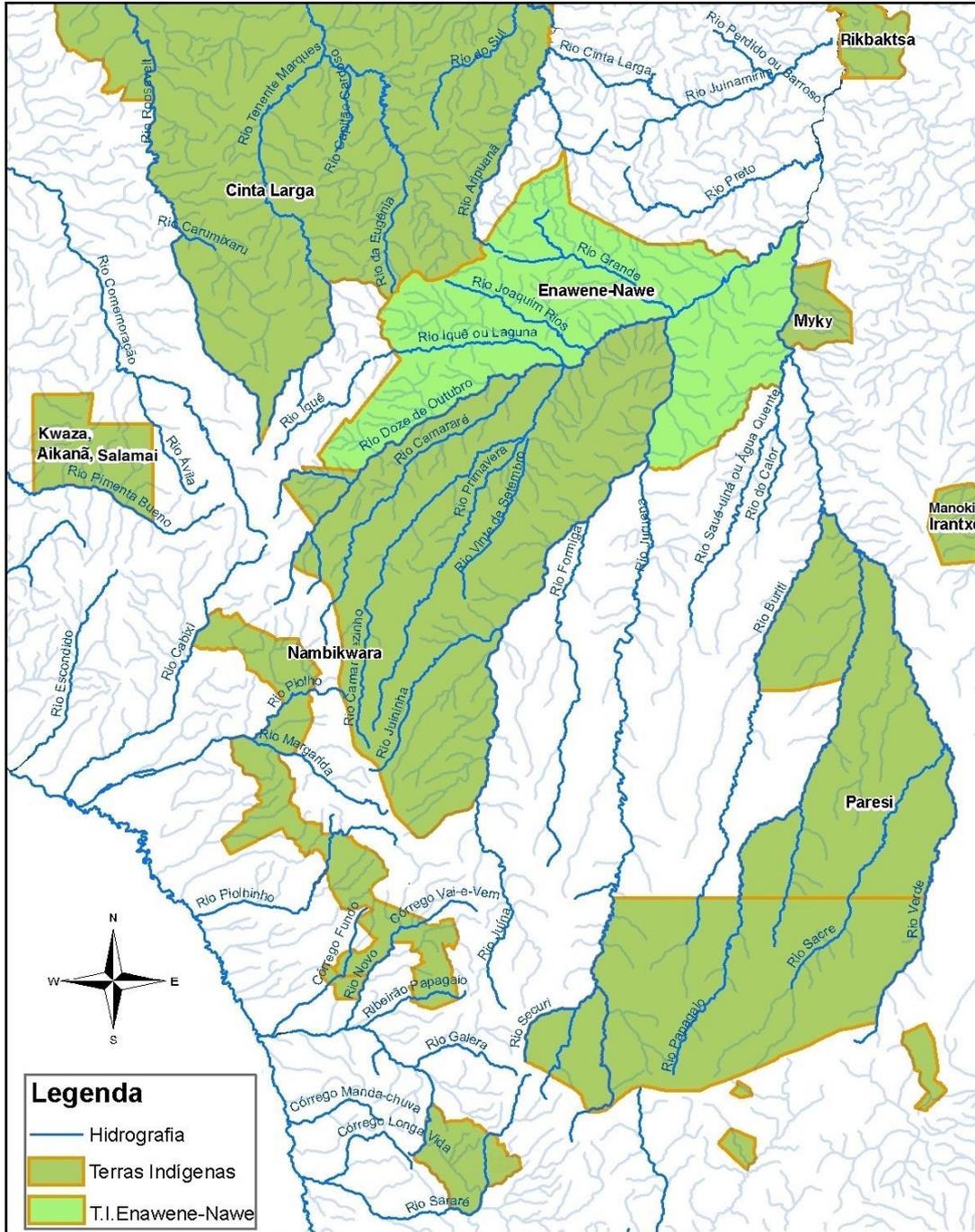
		pág.
Figura 1	Coletivos residentes no Interflúvio Juruena-Guaporé. Fonte: Dal Poz (1991)	8
Figura 2	Croqui da Aldeia Halataikwa, Terra Indígena Enawene-Nawe	31
Figura 3	Principais rios do território enawene-nawe	32
Figura 4	Das tribos aos clãs. Fonte: (SILVA 2012)	56
Figura 5	O átomo sócio-cosmológico. Fonte: Silva (1998)	79
Figura 6	Gráfico populacional. Distribuição por grupo <i>iyaõkwa</i>	81
Figura 7	Posição das Flautas dos Clãs Chefes e Inferiores. Fonte: Silva (2012)	84
Figura 8	The order in which clans place their flutes around the flute house's central rail. Fonte: Nahum-Claudel (2012)	85
Figura 9	Distribuição dos grupos <i>iyaõkwa</i> , de acordo com o subgrupo de origem	168
Figura 10	Distinção entre grupos detentores e não-detentores de <i>Lerohi</i>	216

Lista de Tabelas

		pág.
Tabela 1	Onomástica das <i>halikalo</i> [anfitriãs]. Fonte: Mendes dos Santos (2006)	73
Tabela 2	Ciclo de revezamento de posições dos grupos <i>iyaõkwa</i> (2006-2011)	193
Tabela 3	Dinâmica dos grupos <i>iyaõkwa</i> no ciclo de ritual em 2008	265

Mapa de localização da Terra Indígena Enawene-Nawe

INTERFLÚVIO JURUENA-GUAPORÉ *



* Mapa elaborado pela geógrafa e técnica em geoprocessamento, Graciele Sbízero Amaral

Nota sobre a grafia enawene-nawe

Nos anos 1980, o etnólogo e linguista Marcio Ferreira Silva foi quem estabeleceu uma primeira proposta de grafia da língua enawene-nawe. O modelo de Silva subsidiou as ações pioneiras de alfabetização em língua materna, conduzidas pela educadora Kátia Zorthêa. Refletindo sobre esta experiência, Zorthêa (2006) apresentou inúmeros apontamentos e questões que emergiram com o avanço da compreensão dos Enawene-Nawe acerca da definição de uma convenção gráfica para sua língua. Mais recentemente, a linguista Ubiray Maria Nogueira de Rezende desenvolveu análises voltadas à fonologia, fonética e gramática da língua enawene-nawe (2003, 2006 e 2008). Partindo das análises e ponderações anteriores, Rezende indicou que a ocorrência de uma flutuação dialetal entre gerações tem influenciado um novo padrão de grafia da língua enawene-nawe.

Na presente dissertação, a transcrição das palavras da língua enawene-nawe seguem os apontamentos de Rezende (2006), cujo modelo dialoga com as reflexões atuais dos Enawene-Nawe acerca do estabelecimento de uma grafia para sua língua. De acordo com Rezende, 17 letras compõem o sistema alfabético enawene-nawe: **a, d, e, h, i, k, l, m, n, ñ, o, r, s, t, w, x, y.**

Ao longo do trabalho, as palavras em língua enawene-nawe serão grafadas em itálico e acompanhadas da sua tradução, com exceção para os nomes pessoais, nomes de aldeias e hidronímia, que são grafados sem a atribuição de destaque.

Convenções utilizadas nesta dissertação:

1. A língua enawene-nawe apresenta uma série de flutuações dialetais. As principais delas são:

b/w	d/l	l/r	w/m	i/e
(bera/wera)	(derohi/lerohi):	(korito/kolito):	(Alame/Alawe)	(kehe/kehi)
coceira	etapa ritual	milho	nome próprio	gostoso

2. Acentuação

A utilização do acento til (~) indica a nasalização das vogais

3. A língua enawene-nawe é caracterizada pela presença de afixos de gênero. Os principais deles são:

-nero: *Towalinero* (mulher associada aos *Towali*);

-nere: *Towalinere* (homem associado aos *Towali*);

-lo: *Iyakaloti* (ser-espírito gênero feminino);

-li: *Iyakaliti* (ser-espírito gênero masculino).

4. Afixos de lugar

Na língua enawene-nawe, o sufixo *-kwa* denota espaço ou lugar. Geralmente ele é utilizado para compor a nominalização das aldeias. Por exemplo:

Matokodakwa: *matokoda* [recipiente para transporte de líquidos] + *kwa* [lugar]

5. Tecnônimos

Quando do nascimento do primeiro filho, ou do primeiro neto, pais e avós passam a utilizar tecnônimos acoplados ao nome da criança: *-eneto* (mãe); *-ene* (pai); *-asero* (avó); *-atokwe* (avô).

Kahetalose (nome da criança)	Kahetalose' eneto	[mãe de Kahetalose]
	Kahetalose' ene	[pai de Kahetalose]
	Kahetalose' asero	[avó de Kahetalose]
	Kahetalose' atokwe	[avô de Kahetalose]

6. Dado o caráter polissêmico de algumas palavras-chave utilizadas neste trabalho, utilizarei a seguinte convenção:

<i>Iyaǒkwa</i>	Em maiúsculo, quando se referir ao ritual.
<i>iyaǒkwa</i>	Em minúsculo, quando se referir às redes de trocas cerimoniais.
<i>Salomã</i>	Em maiúsculo, quando se referir ao ritual.
<i>Salomã</i>	Em minúsculo, quando se referir ao grupo <i>iyaǒkwa</i>

7. O termo “Enawene-Nawe” será grafado em maiúsculo, quando referente a este coletivo. Em casos de adjetivação, tais como “língua enawene-nawe”, “socialidade enawene-nawe”, o termo será grafado em minúsculo.

Obs. Para facilitar a leitura, ao final apresento um **glossário** das palavras em língua enawene-nawe utilizadas ao longo da dissertação.

SUMÁRIO

Introdução.....	1
Interflúvio Juruena-Guaporé	7
<i>Kamalali notowena</i> [Pesquisa de campo].....	13
Caminhos dos <i>Iyakaliti</i> – Estrutura da dissertação.....	26
Capítulo I – Os Enawene-Nawe e seus <i>Outros</i>	28
Enawene-Nawe, convivialidade e alteridade.....	30
E foram chamados Enawene-Nawe.....	40
Dos <i>hetati-nawe</i> aos grupos <i>iyaõkwa</i>	48
<i>Iyaõkwa</i> , clã ou conceito?.....	61
Geografia e diferença.....	80
Considerações sobre o Capítulo I.....	99
Capítulo II - Multiplicidade em devir.....	101
<i>Towalinere-Nawe</i> , os hiper-afins.....	103
<i>Kawali-Nawe</i> , os donos do pátio	122
<i>Salomã-Nawe</i> , alteridade e itinerância	137
<i>Kawekwalikwa</i> e a emergência da cidade-jardim enawene-nawe	152
Considerações sobre o Capítulo II.....	170

Capítulo III - Corpos alterados	174
<i>Iyakaliti</i> ,“os que vigiam a comida” – Comensalidade e domesticação	180
Vicissitudes do par anfitrião-festeiro.....	203
Dinâmicas cosmo(po)líticas	218
Cantos da flecha – Guerra e cura.....	230
Alternância e restituição: manejo das reminiscências e do prestígio	248
Considerações sobre o Capítulo III	263
Considerações Finais	268
Referências Bibliográficas.....	274
Filmografia	286
Glossário.....	287
Anexo 01 – Grafia dos grupos <i>iyaõkwa</i>	289
Anexo 02 – Onomástica	291
Anexo 03 – Ciclos de revezamento dos grupos <i>iyaõkwa</i>	299

Introdução



Deuses ou inimigos, ancestrais ou afins, de várias formas, os *Outros* representam a condição necessária de existência de uma sociedade.

Marshall Sahlins

De dentro das vinte e uma malocas dispostas em formato circular, surge dádivas. Em forma de bebida, mingau, lenha, peixe seco ou sal vegetal, elas dinamizam as relações estabelecidas, seja entre homens e mulheres, entre grupos cerimoniais, ou entre os seres-espíritos residentes nos distintos patamares que compõem o cosmos. As dádivas avançam sobre o pátio central, lócus onde as fronteiras de alteridade se constituem, atualizam e transformam, em uma complexa sinfonia que postula a importância da comensalidade, da oralidade e da generosidade como condições para a instituição dos laços de sociabilidade que possibilitam a manutenção da vida.

Na presente dissertação desenvolvo uma análise do regime de alteridade que define as relações estabelecidas entre os **Enawene-Nawe e seus outros**. Para esta investigação, privilegio as categorias e dinâmicas estabelecidas entre os nove grupos *iyaōkwa*¹, exogâmicos e patrilineares; tributários no processo de morfogênese² que instituiu a unidade englobante: “Enawene-Nawe”.

A investigação das relações de alteridade e das formas sociopolíticas empreendidas pelas sociedades ameríndias constitui um tema de grande interesse da etnologia sul-americana. Para o antropólogo Philippe Erikson: “A questão da alteridade é intrinsecamente associada ao projeto antropológico: desde sempre, o olhar que outrem lança sobre outro se encontra, nem que seja virtualmente, no coração mesmo de nossas questões de pesquisa” (ERIKSON 2011:07).

Em um mundo reconhecidamente multivocal, no qual é cada vez mais difícil determinar fronteiras de unidades sociais distintas, surgem questionamentos acerca das formas de representação do “outro” (CLIFFORD 1998). Diante da inevitabilidade de escapar às estabilizações de sentido - mesmo que temporárias - no processo de escrita etnográfica, reafirma-se a necessidade de manter a permanente vigilância para evitar construções abstratas e a-históricas.

¹ *Iyaōkwa* é um termo polissêmico. Ao longo da dissertação serão detalhados os diferentes sentidos expressos por este termo. Entre estes se destaca a menção ao ritual e às redes de troca cerimonial. Dada a recorrência do uso do termo *Iyaōkwa* nestes dois contextos adotei a seguinte convenção: para tratar do ritual, utilizarei o termo *Iyaōkwa* em maiúsculo. Por sua vez, as redes de trocas cerimoniais serão denominadas “grupos *iyaōkwa*”. Quero reforçar que esta escolha é tomada como um recurso para facilitar a leitura da dissertação, sobretudo para os leitores que não estão familiarizados com o tema. No entanto, o esforço empreendido nesta dissertação é o de evidenciar os diferentes sentidos expressos por este termo.

² Utilizo o termo morfogênese (em detrimento de morfologia) uma vez que se trata de dinâmica caracterizada pela permanente transformação.

A proposta de analisar “os outros dos outros” - termo que dá nome a uma importante publicação, marco dentro deste debate (cf.: LIMA & CÓRDOBA 2011) - busca superar a ideia de que os não-índios³ representam o signo de alteridade máxima frente às populações ameríndias. Para Gow (2001), muitos modelos analíticos erram ao estabelecer como ponto de partida as transformações engendradas nos processos coloniais. A oposição radical entre índios e não-índios pode resultar na indevida oposição entre “tradicional” e “cultura de fora”, ou ainda, reduzir estas dinâmicas aos contextos “pré” e “pós contato” (SZTUTMAN 2000).

Seguindo estes pressupostos, na presente dissertação a dinâmica do contato com frentes colonizadoras não é entendida como uma situação privilegiada para a análise deste regime de alteridade. A ênfase deste estudo recai sobre as categorias nativas que definem instâncias “internas” de diferenciação.

Ao invés de privilegiar as relações entre “índios e brancos” – para emprestar a expressão de Erland Nordenskiöld (2003) -, como se as mesmas constituíssem um ponto de partida dado, inquestionável, propusemo-nos a analisar as relações de alteridade a partir de outro ângulo, enfocando explicitamente a atenção sobre os jogos de relações, conexões e transformações entre diversas socialidades indígenas – e, em todo caso, a seguir, ou simultaneamente, levantar a partir deste conhecimento os diversos modos possíveis de articulação (Ramos 1980) entre as sociedades regionais, províncias, nacionais etc. (COFFACI DE LIMA & CÓRDOBA 2011:11-12).

Seguindo as recomendações de Bruce Albert, busco empreender “uma antropologia da antropologia do outro” (AUGÉ 1994 *apud* ALBERT 2000). Minha proposta é que seu conceito de “cosmologias do contato” contemple a amplitude de encontros estabelecidos entre alteridades distintas, permeados por dinâmicas que dialogam com um contexto de multiplicidade étnica regional. Trata-se de analisar as histórias indígenas à luz de suas redes de sociabilidades: “A lived world is necessarily someone’s lived world, and the analytical concept focuses attention on the concreteness of that other person or of thoses other persons” (GOW 2001:26).

³ Ao longo da dissertação, utilizo o termo não-índio como referência para as frentes colonizadoras que avançam sobre o Interflúvio Juruena-Guaporé desde os século XVII. A opção pela utilização deste termo diz respeito também à recusa do termo “branco”, que, tal como entendo, contribui para a equivocada racialização da tradução do termo *iñote* para o português.

Reconhecer outros regimes de alteridade constitui um modo de repensar a solidificada oposição entre “nós” e “eles”. Para que seja possível dar luz aos regimes de alteridade que regulam as relações sociocósmicas é preciso empenho e atenção para que as filosofias sociais indígenas sejam contempladas (GALLOIS 2007). Destaco as narrativas enawene-nawe como via de acesso privilegiado às categorias de alteridade presentes em sua sociocosmologia. Os dados que fornecem o subsídio para esta investigação dizem respeito notadamente ao arcabouço teórico-narrativo do seu pensamento. Desse modo, minha proposta tem como base os enunciados enawene-nawe, a partir dos quais busco identificar sua lógica simbólica e a gramática de construção de sentido do seu multiverso.

Trata-se de uma investigação pautada nesta “etno-etnografia”, expandindo o escopo do conceito de “situações de contato” e evidenciando os postulados e discursos sobre a alteridade por meio de uma perspectiva que extrapola dinâmicas interétnicas, mas que busca avançar no entendimento dos esquemas sociocosmológicos que arregimentam as relações entre diferentes conjuntos humanos ou extra-humanos.

Lanço mão de uma perspectiva baseada na ideia de que as “crises da alteridade” - geralmente associadas aos processos colonizatórios - constituem uma dinâmica de longa duração presente nas relações de trocas e guerras entre distintos coletivos ameríndios ⁴. Veremos que entre os Enawene-Nawe, a posição de “Outro Superlativo” (ALBERT 2000) é ocupada pelos *Towalinere-Nawe*, hiper-afins que epitomam os elementos demarcatórios da diferença interna.

Deste modo, o que se busca não é pensar “quem são os Enawene-Nawe”, mas sim o que se pode depreender a partir da análise sobre “o que eles próprios pensam que são”. É evidente que este exercício é empreendido a partir “do que eu penso acerca do que eles pensam que são”, dado o dialogismo inerente ao exercício etnográfico: “Não se trata de imaginar que seja possível substituir conceitos exógenos por correspondentes nativos; a tarefa é antes, a de transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos” (STRATHERN 2013:33). Compete ao antropólogo “se esforçar, tanto quanto possível, no sentido de descrever o

⁴ Ao longo da dissertação, optei por utilizar o termo coletivo, em detrimento da palavra povo, para demarcar o entendimento de que estas unidades existem enquanto potência agenciadora de fronteiras de alteridade e não como a constituição de um ideal de identidade étnica.

que outras pessoas dizem a respeito do mundo, e de que modo agem nele” (OVERING 1995:124).

Autorretratados como um grupo múltiplo e plural, constituído a partir de um pacto social que agregou diferentes fluxos populacionais, entre os Enawene-Nawe, a ritualística tem papel de destaque no agenciamento das fronteiras (internas e externas) de alteridade. Ainda que muitos dos elementos de diferenciação presentes neste regime estejam conectados com as expressões de suas narrativas, é por meio dos ciclos cerimoniais que estes são atualizados, em um diálogo permanente com a territorialidade e com relações estabelecidas junto aos distintos conjuntos de seres-espírito (especialmente duas categorias: *iyakaliti* e *enoli*, que serão detalhadas adiante). Partindo da relação entre os pares: humanos x humanos, humanos x sobre-humanos, ou pela inflexão de gênero homens x mulheres, os rituais lidam com o caráter heterogêneo desta socialidade. Eles constituem formas de experimentação das relações de alteridade e do controle da potência patogênica imbricada nestas.

A morfogênese enawene-nawe é caracterizada pela composição de unidades diferenciais (os grupos *iyaōkwa*) que remetem à agregação pretérita de diferentes *hetatinawe*, agrupamentos outrora independentes e territorialmente dispersos. Na concepção nativa trata-se da aglomeração de distintas unidades com maior ou menor proximidade cultural e linguística. Este processo de aglutinação é orientado pelo idioma da *mistura adequada* (OVERING 1984, GOW 1991) que compatibiliza diferenças em busca da possibilidade de coresidência de grupos distintos, dinâmica bastante recorrente entre coletivos ameríndios: “Uma vida propriamente social é constituída pela mistura segura dessas diferenças perigosas. Mas mistura não quer dizer apagamento das diferenças, pois estas precisam ser mantidas nas bordas do sistema para gerar sua contínua dinâmica” (GOW 2003:70).

A ênfase no seu caráter *nawe* (coletivo) - configurado por um modelo no qual a propensão à aliança foi capaz de reunir grupos dispersos e variados - afirma, simultaneamente, a coletividade englobada sob a categoria “Enawene-Nawe” e a manutenção de distinções entre os grupos *iyaōkwa* (*conjuntos heterogêneos* formados por distintos *tipos de gente*) classificados de acordo com os fluxos que definem sua ancestralidade. O destaque recai sobre a fabricação do *socius* por meio da familiarização

da diferença. A animosidade e perigo presentes em potência na distintividade pretérita dos Enawene-Nawe primevos é sobreposta, no presente, pela assertiva: “*Tota Enawene-Nawe wixo*” [Somos todos Enawene-Nawe].

O padrão de coresidência é reconhecido como um aspecto que reafirma sua perspectiva enquanto pessoas benevolentes e generosas, descendentes de um conjunto de seres que habitavam o interior de uma pedra localizada nas cabeceiras do rio Papagaio - afluente da margem esquerda do rio Juruena. A coabitação postula a necessidade permanente de “manejar” a alteridade, alterando-a por meio de processos de domesticação ou agressão. Tais características que definem o *ethos enawene-nawe*⁵ são decorrentes de uma escolha tecnológica: para gozarem de uma vida em harmonia, sem brigas e desentendimentos, os Enawene-Nawe optaram pelo machado de pedra. Por sua vez os *iñote* [não-índios] escolheram o machado de ferro, o que explicaria a sua ferocidade, truculência e avareza⁶.

Obviamente que um modelo baseado na ênfase do igualitarismo não está necessariamente livre de segmentações ou disputas. As dinâmicas de alteridade remetem à origem dos grupos *iyaōkwa* e é justamente a demarcação de gêneses diferenciadas que funda a distintividade entre estes. Diferentes traços diacríticos definem padrões assimétricos de relações. Ainda, as especialidades assumidas pelos membros de cada um dos grupos *iyaōkwa* (cf. MENDES DOS SANTOS 2006)

⁵ *Ethos* é entendido aqui como formas de caracterização do mundo em permanentemente reconfiguração/transformação (BATESON 2006).

⁶ O machado constitui um importante elemento delimitador da alteridade entre os Enawene-Nawe. Se no evento da gênese, a escolha tecnológica fundamenta o perfil societário dos diferentes grupos que saíram da pedra, nas últimas décadas - como demonstra Souza (2011) - a oposição entre machado de ferro e machado de pedra é retomada pelos Enawene-Nawe, no âmbito de suas relações interétnicas. Primeiramente, a incursão em busca de machados de ferro (entre as décadas de 1940 e 1960), na região de cabeceiras do rio Camararé (afluente do rio Juruena), acarretou em conflitos entre os Enawene-Nawe e grupos Nambiquara que mantinham relações próximas com seringueiros instalados no Interflúvio Juruena-Guaporé (SOUZA 2011). Mas o que chama a atenção nos apontamentos de Souza é sua menção ao fato dos Enawene-Nawe não deterem conhecimentos sobre a tecnologia para o fabrico de lâminas de machado. De acordo com este autor, os machados de pedra eram acessados no sopé do conjunto de morros localizados no encontro das cabeceiras dos rios Preto e Aripuanã. A localização das peças dependia da atuação dos xamãs, únicos capazes de descobrir seu “esconderijo” e orientar as expedições em busca destes objetos de desejo. No retorno para a aldeia, realizavam uma série de oferecimentos para Dawatiete (*dawati* [machado] e *ete* [roupa, capa]), *iyakaliti* “detentor” dos machados (SOUZA 2011). Os Enawene-Nawe afirmam que foi no âmbito destas expedições que teve início o conflito com grupos Cinta-Larga. Ao coletarem lâminas de machado em uma região próxima ao rio Roosevelt, os Enawene-Nawe foram “descobertos” por seus maiores algozes. Dá-se início a uma série de ataques cujo resultado abrange perdas populacionais consideráveis, além do afastamento sistemático dos Enawene-Nawe em relação à região que ocupavam até então, localizada nas cabeceiras dos rios Aripuanã e Preto.

reforçam o estabelecimento de um sistema de distinções pautado por prestígio e que determina o acesso diferenciado a determinados recursos, sobretudo aqueles agenciados por meio da ritualística: peixe, sal vegetal, lenha.

A socialidade enawene-nawe parece se fundamentar sobre este contrassenso: a ênfase sobre um ideal de igualitarismo atuando de forma concomitante com a tensão estabelecida entre este e o modelo societário notadamente marcado por assimetrias. Mas como dito por Perrone-Moisés (2011), os paradoxos constituem a trama do tecido da filosofia ameríndia. Disso decorrem formas permanentes de controle ou “vigília” que não destituem as diferenças internas. Ao contrário disto, estas são manejadas por meio da rotatividade de posições dentro do ritual, bem como pela lógica de restituição de corpos/pessoas, fluxos que atuam no sentido contrário da concentração do poder.

Por meio de um regime que não nega sua multiplicidade constituinte, os Enawene-Nawe agenciam as fronteiras estabelecidas entre os distintos grupos *iyaōkwa* de maneira substancialmente próxima ao que se observa entre os modelos do Brasil Central e Noroeste Amazônico (SILVA 1998). Estas diferenças são diligenciadas dentro de um regime de interdependência e controle da diferença: “a agência humana (*human agency*) é única, no sentido de que é direcionada ao mesmo fim: produzir socialidade” (MCCALLUM 1998).

Interflúvio Juruena-Guaporé

Os Enawene-Nawe fazem parte de um sistema multilocal que envolve um circuito de coletivos falantes do arawak (Enawene-Nawe e Paresi), tupi-mondé (Cinta-Larga, Suruí), tupi-guarani (Apiaká), tupi-guarani (Kayabi), macro-jê (Rikbaktsa e Umutina), da família nambiquara (Nambiquara do Cerrado, Nambiquara do Vale e Nambiquara da Serra do Norte), além de línguas isoladas (Myky/Manoki), residentes no interflúvio dos rios Juruena e Guaporé.

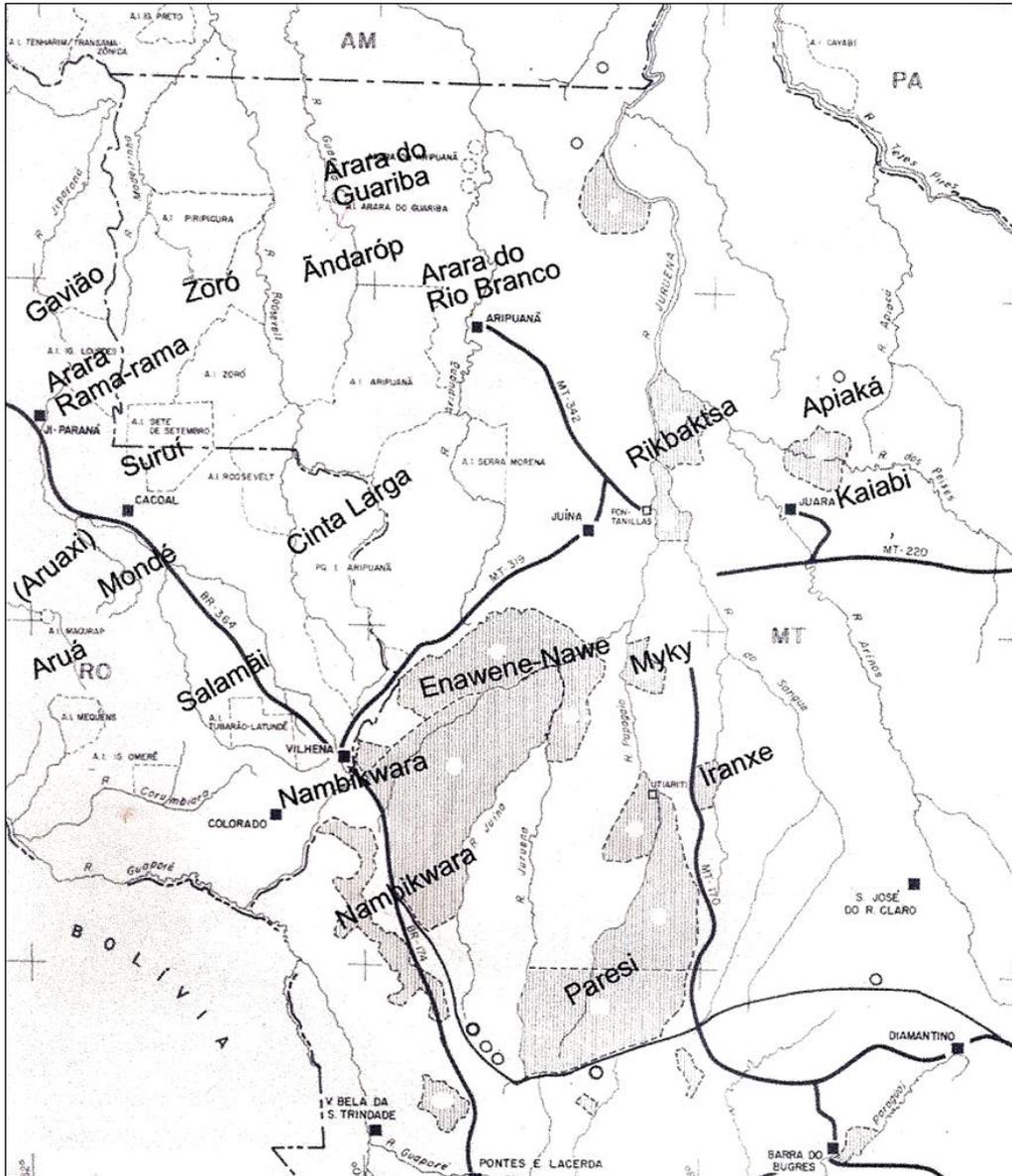


Figura 1 – Coletivos residentes no Interflúvio Juruena-Guaporé. Fonte: Dal Poz (1991).

Na perspectiva dos Enawene-Nawe não existe uma origem comum para estes coletivos. Os *Paresi* congregariam da gênese a partir de uma pedra, de onde também surgiram os Enawene-Nawe e os não-índios. Diferentemente, os Nambiquara seriam originários da mistura de cinzas com sangue e os Rikbaktsa, de pontas de flechas.

Inimigos e/ou povos vizinhos são cada qual referidos e identificados por suas singularidades (...). Os *Paresi*, como vimos, são os *Haliti* reconhecidos como inseridos e vinculados a uma genealogia dos

Enawene Nawe, são considerados amigos relativamente distantes. Os *Nambikwara* são denominados *Waikiakore*, vistos como relativamente amigos. Os *Myky* chamados *Kodariene* são, segundo eles, amigos recentes. Os *Rikbaktsa*, também entre eles conhecidos por *Kalilo*, *Ahetehakori*, *Madeneese* são os temidos perseguidores do passado e recém amigos do presente e os Cinta Larga ditos *Toloiare*, *Kawixo*, os inimigos (JAKUBASZKO 2003:154).

Na atualidade é possível observar certo “isolamento” dos Enawene-Nawe em relação aos demais coletivos da região, caracterizado pelo fato de que estes (sobretudo Paresi, Nambiquara, Manoki, Myky e Rikbaktsa) estão envolvidos por uma complexa teia de relações marcada por trocas matrimoniais e realização conjunta de rituais, torneios e festas, que não contempla os Enawene-Nawe. Considerados feiticeiros e saqueadores, os Enawene-Nawe são tratados com certa evitação pelos demais coletivos indígenas da região. Esta conjuntura estabelece um contraste em relação aos seus postulados, os quais conceitualizam sua morfogênese com base na hipótese de aglomeração pretérita (motivada por reduções demográficas) entre distintos coletivos que ocupavam o Interflúvio Juruena-Guaporé.

Em termos metodológicos, acredito que a ênfase nos circuitos de relações do interflúvio Juruena-Guaporé pode trazer nova luz às análises ao abranger os contextos de interações das redes de sociabilidade existentes no passado e presente dos habitantes desta região ⁷. Nesse sentido, ao longo da dissertação, estabeleço um diálogo com pesquisas que abordam aspectos dos distintos regimes de diferença de alguns dos coletivos habitantes desta região (sobretudo Paresi, Manoki e Nambiquara). Meu intuito, antes de forjar uma nova “região etnográfica” dentro dos estudos da etnologia sul-americana, é de fomentar o desenvolvimento de análises que levem em conta a rede de relações estabelecidas entre os diferentes coletivos residentes nesta região, considerando tanto as conexões de longa duração, como a emergência de novas formas

⁷ Vander Velden (2010) propôs a delimitação de uma área denominada “Grande Rondônia” abrangendo o Interflúvio Juruena-Guaporé. Seu recorte diz respeito ao sudoeste amazônico, desde o alto rio Madeira (estado de Rondônia), o noroeste do Estado de Mato Grosso, o sul do Estado do Amazonas, até o oriente boliviano. Apesar da grande sinergia entre a proposta de Vander Velden e a mudança do itinerário da análise que proponho neste trabalho – ou seja, olhar o interflúvio Juruena-Guaporé também a partir dos fluxos de colonização advindos do noroeste desta região, em detrimento da ênfase atribuída às correntes de ocupação vindas do sudeste -, o trabalho deste autor tem como recorte analítico preferencialmente os coletivos falantes de línguas do tronco tupi.

políticas e de trocas no âmbito de um cenário fortemente marcado pela “eticização” destas populações⁸.

Lima Rodgers (2014) desenvolve uma profícua análise na qual ela aponta para uma série de conexões possíveis entre os Enawene-Nawe e outros coletivos que compõe a rede multilocal do Interflúvio Juruena-Guaporé. Em especial, esta autora enfatiza as supostas relações estabelecidas com coletivos Tupi-Mondé e Nambiquara, defendendo a hipótese de que a constituição múltipla e compósita dos Enawene-Nawe remete ao estabelecimento de alianças com estes coletivos “outros”, residentes nesta região. Tal contexto constituiria ainda um desdobramento da propensão arawak ao estabelecimento de alianças e formação de conglomerados regionais⁹.

O interflúvio Juruena-Guaporé é uma região única em termos ecológicos (divisor dos biomas cerrado e Amazônia, nascentes de importantes tributários da bacia hidrográfica amazônica). Como vimos, a região possui um histórico recente de colonização, intensificada apenas no século XX em decorrência da instalação das Linhas Telegráficas, da exploração comercial de seringa e da criação do internato religioso *Utiariti* por missionários jesuítas. O panorama representado por este contexto resultou em alterações consideráveis na dinâmica social dos habitantes desta região.

Nas últimas décadas, nova luz vem sendo lançada sobre esta região e suas adjacências a partir de estudos que abordam sua proximidade em relação a um importante *locus* de expansão agrícola: a potencial área de domesticação da mandioca no Alto Madeira (OLSEN e SCHAAL 1999). A região circunvizinha ao Interflúvio Juruena-Guaporé é marcada também pela extrema variabilidade de línguas ali encontradas - particularmente famílias isoladas (CREVELS e VOORT 2008). Ainda, o Interflúvio Juruena-Guaporé apresenta relações estreitas com a área considerada centro de dispersão linguística do tronco tupi, na qual é encontrado um alto grau de variabilidade de famílias linguísticas associadas a este tronco (HECKENBERGER,

⁸ Uma perspectiva similar é encontrada no trabalho de Neves (2014) sobre os Manoki.

⁹ A diferença entre a análise de Lima Rodgers e esta dissertação está no fato de que esta autora privilegia a etno-história (ou *história transversal*), enquanto em minha análise busco dar ênfase às categorias de alteridade, demonstrando o diálogo possível entre os conceitos regionais para o entendimento das formas de demarcação de diferenças.

NEVES e PETERSEN 1998), sobretudo na margem direita do rio Guaporé (MALDI 1991)¹⁰.

Em termos de documentação, as informações sobre o Interflúvio Juruena-Guaporé são esparsas. Grande parte dos dados está registrada em documentos das frentes colonizadoras (Frentes Bandeirantes, Comissão das Linhas Telegráficas, Projeto Polo-Noroeste) e evangelizadoras (Missão Jesuítica Anchieta e Missão Luterana). Estes registros trazem importantes informações sobre as correntes de colonização oriundas da região sul, mas apresentam inúmeras lacunas em relação à sistematização de informações sobre a expansão impulsionada pelos empreendimentos seringalistas oriundos do norte e noroeste.

Traçar o histórico mais refinado desta região, articulando as distintas perspectivas acerca da ocupação indígena é ainda uma tarefa a ser realizada. Alguns estudos tem sido pioneiros nessa tarefa, com destaque para Machado (1994, 2006) sobre os Paresi, A. M. R. Costa (2002, 2009) sobre os Nambiquara do Cerrado, Reesink (2011) sobre coletivos Nambiquara da Serra do Norte e Maldi (1989, 1991) acerca dos coletivos residentes ao longo do Vale do rio Guaporé. Ainda que estas análises não contemplem uma abordagem de caráter sistêmico em relação às perspectivas dos diferentes coletivos residentes nessa região, elas trazem informações fundamentais para que possamos avançar na compreensão das redes regionais de relações, refletindo sobre o modo como com elas são fundamentadas pelos coletivos residentes nesta região.

Dada a proximidade linguística entre os Enawene-Nawe e os Paresi (residentes ao sul do território enawene-nawe), para o empreendimento dos esforços comparativos desta dissertação, privilegio as análises que versam sobre este coletivo¹¹.

¹⁰ Maldi (1991) classificou como Complexo Cultural do Marico o conjunto de coletivos residentes na margem direita do médio curso do Rio Guaporé, em Rondônia. Marico é uma espécie de cesto feito com fibra de tucum, utensílio amplamente utilizado pelos coletivos desta região. Apesar da proximidade, acredito que a rede de relações dos Enawene-Nawe se estende prioritariamente em direção aos coletivos residentes nos afluentes dos rios Machado, Ji-Parana e Aripuanã.

¹¹ Os Paresi (ou *Haliti*, de acordo com sua autodenominação) também são falantes de uma língua da família Arwak-Maipure (SILVA, G. R. 2013), com variações dialetais em relação à língua enawene-nawe. Os Enawene-Nawe e os Paresi, com certo grau de dificuldade, conseguem se comunicar por meio dos seus idiomas. Estes últimos apontam que seus cofalantes tem um ritmo de fala bem mais acelerado, o que dificulta o entendimento. Eles apontam ainda que muitas palavras que compõe o vocabulário enawene-nawe fazem parte de algo que poderíamos chamar de “paresi arcaico”, ou seja, formas que eles associam à sua linguagem do passado.

Diferentemente do que ocorre entre os Enawene-Nawe, a socialidade paresi é caracterizada pela atomização dos grupos locais. O ciúme e a feitiçaria são apontados como operadores da alteridade interna em um modelo pautado pela ênfase no igualitarismo no nível aldeão (COSTA 1985; BORTOLETTO 1999) - um modelo próximo ao apontado por Overing (1991) entre os Piaroa, ou seja, um grupo de parentes próximos que privilegia a aliança no seu interior (GONÇALVES 2000).

Existe um contraste bastante interessante entre o modelo de socialidade paresi, caracterizado por subgrupos endogâmicos e pela distribuição da população em inúmeros núcleos habitacionais de caráter atomizado e o modelo enawene-nawe, marcado pela exogamia de grupos e concentração habitacional. O que nos interessa aqui e que parece ser o ponto relevante na discussão em curso, diz respeito à proximidade entre a sociocosmologia mítica enawene-nawe (*hetati-nawe*) e o modelo sociopolítico paresi (subgrupos), ambos pautados pela endogamia e territorialização dos grupos. No entanto, estabeleço esta comparação consciente da necessidade de atualização dos dados acerca da socialidade paresi, sobretudo em um cenário no qual a regra endogâmica de casamento (no nível do subgrupo) vem deixando de ser seguida (COSTA 1985).

De maneira pontual e complementar, apresento alguns dados acerca dos modelos de socialidade postulados pelos Manoki e Nambiquara, entre os quais a análise de suas formas sociabilidade interna é um tema em debate e que envolve uma série de incógnitas interessantes. No caso dos Nambiquara, apesar de um processo constante de fragmentação social e de uma considerável diferenciação linguística e cultural entre suas unidades internas, eles acionam uma série de elementos que possibilita articular distintos grupos em uma unidade englobante, distanciando-os de outros coletivos da região (PRICE 1972, 1987; COSTA 2002, 2009 e MILLER 2007). Por sua vez, o socialidade manoki apresenta feições bastante interessantes para o estabelecimento de comparações com os Enawene-Nawe, dada sua ênfase na constituição das unidades internas a partir de um diálogo com a multiplicidade regional (BUENO 2008, 2015 e NEVES 2015).

***Kamalali notowena* [Pesquisa de campo]**

O interesse em desenvolver uma pesquisa junto aos Enawene-Nawe surgiu a partir da minha experiência de convivência com este grupo, com o qual mantive contatos de maneira intermitente durante os três anos e meio (2007-2010) quando atuei como indigenista na ONG Operação Amazônia Nativa (OPAN), por meio do “Projeto Enawene-Nawe”, financiado pela Embaixada do Reino da Noruega. Este período foi marcado por temporadas que abrangeram tanto estadias na aldeia *Halataikwa*, quanto no município de Brasnorte/MT, localizado em uma das rotas de acesso à Terra Indígena Enawene-Nawe.

Minha experiência profissional no Interflúvio Juruena-Guaporé possibilitou ainda a realização de inúmeras incursões às terras indígenas de outros coletivos da região: Manoki, Myky, Nambiquara do Cerrado, Nambiquara da Serra do Norte e Rikbaktsa. Sem dúvidas, esta experiência posterior possibilitou uma maior amplitude do meu entendimento acerca da rede de relações estabelecidas entre os coletivos residentes nesta região.

Até 2012 o trajeto até a aldeia *Halataikwa* era realizado exclusivamente por vias fluviais, tendo como itinerários mais utilizados: (a) o embarque pelo porto Antonio Zanardi (via Brasnorte/MT) e (b) a ponte sobre o rio Juruena (via Juina/MT). A partir de então foi construída uma estrada ligando a aldeia à rodovia BR 174 (trecho entre Juina/MT e Vilhena/RO). O tempo de deslocamento entre a aldeia e as cidades mais próximas, que levava entre seis e oito horas, foi reduzido para três horas, ampliando exponencialmente a quantidade de viagens e o número de pessoas realizando tais deslocamentos ¹².

Nestes anos de convivência junto aos Enawene-Nawe estabeleci relações com a maior parte da população. O convívio com os diferentes grupos, gêneros e gerações foi

¹² Com a abertura da estrada, os Enawene-Nawe têm aproveitado para conhecer outras localidades do entorno, empreendendo viagens até cidades localizadas no estado de Rondônia e na Bolívia. Ainda, com a nova rota de acesso à aldeia, a Associação Indígena tem investido recursos na compra de caminhonetes e na contratação de motoristas para realizar o transporte das famílias que desejam ir até a cidade para fazer compras ou retirar benefícios sociais. Com isso, ampliou-se o interesse dos jovens em fazer os exames para obtenção da Carteira de Habilitação.

de grande importância para a compreensão de divergências ou múltiplas versões sobre determinados assuntos. Isso esclarece também o motivo pelo qual, em grande parte deste trabalho, não se pontua em detalhe a interlocução que sustenta algumas das assertivas apresentadas, posto que muitos dos assuntos aqui abordados foram temas do diálogo com um grande número de interlocutores na aldeia.

Ainda que durante este período de convivência eu não estivesse diretamente associada a uma investigação de caráter acadêmico, instrumentos como o caderno de campo e referenciais teóricos da antropologia estavam presentes no meu cotidiano seja como ferramentas de trabalho, ou como recurso dos quais lancei mão para apreender a experiência vivenciada. O aprendizado da língua enawene-nawe - na época uma exigência do trabalho indigenista - foi de fundamental importância para a compreensão dos postulados nativos, garantindo uma maior qualidade do registro dos dados de campo e, neste novo momento, auxiliando no aprofundamento das questões sobre as quais se debruça a dissertação. Tendo em vista que a dissertação conta com os registros de campo deste período, foi necessário um grande empenho para a sistematização e análise crítica deste material.

Mais recentemente, minha atuação no projeto “O trabalho da memória através dos cantos: “Projeto piloto de registro e documentação musical entre os Enawene Nawe, Tikmũ'ũn/Maxakali, Baniwa e Krahô”¹³, gerido pelo Museu do Índio/FUNAI, proporcionou dois momentos fundamentais para o desenvolvimento da dissertação. Primeiramente, em novembro de 2013, participei de um encontro (com duração de quinze dias) realizado no Rio de Janeiro, com um grupo de quatro Enawene-Nawe. Ainda por meio deste projeto, foi possível a realização de uma viagem a campo (com duração de dezoito dias), entre os meses de novembro e dezembro de 2014. Estes encontros constituíram importantes oportunidades para complementar e esclarecer dados da pesquisa e analisar as reconfigurações permanentes do regime sociopolítico enawene-nawe. O retorno ao campo foi também particularmente oportuno para que eu pudesse oferecer aos Enawene-Nawe, informações acerca do andamento da pesquisa.

¹³ Cujo objetivo é mapear as sequências rituais por meio dos conceitos nativos, registrar e documentar conjuntos de cantos representativos de cada um desses ritos. Para mais informações sobre o projeto, conferir: <http://www.museudoindio.gov.br/pesquisa/projetos>.

A escolha do tema desta pesquisa emergiu da minha experiência prévia, em grande parte pela observação dos assuntos presentes no dia-a-dia da aldeia, questões que absorviam a atenção das relações cotidianas. Uma situação em particular chamou minha atenção por colocar em evidência algumas distinções que, até então, não estavam tão manifestas (pelo menos, não aos meus olhos). Em maio de 2009 uma série de boatos reacendeu a discussão sobre o uso de veneno e feitiçaria como causa das mortes de alguns mestres de cantos, ocorridas entre 1995 e 2005. Em meio a este contexto (re) surgiram relações de disputa entre os diferentes grupos *iyaõkwa*, com uma particular polarização entre dois destes (*Aweresese* e *Anihali*). A rememoração destes acontecimentos instaurou um clima de ameaças que somado a morte de outros dois expoentes mestres de cantos (entre 2009 e 2010) gerou a divisão temporária da aldeia em duas unidades habitacionais.

O grupo acusado de feitiçaria foi expulso e se estabeleceu nas imediações do quilômetro 180 da Rodovia MT-170, região onde pretendiam constituir a nova aldeia: Olokwinakwa. No entanto, o ímpeto das contra-acusações retrocedeu com a fissão populacional. Paradoxalmente, muitos daqueles que estavam envolvidos nas denúncias (sobretudo os mestres de cantos) foram os protagonistas que assumiram a dianteira do processo de retomada de diálogo cujo objetivo era o regresso do grupo que havia partido. Segundo eles, os *iyakaliti* estavam descontentes com a divisão da aldeia e caso não revertissem a situação, sofreriam com a ira destes seres ¹⁴.

O evidenciamento das modalidades internas de distinção, bem como os esforços empreendidos pelos Enawene-Nawe para reestabelecer a habitação conjunta de toda população, despertaram meu interesse pela compreensão dos mecanismos que garantem a manutenção da diversidade que constitui esta socialidade de maneira articulada com um princípio de *convivialidade* pautado pela sociocosmologia. A ênfase na convivialidade, expressa na filosofia nativa, diz respeito, tanto ao acionamento de mecanismos de controle de formas dissonantes que afetam o *socius*, quanto às categorias de distintividade centrais para a compreensão dos “outros internos”.

De maneira geral, o conflito se concentra entre aqueles que detêm o maior prestígio localmente: os *sotakatali* [mestres de cantos]. As relações entre estes abarcam

¹⁴ Para detalhes sobre a fissão da aldeia, ver Silva (2010).

a articulação em prol da execução ritual, mas também seu contrapeso, centrado no uso de feitiços e veneno. Apesar do acúmulo de prestígio proporcionado pela ocupação desta posição, o perigo inerente ao exercício deste ofício faz com que os mestres de cantos sejam destituídos do seu poder. Estes são os mais vulneráveis aos ataques dos *iyakaliti*, o que explica, segundo os Enawene-Nawe, o fato de estes não viverem muito. Tal como postula Pierre Clastres para a chefia ameríndia: “Ele é ao mesmo tempo prisioneiro de seu desejo de prestígio e de sua impotência em realizá-lo” (CLASTRES 2003:223).

As relações estabelecidas entre os mestres de cantos são de fundamental importância para determinar os processos de agregação e dispersão territorial dos distintos grupos que compõe a socialidade enawene-nawe. De acordo com suas assertivas, contextos de ciúmes e disputas travadas entre mestres de cantos constituem um importante mecanismo de disjunção social, que aciona processos de fissão aldeã, geralmente decorrentes de contra-acusações de uso de veneno e feitiçaria, uma temática cujo aprofundamento certamente poderá elucidar os processos de gestão sociopolítica entre os Enawene-Nawe.

Além deste evento, uma série de transformações ocorridas nos últimos anos e tem acarretado desdobramentos diretos à socialidade deste grupo. Entre estes, destaco a intensificação da concentração populacional, ocasionada pelo abandono sistemático de práticas de dispersão temporária dos grupos *iyāōkwa* ou familiares, proporcionadas por meio da realização de acampamentos com finalidades produtivas de plantio, pesca ou extrativismo. Este contexto de aceleração não diz respeito apenas à aquisição de equipamentos potencializadores da velocidade de deslocamento (como os veículos náuticos motorizados), mas, sobretudo em decorrência do que os Enawene-Nawe apontam como uma necessidade de “controle” mútuo das relações emergentes no cenário de ampliação dos relacionamentos regionais.

Quando da elaboração da proposta de pesquisa, minha hipótese acerca do regime de alteridade enawene-nawe enfatizava o diálogo com a multiplicidade de coletivos residentes no Interflúvio Juruena-Guaporé desde uma perspectiva estritamente interétnica. Ao longo do percurso da pesquisa conclui que uma análise mais ampla, envolvendo a rede de relações sociocósmicas, poderia apresentar um maior rendimento

para a compreensão deste regime de alteridade, considerando as categorias que definem as relações de alteridade e identidade na constituição da socialidade enawene-nawe.

Acredito que o trabalho de compreensão do passado de relações entre os diferentes coletivos habitantes dessa região deverá se dedicar a compreensão dos distintos pontos de vista acerca da rede regional de sociabilidades, para evitar o risco de solidificar visões parciais destes processos. Um exemplo bastante claro deste aspecto é o fato de que os grupos nambiquara não congregam da visão dos Paresi e Enawene-Nawe, que lhes atribuem posições secundárias ou de serviçais. Reesink (2011) discute o quanto a visão pejorativa dos Paresi em relação aos Nambiquara - em sintonia com os preceitos de civilização e progresso - influenciou as análises de Marechal Cândido Rondon acerca deste coletivo, contribuindo para reforçar a imagem deste coletivo como selvagem e primitivo.

Ao considerar os referenciais sociocosmológicos como fonte de informação para o desenvolvimento desta pesquisa tenho como perspectiva a ideia de que é preciso ir além da simples descrição da experiência de campo ou da imputação de sentido à esta experiência. O esforço empreendido visa a aproximação ao sentido atribuído pelos Enawene-Nawe às relações estabelecidas entre “eles” e seus “outros”, ponderando os limites para expressar estes sentidos, presentes no dialogismo entre o antropólogo e o grupo social pesquisado.

Minha dissertação se insere num contexto interessante. Por um lado, a última década foi densamente produtiva em termos do desenvolvimento de pesquisas sobre os Enawene-Nawe, o que promoveu um avanço considerável na compreensão de diversos aspectos da vida social deste coletivo. Por outro lado, o registro do Ritual *Iyaōkwa* como Patrimônio Cultural do Brasil pelo IPHAN (em 2009) promoveu o maior entendimento dos Enawene-Nawe acerca de nossos conceitos de cultura “com aspas” e sem aspas - parafraseando os termos da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2009).

Em meio a este contexto, os Enawene-Nawe passaram a interagir de maneira mais efetiva com conceitos antropológicos, tais como: mito, história, narrativas, demiurgos, clãs, etc. Era notável seu incômodo diante da percepção de que alguns agentes responsáveis pelo registro apresentavam certa dificuldade em concatenar

“histórias recentes” com as “histórias dos ancestrais”, diferenciadas pelos Enawene-Nawe como: “histórias contadas por pessoas que eles conheceram em vida” e “histórias de muito tempo atrás”¹⁵.

Ao interagir com estas dinâmicas de pesquisas, os Enawene-Nawe passaram a pautar sua atuação mais ativa e protagonista nestes processos de investigação e sistematização de informações de aspectos de sua sociocosmologia. Acredito que não seja mais possível pensar o desenvolvimento de pesquisas junto aos Enawene-Nawe sem contemplar este aspecto.

As investigações sobre a sociocosmologia enawene-nawe foram inauguradas nos anos 1990, por dois trabalhos pioneiros. Em primeiro lugar, o vídeo etnográfico “Yãkwa – O banquete dos espíritos”, dirigido por Virgínia Valadão, cujas filmagens ocorreram entre 1989 e 1995. Este constitui um trabalho belo e exemplar sobre os contornos da cosmovisão enawene-nawe. Dividido em quatro partes (As flautas sagradas; A vingança de Dataware; Harikare: o Anfitrião dos Espíritos e A menina mandioca), o vídeo nos guia por um percurso ao longo do cerimonial *Iyaõkwa*, apontando as conexões entre cosmologia e a ritualística.

Paralelamente à produção do vídeo de Valadão é lançado o “Estudo das potencialidades e do manejo dos recursos naturais na Área indígena Enawene-Nawe” (OPAN/GERA 1995) que constitui uma primeira sistematização de dados acerca do parentesco, agricultura e cosmologia enawene-nawe. Neste esforço se insere o trabalho de Silva (1998), “Tempo e espaço entre os Enawene-Nawe”, precursor na delimitação de um modelo para compreensão da sociocosmologia deste coletivo, bem como de suas redes de socialidade e sociabilidade. Estes dois trabalhos se destacaram pela qualidade das análises em um período no qual as informações referentes aos Enawene-Nawe constavam apenas de anotações e manuscritos elaborados pelos missionários da Missão

¹⁵ Vale salientar que as noções de “mito” e “história” operam mais como um recurso de contextualização, do que como uma oposição que define diferentes gêneros para estas narrativas. Ou seja, é importante enfatizar o entendimento da historicidade enawene-nawe como chave analítica para apreensão dos dados formulados em seus discursos e narrativas. No entanto, não se deve confundir as noções de *história* e *historicidade*. Ao longo da dissertação retomarei esta ideia ao tratar da concepção que postula as narrativas enquanto “enunciados contados e rememorados”, sendo que o conhecimento depende necessariamente do repasse destes saberes por meio das sucessivas gerações.

Anchieta (MIA) - instituição responsável pela aproximação entre os Enawene-Nawe e a sociedade brasileira - e pelos indigenistas da OPAN.

É nesse contexto que se insere o livro “Enawene-Nawe: Primeiros Contatos”, escrito pelo padre Thomaz de Aquino Lisbôa, uma crônica sobre as ações que culminaram, em 1974, no estabelecimento de relações permanentes entre os Enawene-Nawe e agentes da missão jesuíta. Além deste, outro importante registro são os diários de campo de Vicente Cañas. Trata-se de anotações realizadas entre os anos de 1976 e 1986, período no qual o missionário residiu junto aos Enawene-Nawe. Apesar do grande volume de informações, os diários possuem um perfil mais descritivo do que analítico, o que, sem dúvidas, não limita a sua relevância ¹⁶.

Bartolomeu Meliá, antropólogo jesuíta, atuou de maneira muito próxima à Cañas, auxiliando-o na tarefa de decifrar os padrões socioculturais deste coletivo recém-descoberto. É de sua autoria o ensaio: “E foram chamados Salumã”, que apresenta importantes reflexões sobre uma série de confusões engendradas pela ênfase no etnônimo *Salomã*, atribuído aos Enawene-Nawe nos primeiros anos após o contato. As análises dos jesuítas reforçam a concepção dos Enawene-Nawe enquanto um coletivo cuja vida é orientada pelas relações cosmopolíticas. O espanto diante da intensidade ritualística dos Enawene-Nawe levou Meliá a denominá-los como “Los “benedictinos” de la selva”: “De um pueblo que reza ocho, diez y más horas por día, solo se puede esperar lo mejor. Quienes estamos em contacto com lós Salumã nos sentimos evangelizados por ellos” (MELIÁ s/d:04).

Nos anos 2000, uma série de teses e dissertações inauguram reflexões mais robustas acerca de aspectos da sociocosmologia enawene-nawe, abordando questões como as concepções históricas (JAKUBASZKO 2003), as relações entre regime cosmológico e de produção (MENDES DOS SANTOS 2006), a socioespacialidade

¹⁶ Segundo a informação de alguns indigenistas próximos à Cañas, tanto a forma discursiva utilizada nos diários, quanto o tipo de informação que ele anotava tinham o intuito de dificultar a apreensão destes dados por possíveis antropólogos interessados em estudar os Enawene-Nawe. Confesso que tenho algumas reticências em relação a esta explicação. É possível imaginar que nos primeiros anos após o contato, a barreira linguística e o total desconhecimento acerca da sociocosmologia deste coletivo se apresentavam como um grande desafio para os jesuítas. Além disso, constituía uma espécie de quebra-cabeças cuja montagem era condição para a implementação do modelo de atuação missionária baseado na ideia de *inculturação*.

(SOUZA 2011), o parentesco (SILVA 2012), o regime ritual (NAHUM-CLAUDEL 2012) e a sociopolítica articulada ao regime ritual (LIMA RODGERS 2014).

A referência aos Enawene-Nawe como coletivo constituído a partir da agregação de diferentes *hetati-nawe* está presente em todas estas etnografias. Entretanto, apenas o trabalho de Lima Rodgers (2014) oferece um aprofundamento da análise acerca do caráter múltiplo de sua socialidade. Nos demais trabalhos, o tema figura de maneira pouco descritiva ou tangencial. Todas as análises pretéritas concordam com a centralidade da ritualística como espaço privilegiado para tratar das relações de alteridade. Estas destacam que entre os Enawene-Nawe, o apreço pela multiplicidade encontra nos mecanismos rituais a esfera de dissociação dos efeitos ameaçadores da diferença. Em meio a um sistema centrado na oposição entre anfitriões e festeiros/visitantes, é o intercâmbio destas posições que rege as relações, promovendo formas mais equânimes na gestão sociopolítica.

Tendo em mente este cenário, neste trabalho proponho a retomada do estudo do regime de diferenciação enawene-nawe. Antes de empreender uma análise de viés sociológico, me dedico à compreensão das categorias que constituem este regime de alteridade apontando para a compreensão da configuração estrutural do regime sociocósmico. Dito em outras palavras, não se trata aqui de analisar os efeitos deste regime, mas a sua conceitualização.

Fundada na investigação da heterogeneidade social que caracteriza a morfogênese Enawene-Nawe, esta pesquisa propõe uma reflexão sobre as dinâmicas baseadas nesta lógica de multiplicidade interna, bem como na gestão política das categorias instituídas a partir desses processos. Acredito que para os Enawene-Nawe, a noção de socialidade está fundada na alteridade e é, ao mesmo tempo, agenciadora e agenciada pelas práticas da sua ritualística, que se constituem como meio para trabalhar, experimentar, catalisar ou dissolver (sem aniquilar) as fronteiras de seus *socius*.

Os princípios estruturais que regulam os regimes ameríndios de alteridade, bem como a ênfase no “outro” para a constituição dos operadores da identidade no âmbito das cosmologias ameríndias têm sido alvo de grande interesse da etnologia desenvolvida nas terras baixas da América do Sul, especialmente a partir dos anos 1970 (*cf.*: ALBERT (1985); ERIKSON (1986); GOW (1991, 2001); OVERING (1984,

1991); VIVEIROS DE CASTRO (1986, 1993, 1996); FAUSTO (2001) entre muitos outros). Entretanto, este tema foi pouco explorado junto aos coletivos que ocupam o Interflúvio Juruena-Guaporé. A escassez de pesquisas etnográficas sistemáticas sobre os grupos desta região é acompanhada do baixo número de análises arqueológicas e linguísticas.

A análise do regime de diferença dos Enawene-Nawe se coloca como um tema central para a compreensão desse sistema dentro do qual a economia política é pautada pela diversidade interna que compõem este coletivo. Antes de uma busca por uma identidade íntegra, a socialidade enawene-nawe expressa a importância do agenciamento das diferenças, que não devem ser totalmente aplacadas. Ainda, quando se trata de traços diacríticos abandonados em prol da convivialidade (tal como determinados hábitos alimentares), a rememoração de antigos hábitos atua como uma forma de manutenção da potência transformacional que pode ser, a qualquer momento, revertida.

Os Enawene-Nawe se distinguem das formações sociopolíticas amazônicas caracterizadas pela instabilidade de suas redes de relações (redes centrífugas que perseguem no exterior a matéria prima para a diferenciação interna). Ao mesmo tempo, seu regime de alteridade apresenta conexões interessantes com o modelo alto xinguano, no qual a aproximação entre diferentes grupos culturais e linguísticos contribuiu para a consolidação de elementos comuns, simultaneamente mantendo antigas distinções e engendrando novas diferenças (FAUSTO 2005).

O entendimento da socialidade enawene-nawe dialoga com os postulados acerca da transformação dos *hetati-nawe* endogâmicos, em grupos *iyaõkwa* exogâmicos, que denotam a atual morfogênese social. Esta mudança, segundo a análise de Silva, marca a passagem do “mítico” para o “histórico”: “Uma vez que os Enawene-Nawe “atuais” se reconhecem como idênticos àqueles que se reuniram na aldeia e essencialmente diferentes de como eram antes da reunião” (SILVA 2013).

A incorporação do outro ao *socius* faz parte de um idioma de agenciamento da alteridade presente entre diversos coletivos da Amazônia indígena. No entanto, a particularidade do contexto enawene-nawe está em sua ênfase na coabitação como mecanismo de articulação da diferença. A coresidência postula o agenciamento de

formas de assimilação e dissimilação (GOW 1997) que estabelecem as condições mínimas necessárias para a convivialidade (hábitos alimentares, corporalidade, língua), ao passo que mantém ou atualiza outros traços diacríticos que projetam a indistinção entre os grupos *iyaõkwa* que convergem instituindo a morfogênese dos Enawene-Nawe.

As relações estabelecidas entre os distintos grupos *iyaõkwa* acionam simultaneamente valores de reciprocidade e hostilidade. Desse modo, acredito que o caso em tela oferece um exemplo interessante para (re)pensarmos alguns limites da oposição conceitual entre as noções de predação (Eduardo Viveiros de Castro, Carlos Fausto) e produção (Joana Overing, Alan Passes, Peter Gow), aspecto que vem sendo abordado por diversos pesquisadores (BORTOLETTO 2005; GONÇALVES 2002; MCCALLUM 1998; PASSES 2006; TEIXEIRA-PINTO 1997). Estas análises têm apontado para o risco do encapsulamento teórico dos dados do campo levar a uma percepção parcial do modelo nativo, desconsiderando as múltiplas formas de demarcar e manejar diferenças. Como nos alerta Marcel Mauss: “O desconhecido se encontra nas fronteiras da ciência” e “é geralmente nesses domínios mal partilhados que jazem os problemas urgentes” (MAUSS 2003:401).

A proposição de enfatizar os discursos que formulam as concepções acerca da identidade e alteridade entre os Enawene-Nawe não almeja adentrar uma perspectiva temporal. De acordo com Overing (1995), o caráter não coercitivo da estrutura social dos grupos amazônicos levou estudiosos a deduzirem que estes seriam também a-históricos. Este equívoco viria do fato de concebermos a história como uma perspectiva não mutável. Ainda, para esta autora, foi justamente esta visão do sujeito histórico que impediu que fossem reconhecidas outras formas de *historicidade*, tais como as que constituem o pensamento ameríndio. Ela chama a atenção para uma questão latente nos debates empreendidos pela etnologia brasileira nas últimas décadas: a ênfase nas ontologias locais e o seu reconhecimento enquanto mundo objetivo, não apenas como simples representações de uma realidade uniforme.

Nesse mesmo sentido, Gow (2001) afirma que é necessário considerar que os sistemas que analisamos se encontram em permanente transformação e que as narrativas sobre o passado informam o presente, determinando os desdobramentos destas alterações. Como sugere Viveiros de Castro (2002a), o mito deve ser reconhecido

enquanto uma atualização do presente e não apenas como um relato do passado: “As relações entre mito e história, entretanto, tem sido analisadas quase exclusivamente no quadro da experiência indígena da situação colonial (Hill [org.] 1988); suas implicações para a história cultural mais ampla dos povos amazônicos ainda não foram adequadamente exploradas” (VIVEIROS DE CASTRO 2002a:337).

Atenta a estas *historicidades outras* – que também podemos denominar como “*subjetividade histórica dos coletivos indígenas*” (VIVEIROS DE CASTRO 2002a) - por meio desta dissertação busco contribuir com o debate sobre as reflexões indígenas sobre temáticas da interetnicidade e interespecificidade. Dedicada à análise das relações travadas nas dinâmicas regionais e sociocósmicas, espero cooperar com elementos que permitam à etnologia avançar no entendimento das socialidades ameríndias.

Tendo em vista estas coordenadas, chegamos aos resultados alcançados por meio desta pesquisa. Conforme dito alhures, esta é uma análise da sociocosmologia enawene-nawe a partir dos postulados presentes em suas narrativas. Meu interesse recai sobre o entendimento do regime de alteridade, baseado na distinção entre os nove grupos *iyaõkwa*, exogâmicos e de feição patrilinear. Ao analisar esta temática, me deparei com questões relacionadas aos preceitos de convivialidade – e todos os aspectos que estão a reboque deste ideário, tal como a generosidade e o igualitarismo -, enquanto modelo societário ideal empreendido pelos Enawene-Nawe a partir da busca pela reprodução do modelo de socialidade dos *enoli*, seres-espírito residentes no patamar celeste. Este aspecto definiu a importância de ampliar a apreensão da análise, contemplando o detalhamento de elementos definidores da diferenciação entre humanos e sobre-humanos¹⁷.

¹⁷ Optei por utilizar o termo sobre-humanos, em detrimento de não-humano, para enfatizar a concepção enawene-nawe segundo a qual não se trata de uma não-humanidade, mas possivelmente, de uma mais-que-humanidade, algo que nos aproxima do debate pontuado por Lima Barreto (2013), acerca da hiper-humanidade dos *wai-mahsã*, seres detentores da capacidade de adotar metafísicas temporárias, por meio da alteração dos invólucros corporais: “Depois de muito pensar e analisar decidi traduzi-lo por “humanos invisíveis”, uma vez que, como veremos ao longo de todo esse trabalho, os wai-mahsã são seres que possuem as mesmas qualidades e capacidades dos humanos, inclusive sua morfologia, mas que não são visíveis pelas pessoas comuns e/ou na vida cotidiana. Eles só podem ser vistos por um especialista xamã, yai ou kumu, ou em sonhos por qualquer pessoa. Os wai-mahsã são seres de natureza múltipla, podendo se apresentar também sob a forma (e adquirindo suas qualidades ou características) de animais, pedras e vegetais. Podem ser entendidos ainda como a própria criatividade, manifestando-se por meio de “sons tecnológicos”, musicais e luminosos. Esses seres são, por fim, a própria extensão humana, devendo sua

Existe uma permanente transitoriedade de perspectiva entre os Enawene-Nawe e os dois conjuntos de seres-espírito que habitam os patamares celeste e subterrâneo, a saber: *enoli* e *iyakaliti*, respectivamente. Os *iyakaliti*, seres habitantes do patamar subterrâneo e dos acidentes geográficos, são belicosos e insaciáveis. Por sua vez os *enoli* – habitantes do patamar celeste - são considerados ancestrais (avós), abrangem a esfera da consanguinidade, do comportamento correto e do domínio da expressão oral. Se por um lado, a socialidade enawene-nawe se constitui com base no modelo dos *enoli*, por outro, as narrativas também nos informam acerca da transitoriedade entre os Enawene-Nawe e os *iyakaliti*, condição agravada em eventos extremos - tais como a gênese lítica e um dilúvio devastador que assolou os grupos residentes ao longo do Vale do Juruena.

A respeito deste aspecto veremos adiante que, do mesmo modo que a paisagem do patamar terrestre sofreu uma série de intervenções para se tornar habitável pelos Enawene-Nawe, também os seus corpos foram alterados de forma a distanciá-los dos *iyakaliti* (aproximando-os dos *enoli*).

Os grupos *iyaōkwa* gozam de preceitos diferenciados, relacionados às hipóteses de origem de cada um. A atribuição de gêneses diferenciadas aos *hetati-nawe* que originaram os atuais grupos *iyaōkwa* determina a classificação destes entre diferentes “tipos de Enawene-Nawe”. A diferenciação tem como base a topografia cósmica, orientada pela ocupação dos conjuntos de *iyakaliti* e seus respectivos acervos de instrumentos musicais, estes últimos, igualmente dotados de agencialidade e subjetividade. Ainda que estas referências apareçam muitas vezes embaralhadas – resultado de uma dinâmica caracterizada pelo rapto e permuta de referências entre os grupos distintos -, são elas que informam as categorias de distanciamento e proximidade do regime societário enawene-nawe.

A distinção marcada pela dicotomia entre “Enawene-Nawe verdadeiros” (*Enawene-Nawe ita*) e “não-Enawene-Nawe” (*mahiya Enawene-Nawe wala*)¹⁸ não se coloca como impedimento para a aproximação entre estas distintas esferas. A ênfase

existência e reprodução ao fenômeno do devir, isto é, a continuidade da vida após a morte, sendo assim a origem e o destino dos humanos, seu início e seu fim” (LIMA BARRETO 2013:13-14).

¹⁸ Nota-se que aqui os Enawene-Nawe evidenciam que não se trata de uma graduação entre mais ou menos enawene-nawe [*Enawene-Nawe kaxata* ou *Enawene-Nawe kixixi*].

nativa na distintividade das unidades estruturantes de suas relações de alteridade não resulta em um modelo excludente. Ao contrário disto, a proeminência está justamente em sua abertura ao estabelecimento de rearranjos e novas composições. Ainda que nem todos os grupos *iyaōkwa* sejam considerados Enawene-Nawe de “origem”, ao serem inseridos nesta socialidade, todos passam a gozar desta atribuição. A rememoração das diferenças pautadas pelas diferentes origens e percursos dos *hetati-nawe* (formadores dos Enawene-Nawe) não contrapõe a assertiva: “**Enawene-Nawe wixo**” [Somos Enawene-Nawe].

Com base nestes apontamentos propus a distinção dos *hetati-nawe* entre *Proto-Enawene* e *Enawene-ulteriores*. Os *Proto-Enawene* são classificados em distintos grupos: *Ataina-Nawe*, *Walitere-Nawe*, *Tolohatiwali-Nawe*, etc. No entanto, eventualmente podem ser englobados em uma esfera maior sob o rótulo de *Kawali-Nawe*, o grupo de maior prestígio por deter a prerrogativa de anfitrião no processo de aglutinação destes distintos fluxos populacionais. Por sua vez, os *Enawene-Nawe ulteriores* são classificados em dois tipos: *Towalinere-Nawe* e *Salomã-Nawe*. Como veremos, os *Towalinere-Nawe* remetem à construção do corpo e às relações estabelecidas entre cunhados. Por sua vez, os *Salomã-Nawe* correspondem a uma alteridade extrema, que margeia o limite entre a humanidade e a sobrenatureza. A questão central parece estar no processo de negociação de uma forma comum de existência voltada especialmente para a construção do corpo e da fala, princípios que estabelecem a possibilidade de convívio.

É notável a presença de uma disputa por autenticidade, reivindicada pelos *Proto-Enawene* quando estes afirmam que os outros seriam detentores de um gradiente menor de *enawenecidade*. As marcas que delimitam as diferenças entre os grupos *iyaōkwa*, quando aparecem, o fazem de maneira extremamente sutil, como por exemplo, a pirografia de desenhos de animais nos instrumentos musicais que dizem respeito aos diferentes domínios ocupados pelos conjuntos de espíritos dos distintos grupos. No cotidiano da aldeia esta distinção é extremamente sutil, aparecendo com maior evidência em situações de conflito (como a troca de acusações de uso de feitiçaria, citada anteriormente) e em casos de concorrência por prestígio. Na atualidade, essa disputa por legitimidade se expressa em grande parte nas relações estabelecidas entre dois grupos *iyaōkwa*: os *Aweresese* e *Anihali*. Se as diferenças não são exercidas ao

custo de inviabilizar a residência comum, elas também não são completamente esquecidas, apenas manejadas de modo que ecoem no presente, sem gerar danos ao *socius* estabelecido.

Caminhos dos *Iyakaliti* – Estrutura da dissertação

O pensamento enawene-nawe, orientado pela noção de circuito, postula o acesso aos conhecimentos por meio do trânsito em ramificações tais como a malha hídrica, as nervuras das folhas, o sistema circulatório sanguíneo, as descargas de raios, as ramificações arbóreas, etc. O conhecimento ou sabedoria (*sota*) está diretamente relacionado à capacidade de transitar nestes percursos. Desse modo, os Enawene-Nawe inovam ao torcer a dualidade pautada na oposição arbóreo-rizomático - criticada por Deleuze e Guattari (2000). Desse modo, eles se distanciam da concepção binarista que associa árvore e pensamento, estabelecendo a noção de circuito (ou trânsito) em espaços perscrutáveis: “as cosmologias indígenas parecem estar muito mais afetadas por uma arborescência do que parece, menos no sentido de uma imagem piramidal concisa do que no sentido de uma temporalidade (lenta) bulbosa” (LIMA RODGERS 2014:173).

Busquei definir a estrutura da dissertação em diálogo com esta *estrutura estruturante* do pensamento enawene-nawe. Antes de um percurso linear, minha tentativa foi de percorrer alguns destes caminhos (neste caso, os capítulos) que levam ao entendimento da socialidade enawene-nawe. Ao percorrermos estes distintos circuitos, acredito que estaremos (autor e leitor) colhendo os elementos que elucidam o problema posto em tela. Sendo assim, a dissertação está estruturada em três capítulos que buscam atender aos objetivos desta pesquisa.

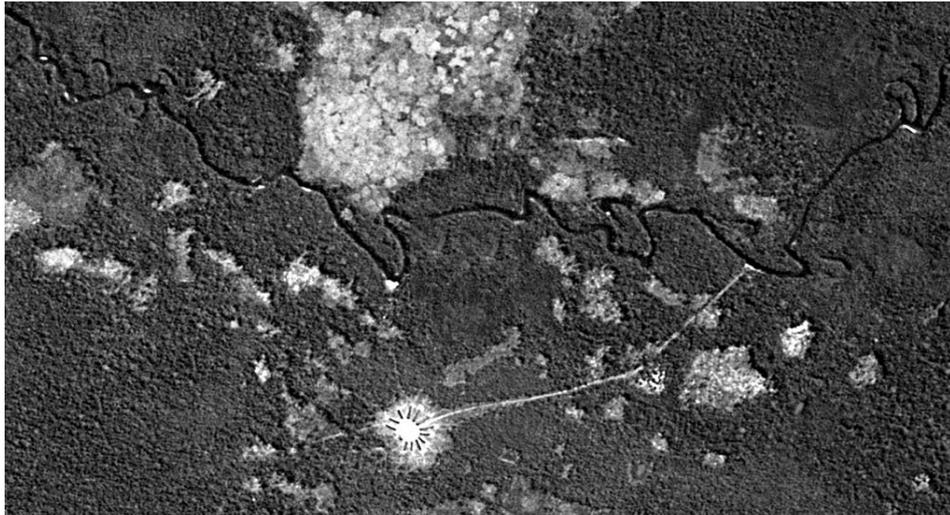
O Capítulo I, **Os Enawene e seus *outros***, compreende a revisão bibliográfica e uma apresentação aos leitores, da temática abordada na dissertação. Por seu caráter de revisão e contextualização, este capítulo funciona como uma introdução específica ao tema da alteridade dentro do escopo das pesquisas anteriores realizadas juntos aos Enawene-Nawe. Tendo em vista que a bibliografia sobre este grupo não é extensa (apesar de ser densa), foi possível construir um panorama amplo das análises existentes. Organizado em cinco tópicos - Enawene-Nawe, convivialidade e alteridade; E foram

chamados Enawene-Nawe; Dos *hetati-nawe* aos grupos *iyaõkwa*; *Iyaõkwa*, clã ou conceito?; e “Geografia e diferença – no primeiro capítulo apresento as principais categorias acionadas para o entendimento da socialidade enawene-nawe.

No Capítulo II, **Multiplicidade em devir**, abordo algumas narrativas e discursos que postulam a distinção entre os *hetati-nawe*, referências que projetam um sistema de diferenças entre os grupos *iyaõkwa* na atualidade. O capítulo é organizado em quatro tópicos - *Towalinere-Nawe*, os hiper-afins; *Kawali-Nawe*, os donos do pátio; *Salomã-Nawe*, alteridade e itinerância; e *Kawekwalikwa* e a emergência da cidade-jardim enawene-nawe. Estes abordam a diferenciação entre os *Proto-enawene* os *Enawene-ulteriores*, categorias que reverberam na atual classificação dos grupos *iyaõkwa* entre *aõli* (principais) ou *kahene* (secundários), o que não ocorre sem a atuação dos Enawene-Nawe na afirmação ou revisão destas posições. Em meio a este cenário se dá o diálogo entre forças contextuais (como a demografia, por exemplo) e as disputas entre os distintos *iyaõkwa*, contemplando suas estratégias para ampliar o prestígio de cada um destes grupos.

No Capítulo III, **Corpos Alterados**, analiso o modo como a ritualística maneja as diferenças, promovendo simultaneamente movimentos de aproximação (coletivização) e distanciamento (distinção). Discuto alguns aspectos fundantes das relações estabelecidas entre os distintos seres residentes nos três patamares que compõem o cosmos (especialmente Enawene-Nawe, *iyakaliti* e *enoli*), fundamental para o entendimento da socialidade enquanto gestão de alteridades que extrapolam a dinâmica entre humanos. Abordo ainda noção de restituição, central para a compreensão das relações assimétricas entre os grupos *iyaõkwa*, bem como o manejo das diferenças por meio do rodízio de posições no âmbito dos rituais. Este capítulo está organizado em cinco subitens: Dinâmicas cosmo(po)líticas; *Iyakaliti*, “os que vigiam a comida” – Comensalidade e domesticação; Vicissitudes do par anfitrião-festeiro; Cantos da flecha – Guerra e cura; e Alternância e restituição: manejo das reminiscências e do prestígio.

Capítulo I – Os Enawene-Nawe e seus *Outros*



Vista aérea da Aldeia Halataikwa – Fonte: Google maps.

As sociedades humanas nunca se encontram isoladas; quando parecem mais separadas, é ainda sob a forma de grupos ou de feixes. (...) E ao lado das diferenças devidas ao isolamento, existem aquelas, também importantes, devidas à proximidade: desejo de oposição, de se distinguirem, de serem elas próprias. (...) Por conseguinte, a diversidade das culturas humanas não nos deve induzir a uma observação fragmentária ou fragmentada. Ela é menos função do isolamento dos grupos que das relações que os unem.

Claude Levi-Strauss

Os *iyaõkwa*, unidades fundamentais da socialidade enawene-nawe na atualidade, remetem a um passado caracterizado pela multiplicidade de agrupamentos humanos distribuídos ao longo do vale do rio Juruena e cabeceiras do rio Aripuanã. Em meio a este contexto, “Enawene-Nawe” emerge enquanto autodenominação do que estes apontam como produto da junção de tais agrupamentos primevos (*hetati-nawe*) outrora endogâmicos e territorialmente dispersos. Na literatura etnográfica, os *hetati-nawe* foram denominados *grupos de origem* (VALADÃO 1999); *tribos míticas* (SILVA 1998); *povos antigos/povos imemoriais/tribos míticas* (LIMA RODGERS 2014); *povos* (NAHUM-CLAUDEL 2012). Neste trabalho optei por denominá-los ***hetati-nawe***, termo utilizado pelos Enawene-Nawe.

A aglutinação (no sentido corresidência) dos distintos *hetati-nawe* engendrou a modificação da regra de casamento da endogamia para a exogamia (de grupo), modelo que constitui a socialidade enawene-nawe na atualidade (SILVA 1998). A ideia acerca da constituição compósita de uma unidade englobante formada a partir de diferentes fluxos populacionais suscita a interpretação dos dispositivos que permeiam a expansão das fronteiras de sua sociabilidade, marcada notadamente por uma dinâmica de propensão à incorporação de novas unidades, bem como a articulação da alteridade por meio das alianças de casamento e do revezamento nas posições de anfitrião/dono e festeiro/empregado, no âmbito dos cerimoniais. Tal como observa Overing em sua análise sobre os Piaroa, também entre os Enawene-Nawe: “o perigo intrínseco à relação entre afins só pode ser evitado por meio da reciprocidade apropriada” (OVERING 1984:132).

Para compreendermos melhor o problema colocado em tela, realizo primeiramente uma análise da bibliografia, concentrando os esforços na comparação dos modelos construídos para o entendimento da socialidade enawene-nawe. Esta revisão tem dois propósitos principais: em primeiro lugar, familiarizar o leitor com o tema. Por outro lado, minha intenção é apresentar alguns elementos que constituem a base para a discussão desenvolvida ao longo da dissertação. Evidencio alguns dados que colaboram para o entendimento da socialidade enawene-nawe enquanto uma rede heterogênea e aberta que mantém a sua integridade por meio do agenciamento permanente das diferenças que a constitui. Entre os Enawene-Nawe: “Tudo se passa

como se o mais importante fosse o exercício da razão social, da convivência e da construção da socialidade: estabelecer regras que expressam a necessidade do outro, onde a diferença marca e dá ritmo à vida em sociedade” (MENDES DOS SANTOS 2006:96).

Enawene-Nawe, convivialidade e alteridade

Os Enawene-Nawe são falantes de uma língua da família arawak-maipure (REZENDE 2003) ¹⁹ e possuem uma população de aproximadamente 720 pessoas (DIASI/DSEI CUIABÁ 2014) residentes em uma única aldeia circular, atualmente composta por vinte e uma residências e uma edificação denominada *hati*, local onde são armazenados os instrumentos musicais ²⁰ associados aos grupos *iyaōkwa*. Especificamente a *hati*, edificação de formato cônico, remete à arquitetura da toponímia cósmica, uma referência a morada dos *iyakaliti* e também a pedra lócus da gênese enawene-nawe. Na literatura foi também denominada como casa dos clãs (SILVA

¹⁹ Os termos aruak, aroache, aruache, arawak, aruaque, arawakan, maipure, lokono e nu-aruaque são variações léxicas utilizadas para se referir à família linguística arawak-maipure (RODRIGUES 1986) que é considerada a “mais geograficamente dispersa na América do Sul” (FRANCHETTO 2001), sendo composta por pelo menos quarenta línguas. Trata-se de uma língua falada em diversas regiões da Amazônia e Antilhas, encontradas na região guianesa, no centro, sul, sudoeste e nordeste Amazônico e no Brasil Central. De acordo Aikhenvald (2001), foram extintas algumas línguas arawak faladas na Argentina e Paraguai.

²⁰ Utilizo aqui o termo “instrumento” para evidenciar que não se trata apenas de flautas ou aerofones, apesar destes constituírem a maior parte do acervo enawene-nawe. De acordo com Mendes dos Santos: “O repertório de instrumentos disponível para os rituais de *yākwa* e *lerohi* compõe-se de mais de uma dezena de tipos diferentes de flautas, todas executadas em posição vertical e com embocadura na extremidade.” (2006:93). Segundo Lima Rodgers, estes instrumentos podem ser classificados como “aerofones, com ou sem caixas de ressonância (cabaças) e alguns idiofones (chocalhos de mão e tornozeleiras)” (2014:280). Esta autora apresenta também uma tabela com os diferentes tipos de instrumentos, classificados de acordo com o grupo *iyaōkwa* ao qual cada um está relacionado (cf. LIMA RODGERS 2014:354-355). Os conjuntos de instrumentos referentes aos demais cerimoniais são as flautas-pã (*lerose*) e outro tipo de flauta denominado *iyalina* - ambas utilizadas no *Lerohi* -, além das mini flautas-pã utilizadas no *Salomã*. Diferentemente do que ocorre com os instrumentos do *Iyaōkwa*, estes últimos citados são armazenados nas casas residenciais. Durante o *Kateokō* (ritual das mulheres) a execução dos cantos não é acompanhada por instrumentos. Entretanto, acredito que momento ritual marcado pela batida sincronizada dos pilões pelas *Enawenero* (neste caso, com seus corpos transmutados com as *iyakalotineru*, ou mulheres-espírito) além do seu caráter comunicativo (avisa que a produção de comida está a todo vapor) possui também uma dimensão rítmica e/ou musical. Por fim, tal como ocorre entre inúmeros coletivos ameríndios, os chocalhos são também utilizados em sessões de cura pelos benzedores. Ainda sobre a minha opção pela utilização do termo instrumento, gostaria de enfatizar que esta escolha não denota a destituição da agencialidade destes artefatos. Muito pelo contrário, é preciso enfatizar a notável interconexão corpórea e mútua afetação entre humanos, artefatos e seres-espíritos.

1998), casa do *yaõkwa* (JAKUBASZKO 2003), casa dos homens e casa das flautas (MENDES DOS SANTOS 2006). Neste caso, as opções de tradução utilizadas por estes autores estão diretamente relacionadas aos distintos entendimentos sobre a relação entre os elementos presentes nesta edificação e a sociocosmologia enawene-nawe, questão que abordarei adiante.

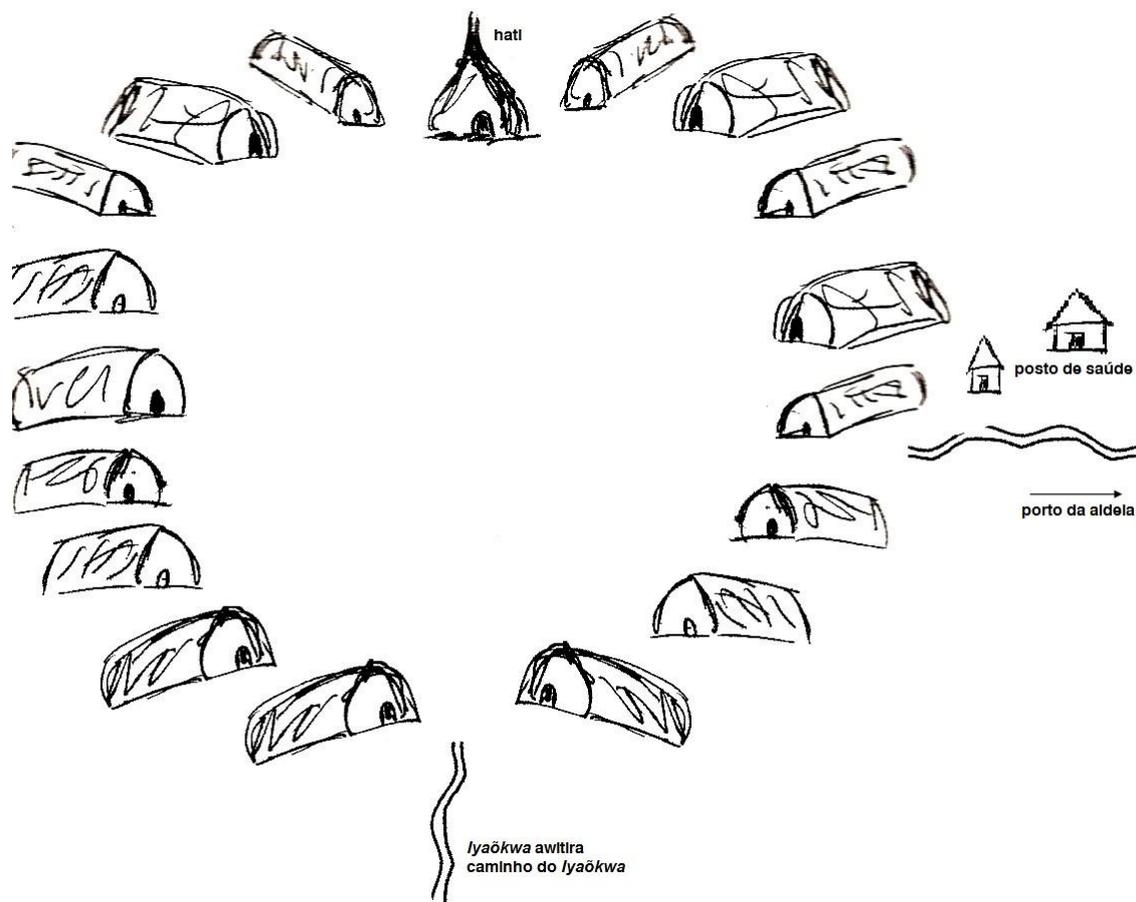


Figura 2 – Croqui da Aldeia Halataikwa, Terra Indígena Enawene-Nawe

Seu território está localizado no divisor das bacias dos rios Juruena (*Hanawina*) e Aripuanã (*Hawinawali*), se estendendo ao longo dos rios Arimena (*Olowina*), Preto (*Adowina*), Juina-Mirim (*Tonowina*) e 21 de abril (*Hawinawali*), região abandonada em meados dos anos 1940 em decorrência de ataques empreendidos pelos Cinta-Larga (MENDES DOS SANTOS 2006). A Terra Indígena Enawene Nawe é uma área homologada com 742.088 hectares e abrange três municípios: Sapezal, Juina e

Comodoro, todos localizados no noroeste do Estado de Mato Grosso. No entanto, o perímetro da terra indígena não corresponde à área considerada pelo grupo como de ocupação imemorial, abrangendo majoritariamente a porção sul deste território ²¹.

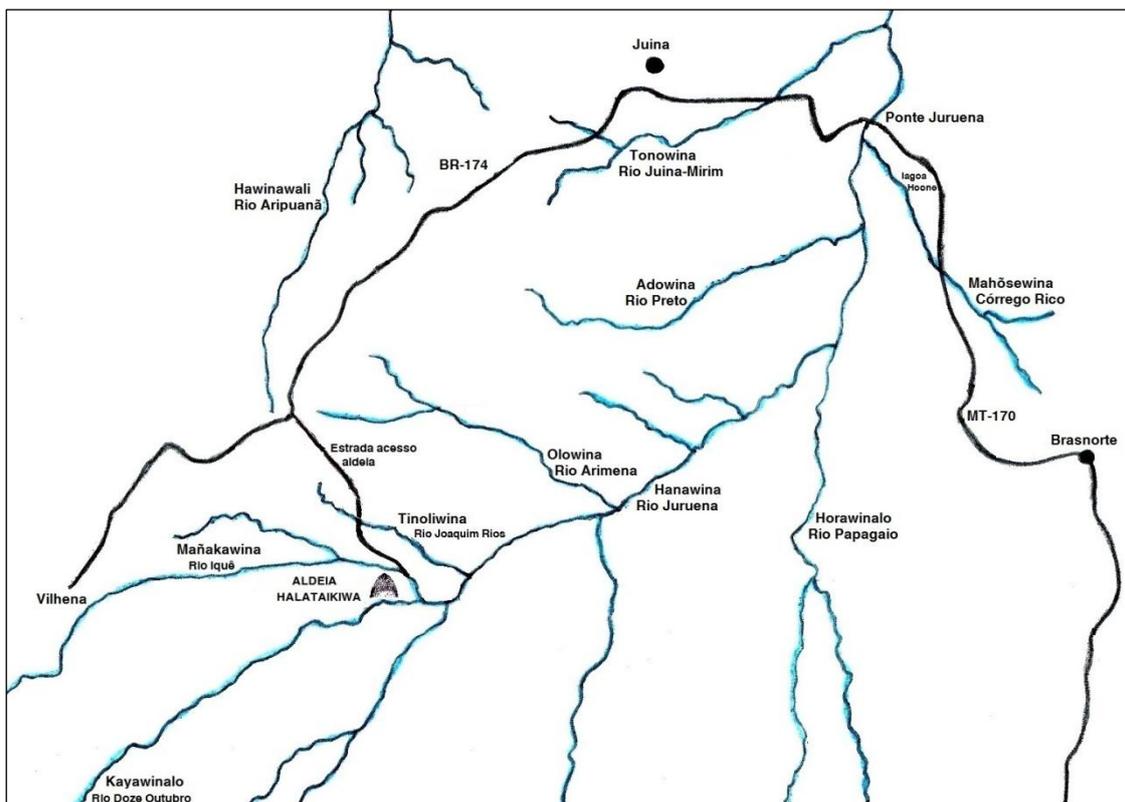


Figura 3 – Principais rios do território enawene-nawe.

Esta região, também conhecida como “Serra do Norte”, ganhou destaque no início do século XX por estar na rota da expansão das linhas telegráficas chefiadas pelo Marechal Cândido da Silva Rondon (MACHADO 1994). Tempos mais tarde, nos anos 1930, esta região foi visitada por Claude Lévi-Strauss, quando da realização de suas pesquisas etnográficas no Brasil (LEVI-STRAUSS 1996). Apesar da proximidade geográfica, Rondon e Lévi-Strauss não estiveram entre os Enawene-Nawe. As primeiras notícias oficiais sobre estes datam de 1973, ano em que uma aeronave a serviço da missão jesuíta Anchieta (MIA), ao sobrevoar a região, observou a existência de uma

²¹ Em 2007 a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) criou um Grupo de Trabalho para a elaboração de uma proposta de regularização da situação fundiária desta terra indígena.

aldeia desconhecida. A aldeia enawene-nawe já havia sido notada durante um sobrevoo realizado por sertanistas da FUNAI, em 1968, quando da demarcação do Parque Indígena do Aripuanã. Entretanto, este fato foi ocultado pelo fato dos sertanistas estimarem equivocadamente que a aldeia era abarcada pela área do parque recém-delimitado (BUSATTO 1995).

Nos anos 1960, o fotógrafo Jesco Von Puttkamer acompanhou o sertanista Francisco Meirelles em expedições para o contato de coletivos indígenas residentes na rota de expansão governamental da fronteira oeste do Brasil. Maria Inês Hargrives (Informação pessoal ²²) - indigenista que atuou durante longa data nesta região - faz menção à anotação em um dos diários de Von Puttkamer, no qual este relata a identificação de uma aldeia (localizada no rio Camararé) cuja população era reconhecidamente distinta dos Cinta-Larga. De acordo com Hargrives, possivelmente esta aldeia era ocupada pelos Enawene-Nawe. Esta informação motivou a realização de novos sobrevoos e conseqüentemente a coleta de outras evidências da presença deste grupo “desconhecido”. Tais notícias abriram caminho para a aproximação de frentes jesuítas da MIA, consolidada em 1974, ano que é considerado “data oficial” do contato (LISBÔA 2010; BUSATTO 1995).

Oficialmente, os Enawene-Nawe foram o último coletivo indígena desta região a estabelecer contatos permanentes com as frentes de colonização. Digo oficialmente, pois Souza (2011) elenca - a partir de apontamentos dos Enawene-Nawe e referências coletadas por outros pesquisadores - inúmeros registros acerca da presença de grupos “isolados” residindo atualmente nesta região.

A visão das agências governamentais acerca dos Enawene-Nawe como um grupo de recente contato contraria a perspectiva destes, os quais atribuem uma anterioridade muito maior ao estabelecimento de relações com os *iñote* [não-índios]. Por um lado, os *iñote* estão presentes desde a expansão cosmogeográfica (saída da pedra), de onde se separaram dos Enawene-Nawe, seguindo rumo ao leste, guiados por seu demiurgo ancestral: Daleokoto. O reencontro com as frentes não-indígenas ocorre na aldeia *Tokowetekwa*, localizada no Olowina (rio Arimena), quando estes passam a visitar as aldeias enawene-nawe com o intuito de raptar os jovens.

²² Mensagem recebida por correio eletrônico em 08 de dezembro de 2008.

Elementos presentes nas narrativas enawene-nawe, sobretudo a “saga de Waitowa” – que, na atualidade está presente em alguns cantos do *Iyaōkwa* - remetem ao contexto de escravização indígena por frentes bandeirantes. A presença de termos como *ekoyaba* e *matokolose* [Cuiabá e Mato-Grosso] é apontada pelos Enawene-Nawe como índice de comprovação da profundidade histórica de suas experiências pretéritas de contato com estas frentes populacionais.

A saga de Waitowa trata de um jovem que viveu durante muitos anos em uma região muito distante da sua aldeia de origem, após ser levado forçosamente pelos *iñote*. Depois de envelhecer, ele teria sido abandonado - *halatene* [descartado] – e, então, retornado para sua aldeia de origem, onde ele descreve aos demais Enawene-Nawe uma série de detalhes acerca do modo de vida daqueles que ele denomina como “netos de Daleokoto”²³: “castigos físicos, os negros (também chamados de Inuti), sobre as pedras preciosas, as bebidas alcoólicas, os vidros, as máquinas, as armas de fogo, etc” (Jakubaszko 2003:73). Waitowa trabalhava o dia todo e considerava a comida ruim. Encarregado de caçar para os *iñote*, ele carregava consigo apenas três balas. Caso ele errasse os tiros, não recebia comida e era açoitado.

Muito antes da recente intensificação da ocupação de Mato Grosso por frentes migratórias do sul e sudeste brasileiro, a ação das frentes de colonização (e dos preadores de escravos) a partir de meados do século XVIII, teria promovido um intenso processo de reterritorialização dos coletivos residentes nesta região, forjando o seu deslocamento para os afluentes mais remotos do rio Juruena (GOMES 2005; MACHADO 2006). Estima-se ainda que frentes espanholas de ocupação - originárias da Bolívia - possam ter atingido alguns afluentes da margem direita do Juruena por meio de expedições empreendidas ao longo do vale do Rio Guaporé (MALDI 1991, SIQUEIRA 1993, MILLER 2009, CANOVA 2003)²⁴. Para Souza (2011), este contexto é central para a reconfiguração pretérita da rede de coletivos arawak residentes nesta

²³ Daleokoto é o nome do demiurgo que comandou as frentes populacionais *iñote* quando da separação destas em relação aos Enawene-Nawe, logo após a saída da pedra de origem.

²⁴ Vale ressaltar que esta era uma região de fronteira considerada estratégica para a consolidação da ocupação portuguesa na América do Sul.

região, especificamente a distinção entre os Enawene-Nawe e os demais subgrupos paresi²⁵.

Com o advento da exploração da borracha, no início do século XX, novas frentes populacionais passaram a atingir esta região a partir do norte, seguindo a Bacia do Rio Madeira, pela qual se alcança o Rio Aripuanã. A expansão da frente seringalista que alcançou tanto as populações residentes na margem direita do Rio Guaporé (MALDI 1991; MILLER 2009), quanto coletivos habitantes do baixo curso do rio Juruena (TEMPESTA 2009), estão presentes também na memória dos Enawene-Nawe. Estes rememoram sobretudo conflitos travados com seringueiros. Os processos colonizatórios engendrados a partir da região norte também provocaram inúmeros deslocamentos populacionais, de modo que o interflúvio Juruena-Guaporé passou a consolidar uma área de refúgio e também de aglomeração de distintas populações que evitavam o contato permanente com estas frentes.

Entretanto, é a abertura das rodovias BR 364 (trecho entre Cuiabá/MT a Porto Velho/RO) e BR 174 (trecho entre Vilhena/RO e Juina/MT), a partir dos anos 1960, que consolida a colonização desta região. Esta é caracterizada pelo assentamento de frentes migrantes originárias do sul do país, que traziam também um novo modelo de desenvolvimento, baseado na exploração madeireira e na agropecuária em larga escala (ARRUDA 1992; COSTA 2009). Este processo acarretou em inúmeras disputas territoriais entre as populações indígenas e as novas frentes do agronegócio, conflitos estes que perduram até a atualidade.

Os Enawene-Nawe constituem uma espécie de alter-ego indígena regional, concebidos a partir de imagens paradoxais. A imagem arquetípica de “índios de verdade”, “não corrompidos pelo furor impetuoso da civilização” e, por isso, dotados de um caráter marcado pela ingenuidade e pureza - projetada notadamente por seus apoiadores - contrasta com o temor de boa parte da população residente no entorno da

²⁵ A proposição acerca do estabelecimento de relações pretéritas entre os Enawene-Nawe e os Paresi é originária do contexto de atuação da MIA. A proximidade linguística foi sem dúvidas o elemento que subsidiou esta argumentação. Nos registros do contato entre os missionários e os Enawene-Nawe ficam evidentes alguns pressupostos amparados na concepção de que os Enawene-Nawe (na época, *Salomã*) constituíam um grupo “desgarrado” dos Paresi.

terra indígena, que os considera resíduo de um passado ameaçador pautado pela selvageria.

Na década de 1980 dois topógrafos e uma família de seringueiros que se instalaram em seu território foram assassinados (*cf.*: JAKUBASZKO 2003). Recentemente os Enawene-Nawe estiveram envolvidos em ações que culminaram no incêndio do canteiro de obras de uma pequena central hidrelétrica (PCH Telegráfica) e da sede administrativa do ICMBio em Juína. Estes casos reforçam a visão acerca de sua não-domesticabilidade, agravada pelo contraste com o comportamento amistoso de outros coletivos da região, tais como os Paresi e Rikbaktsa ²⁶.

Mantém-se um paradoxo. Se por um lado o enfoque na manutenção de práticas locais, a despeito do processo de aproximação com a sociedade nacional, fomenta a construção da imagem de um coletivo exótico e isolado (“monolíngues”, “recente contato”, “índio pelado”, “que não perdeu a cultura”, etc.), por outro, o entendimento deste contexto etnográfico, considerando as intersecções históricas entre diferentes coletivos residentes nesta região, parece estar permanentemente assombrado pela ameaça da “aculturação”. Esta perspectiva está presente nos discursos que aclamam a posição dos Enawene-Nawe como um coletivo não afetado pela pacificação imposta por missionários e frentes estatais de ocupação do interior do Brasil, sobretudo as chamadas ações de “pacificação” empreendidas tanto pela MIA, quanto pela Comissão de Linhas Telegráficas.

No que tange à Missão Anchieta ²⁷, estamos diante de dois modelos diferenciados adotados no contexto da Bacia do rio Juruena. O trabalho de J. F. SILVA (1999) nos oferece inúmeros elementos para compreendermos a estratégia de atuação das missões jesuítas nessa região. De acordo com esta autora, o internato Utiariti – vinculado à Prelazia de Diamantino - atuou na bacia do rio Juruena entre os anos 1930 e 1970. A sede do internato, que funcionava em pleno território paresi (às margens do rio Papagaio), acolheu crianças originárias de distintos coletivos da região: Paresi, Nambiquara, Manoki, Apiaká, Kayabi e Rikbaktsa. Segundo Silva, a escolha pelas

²⁶ As imagens que alimentam o receio e temor das populações regionais parecem robustecer a força de atração que cativa os etnólogos.

²⁷ A Missão Anchieta foi criada em 1956 pela Prelazia de Diamantino (J. F. SILVA 1999).

crianças, antes de mero acaso, constituía o eixo orientador da atuação do internato, já que os missionários acreditavam que as crianças seriam mais facilmente “catequizáveis”, quando comparadas aos adultos. Nesse sentido, a metodologia do internato contemplava, entre outras coisas, a proibição do uso da língua materna e da prática de rituais, bem como a adoção de roupas fornecidas pela missão. Ainda, segundo Machado (1994), a experiência do internato religioso foi tão marcante, que acabou por definir uma nova identidade regional: “Índios da missão”.

No entanto, os Enawene-Nawe não fizeram parte da estratégia que acarretou na transferência compulsória de muitos indígenas desta região para o internato religioso. Eles vivenciaram um processo distinto de aproximação com as frentes da MIA. Em 1974 - ano no qual se realiza a aproximação entre os Enawene-Nawe e os missionários -, o internato Utariti já havia sido desativado, como desdobramento do processo de revisão das linhas e métodos que norteavam a atuação missionária - especialmente o Concílio do Vaticano II e a Conferência de Medellín, em 1968 (J. F. SILVA 1999). Diferentemente do que ocorreu com grande parte dos coletivos residentes nessa região, cuja aproximação com frentes colonizadoras foi marcada pelos citados processos de civilização, catequização e evangelização, entre os Enawene-Nawe a MIA implementou uma das primeiras experiências baseadas na nova metodologia de atuação, caracterizada pela noção de “encarnação” ou “inculturação”. Esta tinha como base a convivência nas aldeias e adesão dos missionários ao modo de vida local. Antes de evangelizar os Enawene-Nawe, eram os missionários que deveriam se *enawenecizar* (BUSATTO 1995): “Iniciou-se uma fase nova de atividade missionária, em que se inverteu o percurso a ser feito: não era mais o índio que ia até a “cidade civilizada” do missionário, mas este passou a se deslocar em direção à aldeia, para ali residir e partilhar sua vida com o índio” (LEITE 1982:54).

Segundo relatos dos Enawene-Nawe, após aprender algumas técnicas de sucção de objetos patogênicos dos corpos de pessoas doentes e de ter alcançado a capacidade de realizar viagens ao patamar celeste, o missionário Vicente Cañas passou a atuar como xamã²⁸.

²⁸ Tal como os Enawene-Nawe, nesta região também os Myky vivenciaram um processo de aproximação com a missão jesuíta pautado por iniciativas experimentais da nova metodologia de atuação da MIA. De

A despeito da revisão da metodologia de ação das missões jesuítas a partir dos anos 1970, a MIA mantém seu caráter de “instituição de fronteira” (MALDI 1997). Entretanto, neste contexto em particular, ao invés de atuar na defesa das fronteiras da colônia, a MIA constituía um agente central das chamadas “pacificações” em contextos conflituosos de colonização²⁹. No caso do Interflúvio Juruena-Guaporé, durante muitas décadas, a atuação missionária abriu caminho para a expansão da empresa seringalista e ocupação dos territórios indígenas por frentes colonizadoras. O argumento utilizado pela missão jesuíta tinha como base a “necessidade de intervenção” diante da drástica redução populacional, decorrente dos conflitos entre indígenas e frentes da seringa (J. F. SILVA 1999; ARRUDA 1992; PACINI 1999; ÁTHILA 2006). A estratégia de apoio ao reconhecimento e defesa dos territórios indígenas pela missão jesuíta passa a ser adotada com maior comprometimento a partir da já citada revisão da metodologia de atuação missionária. Antes disso a MIA atuava como um agente neutralizador dos conflitos territoriais decorrentes do processo colonizador (J. F. SILVA 1999).

A partir de 1988, a ONG indigenista Operação Amazônia Nativa (OPAN) substituiu a MIA, que encerra suas atividades em decorrência da morte do missionário Vicente Cañas. Cañas residiu junto aos Enawene-Nawe durante dez anos, entre 1976 e 1986, quando foi assassinado em meio a um contexto de disputas territoriais envolvendo a demarcação da Terra Indígena Enawene Nawe. A OPAN manteve a metodologia de atuação da missão, de um lado, dando continuidade ao processo de reconhecimento legal do território enawene-nawe, mas por outro, sustentando a estratégia baseada na manutenção do “isolamento” deste coletivo (BUSATTO 1995).

Os registros da MIA e da OPAN constituem uma valiosa fonte de informações a respeito do contexto e estratégias que marcaram o processo de aproximação entre os Enawene-Nawe e as frentes colonizadoras e missionárias. Nos relatos de campo dos missionários e indigenistas - especialmente o livro de Lisbôa (2010), o diário de campo do missionário Vicente Cañas (1980-1987), bem como em relatórios de execução dos

acordo com Bueno (2015), os padres Adalberto de Holanda Pereira (estudante de antropologia) e José de Moura Silva, estiveram à frente da reestruturação da atuação missionária no Vale do Juruena. Para mais informações acerca do contexto de alteração da estratégia da MIA, conferir: J. F. SILVA (1999).

²⁹ O relato mais dramático deste contexto foi escrito pelo Padre João Dornstauder (1975), que retrata os ataques e contra-ataques entre seringueiros e coletivos Rikbaktsa, contexto o qual ele denominou como “Guerra do Juruena”.

projetos da OPAN - é notável a tensão estabelecida entre a ânsia dos Enawene-Nawe em conhecer e se apropriar de bens e objetos das novas frentes populacionais e a posição dos missionários/indigenistas, cuja metodologia defendia o distanciamento entre estas duas frentes populacionais. Os possíveis desdobramentos “negativos” que esta aproximação poderia acarretar, sobretudo as potenciais epidemias, eram aclamados como justificativa para tal posição.

A tentativa de construção de uma estrada ligando as cidades de Sapezal/MT e Juína/MT, em 1997, é apontada como o evento que representa a “abertura” dos Enawene-Nawe para o estabelecimento de relações mais intensas com frentes colonizadoras (JAKUBASZKO 2003; PASSOS 2005) ³⁰. Este evento constitui um marco, pois foi durante este episódio que os Enawene-Nawe adquiriram seus primeiros motores de popa e embarcações de alumínio, o que culminou na ampliação do número e na velocidade de seus deslocamentos para aos núcleos urbanos da região.

Desde os anos 1980, os Enawene-Nawe já cogitavam a construção de uma estrada que ligasse a aldeia aos núcleos populacionais da região. Em um pequeno ensaio denominado “Os Enawene-Nawe falam de carro” (escrito em 1995), Mendes dos Santos comenta a demanda dos Enawene-Nawe pela compra de um veículo e abertura de uma estrada em seu território. Os argumentos eram muitos: o fato de outros indígenas da região possuírem veículos, o conhecimento de que “uma tal FUNAI” oferecia veículos aos indígenas, mas, especialmente, o vislumbre da possibilidade de facilitar o transporte da colheita de milho e o deslocamento de doentes em busca de tratamentos nas cidades circunvizinhas.

O pleito dos Enawene-Nawe enfrentou forte oposição entre os indigenistas e pesquisadores e foi adiado por quase vinte anos. Após uma conflituosa negociação entre os Enawene-Nawe e o ICMBIO - em decorrência do trajeto reivindicado pelos indígenas cortar uma Unidade de Conservação sobreposta à Terra Indígena Enawene-Nawe (Estação Ecológica do Rio Iquê) - a estrada foi finalmente construída em 2012. Cumpriu-se a promessa apresentada pelos Enawene-Nawe, ainda em 1995: “Disseram

³⁰ A construção desta rodovia - que cortaria ao meio a Terra Indígena Enawene-Nawe - era capitaneada por políticos da região ligados ao setor do agronegócio. Estes tinham como objetivo a diminuição dos trajetos de transporte e consequente barateamento dos custos de escoamento da produção (DAL POZ 2006).

ainda que eles mesmos podiam abrir a estrada para dar acesso à rodovia MT-319” (MENDES DOS SANTOS 1995:04). Foi exatamente o que aconteceu. Munidos de machados e motosserras, os Enawene-Nawe iniciaram a abertura do ramal. Quando os representantes do poder público se deram conta, boa parte do trajeto já estava aberto. Diante do “fato consumado” não restou outra alternativa que não a de atender ao antigo desejo manifesto pelos Enawene-Nawe.

Os últimos vinte anos foram ainda marcados por um contexto acelerado de intensificação das relações entre os Enawene-Nawe e o Estado, pautado especialmente pelo acesso a políticas públicas de saúde, educação, além de benefícios sociais. Em meio a este processo, os Enawene-Nawe passaram a interagir mais assiduamente com o “idioma da cultura” (CARNEIRO CUNHA 2010), ou melhor dizendo, “da perda da cultura”, tendo que lidar com todas as contradições que envolvem, de um lado, seus anseios e experimentações, e, por outro, certa patrulha constante de agentes externos acerca das transformações operadas em meio a este contexto. Tal situação é particularmente complexa, pois o cenário de mudanças, mais do que apenas um resultado das inovações almejadas e promovidas pelos Enawene-Nawe, é também desdobramento dos impactos ocasionados pela expansão desenvolvimentista nesta região, considerada celeiro do agronegócio brasileiro e, recentemente, alvo de amplos investimentos em empreendimentos hidrelétricos. Sem dúvidas, a drástica redução dos estoques pesqueiros, recurso central para a alimentação e ritualística enawene-nawe, constitui a expressão mais derradeira destes efeitos.

E foram chamados Enawene-Nawe

Dou início a este tópico parafraseando o nome de um texto de Bartolomeu Meliá, antropólogo jesuíta que esteve junto aos Enawene-Nawe nos anos 1980 e que escreveu a primeira análise antropológica acerca deste coletivo. Seu texto versava sobre a fragilidade do uso do etnônimo *Salomã* (*Salumã*)³¹ como referência para o exame do

³¹ *Salumã* é a forma como o termo foi grafado na época. No entanto, segundo Rezende (2006), a convenção utilizada para a grafia da língua enawene-nawe não incorpora a vogal “u”. Por outro lado, *Salomã* é a forma utilizada pelos próprios Enawene-Nawe para grafarem este termo.

histórico da ocupação regional deste grupo tendo como base os documentos disponíveis. O termo *Salomã* foi atribuído ao grupo por índios Paresi que visitaram a aldeia nos primeiros anos após a aproximação da missão jesuíta³².

Ciente do risco presente nos processos de etnicização, abordo os significados atribuídos à autodenominação *Enawene-Nawe* como estratégia para avançar na apreensão dos conceitos que regulam as dinâmicas de alteridade presentes em sua sociocosmologia. Acredito que os etnônimos, encarados do seu ponto de vista conceitual, podem fornecer importantes pistas para a compreensão dos discursos e classificações sobre a alteridade. Tal como afirma o Oscar Calavia Saez: “Os etnônimos não são, como em geral tem sido pensado, a-sociológicos: eles têm um valor estruturante, mas não no sentido de uma sociologia que se exprima em termos “teóricos”, isto é, num discurso específico sobre “o social”, mas dentro de uma mitologia” (SAEZ 2013:11).

Quando da aproximação dos missionários jesuítas, estes, aferindo que os Enawene-Nawe poderiam ser falantes de uma língua arawak, recorreram aos Paresi para auxiliá-los na comunicação com o grupo recém-descoberto. Teria sido neste contexto que surgiu o etnônimo *Salomã* como designação para os *novos índios do Juruena*.

No entanto, a origem desta confusão poderia também estar relacionada ao fato de que, durante o período cerimonial homônimo, os pescadores se autodenominam *Salomã*: “Durante o saluma, organizam expedições de pesca com venenos vegetais em regiões de povos indígenas vizinhos, como os Erikbatsa e os Myky. Esta prática talvez explique porque ficaram conhecidos no passado como os “Saluma” ou “Saruma”” (SILVA 1998).

Não almejo determinar qual seria a explicação correta para este “equivoco”. Como afirmam Lima & Córdoba, “o jogo das mudanças etnonímicas só se esclarece à luz da relação com os agentes políticos e demais grupos com os quais interagem” (2011:15). Nesse sentido, o que me parece mais importante é compreender a posterior ênfase dos Enawene-Nawe em corrigir tal “engano”.

³² No Capítulo II veremos como o termo *Salomã* constitui uma categoria de alteridade amplamente utilizada pelos habitantes do Vale do Juruena.

Nove anos após a aproximação com a missão jesuíta, Vicente Cañas (*Kiwxi*) e Thomaz de Aquino Lisbôa (*Jaúka*)³³, missionários responsáveis pelas ações da MIA, apontam o incomodo dos Enawene-Nawe ao desvendarem o motivo pelo qual receberam tal “apelido”:

Em 1983, os até então chamados Salumã chegaram a entender o que sempre quisemos saber deles: qual era sua autodeterminação, como se chamavam?! Era mesmo Salumã? – Auíta, auíta Salumã! (Não, não Salumã!) E batiam no peito dizendo: - Enawenê-Nawê! Então Kiwxi soube que Salumã é o nome próprio de um dos homens da aldeia (...). Agora entenderam o equívoco e fazem questão de serem chamados por sua autodeterminação: Enawenê-Nawê (LISBÔA [1985] 2010).

Tanto “Enawene-Nawe”, como “*Salomã*”, constituem termos classificatórios relacionados a unidades sociais englobantes presentes no pensamento enawene-nawe. Ao serem acionados, circulam por novos circuitos, neste caso, como uma resposta dos Enawene-Nawe ao processo de “objetivação da identidade étnica” (GRUPIONI 2011), entendido por estes como uso “equivocado” do conceito *Salomã* pela equipe da MIA. Temos aqui um claro exemplo de como “as denominações étnicas são indissociáveis dos jogos relacionais que cada grupo mantém com o exterior” (COFFACI DE LIMA & CÓRDOBA 2011:14).

A “autodenominação” Enawene-Nawe (que também foi grafada como Enawene-Nawe, Enawenê-Nawê e Enawenê-Nawê e Enawene Nawe) não foi alvo de grandes esforços em prol do entendimento que este termo postula. Rosa Cartagenes, indigenista da ONG Operação Amazônia Nativa (OPAN) - que atuou junto aos Enawene-Nawe desenvolvendo ações de assistência a saúde - é quem primeiro define uma explicação para o termo, traduzindo-o como “os que possuem o espírito” (CARTAGENES 1987). Infelizmente, Cartagenes não desenvolve uma argumentação para demonstrar como chegou a tal conclusão.

³³ *Kiwxi* e *Jaúka* são os apelidos pelos quais ficaram conhecidos estes missionários. Ambos os nomes lhes foram atribuídos pelos Myky, falantes de uma língua de família isolada e residentes da margem direita do rio Juruena.

Partindo de uma análise de caráter linguístico, Rezende (2006) conclui que o termo Enawene-Nawe pode ser traduzido como “Povo Enawene”, no qual o *nawe* caracterizaria coletivo e *enawene* remeteria a noção de gente, sendo constituído a partir de dois vocábulos: *ena* (homem) e *ene* (pai).

Então, parece que o primeiro item *enawene*, como foi mencionado acima, consiste da junção de dois elementos (...). O primeiro elemento é *ena*, cujo significado é homem em português, mas que adquire, nesse contexto, sentido genérico que engloba homens, mulheres e crianças. O segundo elemento é *ene* que pode significar pai ou marido, dependendo do contexto. O segundo item, *nawe*, indica coletivo. Assim, de acordo com a perspectiva adotada podemos interpretar *enawene nawe* com uma significação genérica de ‘gente’, ‘ser humano’ em oposição aos animais; e também, com uma significação específica enquanto autodenominação da sociedade em questão, diferenciando-os dos outros povos indígenas e/ou dos não-índios (REZENDE 2006:06-07 grifo nosso).

Algumas línguas arawak apresentam possíveis cognatos do termo Enawene-Nawe. Em língua paresi, o vocábulo *enawenane* é traduzido como *vida*; *enawenakala* diz respeito à aldeia/morada; e *enawenanaho* significa costume, modo de vida ³⁴ (ROWAN 2001). Entre os Baniwa, arawak residentes no Alto Rio Negro (Amazonas), o termo *enawe* significa “aquele que mantém sua palavra”, sendo utilizado para designar a posição dos capitães (GARNELO 2003).

Em 2009, o jovem Dalokwali’ene me procurou dizendo ter encontrado a tradução correta do termo *Enawene-Nawe*. Ele apresentava um interesse muito grande por determinar um termo correlato na língua portuguesa para o “nome” do seu coletivo. Segundo Dalokwali’ene, o termo equivalente seria a palavra “bondoso”. Bondoso caracterizaria as prerrogativas afirmadas pelo termo Enawene-Nawe: vida em comunidade, distribuição da comida, pessoas que não são sovinas e que vivem em

³⁴ A autodenominação Paresi é designada pelo termo *Haliti* que, segundo Bortoletto (2005:91) - partindo de apontamentos de Schmidt (1943:11) e Costa (1985: 50) - está associado a duas concepções alternativas: “dono” e “gente”.

harmonia, com apreço pela alegria e apoio mútuo ³⁵. Para corroborar tal explicação, ele tomou meu caderno e fez a seguinte anotação:

E- *Nawe* -ne

Segundo sua explicação, os afixos **e-** e **-ne** identificam a posse inalienável de substantivos na 3ª pessoa do singular, indicando a posse do *nawe* por um terceiro. Por sua vez o *nawe* seria entendido como a coletividade, com base na ideia de que os Enawene-Nawe constituem um amalgama adequando de diferenças que precisam ser permanentemente manejadas. Na literatura, o *nawe* é apontado como um coletivizador ³⁶, podendo ser utilizado em composição com grupos de pessoas, animais ou objetos (REZENDE 2006, LIMA RODGERS 2014).

São inegáveis os ecos estabelecidos entre o termo *nawe*, e outros afixos designadores de alteridades e coletividades, utilizados por outros coletivos amazônicos, tal como o *-nawa*, presente entre coletivos pano e o *-dawa*, presente entre coletivos arawa. Rezende (2006) debate a proximidade entre os termos *nawe* e *nawiki*, este último, presente na língua falada pelos Tariano - coletivo falante de uma língua da família arawak, residente no Alto Rio Negro. *Nawiki* é utilizado para “designar determinados povos vizinhos”: “A autora [Aikhenvald] afirma que historicamente *nawiki* consiste de uma raiz *nawi* mais o nominalizador *-ki*. A raiz *nawi* significa ‘povo’ e possui cognatos em várias outras línguas Aruák do Alto Rio Negro. Na língua

³⁵ Machado (2006) apresenta seguinte informação, fornecida por um membro paresi do subgrupo *Kaxiníti*: “Os índios Paresi são uma tribo de índios mais... bons que os outros. Não fazem mal um ao outro, têm coração bom, essas coisas” (MACHADO 2006:15). Por sua vez, Neves (2015) afirma que as concepções dos Manoki acerca da “perda da cultura” estão relacionadas com a ideia de desunião: “a noção de “convivência” pressupõe um modelo harmônico de residência próxima entre diferentes aldeias, famílias e pessoas que devem demonstrar respeito, generosidade, reciprocidade e partilha de alimentos entre si. (...) A ideia de que a existência dos Manoki depende dessa “união”, enquanto a “desunião” acabaria com sua continuidade, é bem difundida nas aldeias, assim como a concepção de que no passado estavam “todos juntos”, “unidos” e com “saúde”, ao passo que hoje vivem separados em pequenas aldeias, cada vez mais “cada um por si” e com “doenças”” (NEVES 2015:61-62). A importância da “vida conjunta” também é apontada por Pauli (1999) como um aspecto central da vida social dos Myky. De acordo com esta autora, a socialidade myky é caracterizada por três aspectos interconectados: união, abundância e distribuição.

³⁶ Existe também o termo *xani*, utilizado para indicar plural acima de quatro unidades. Por exemplo: *haxani* [meus filhos], quando a pessoa possui um número superior a quatro filhos.

enawene-nawe, então, identificamos o item *nawe* como cognato de *nawi* não somente pela semelhança fonológica e morfológica que apresentam entre si como também pelo contexto de uso que os envolve” (REZENDE 2006). É possível também estabelecer um paralelo entre o *nawe* e o afixo *nae*, coletivizador utilizado na língua paresi. De acordo com o linguista Glauber Silva, o afixo *-nae*: “sufixa-se a pronomes pessoais plenos, a nomes comuns contáveis, a não-contáveis e a nomes próprios. Com pronomes pessoais plenos denota ênfase; com nomes contáveis, é usado para grupos com mais de quatro ou cinco elementos; em não-contáveis tem o significado de porção grande e em nomes próprios denota grupo, tipo ou coletividade. Em construções possessivas, refere-se ao nome possuído. Sua semântica assemelha-se ao sufixo *-ada* em português que denota grupo ou quantidade (meninada, criançada, mulherada, cachorrada (grupo de cachorros)), e é bem diferente da cardinalidade do plural em Português, que marca elementos diferentes de 1” (SILVA, G. R. 2013:163).

Ao apontar que a raiz do termo *Enawene* está no *nawe* - e não na aglutinação dos vocábulos *ena* e *ene* - Dalokwali’ene desconstrói a perspectiva genealógica/patriarcal (notadamente etnocêntrica) presente nos apontamentos de Rezende. Por outro lado, de certo modo, sua explicação nos remete à afirmação da indigenista Rosa Cartagenes. Parece-me aqui que a questão central não está colocada sob a noção de “gente” ou “humano”, ou pelo menos, não se trata do entendimento deste termo em relação ao seu oposto (não-gente):

A primeira coisa a considerar é que as palavras ameríndias que se costumam traduzir por “ser humano”, e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa, e, sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo “de verdade”, “realmente”, funcionam (pragmática quando não sintaticamente) menos como substantivos que como pronomes. Elas indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome. (...) Assim, as auto-referências de tipo “gente” significam “pessoa”, não “membro da espécie humana”; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios (VIVEIROS DE CASTRO 1996: 125-126).

Considerado que esta “alternativa à subjetivação pronominal é uma auto-objetivação igualmente relacional, onde “eu” só pode significar “o outro do outro”” (VIVEIROS DE CASTRO *ibid.*:138) acredito que o termo Enawene-Nawe pode ser pensado como uma categoria relacional entre humanos e sobre-humanos, uma vez que o atributo da generosidade passa por um conjunto de trocas recíprocas estabelecidas entre os Enawene-Nawe, os *iyakaliti* e os *enoli*. Trata-se da recorrente extensividade da rede de socialidade dos coletivos ameríndios, entre os quais a “multiplicidade se apresenta como constituidora de relações e de variações de pontos de vista que se estendem à configuração do cosmos, de humanos e não-humanos” (CESARINO 2011). No caso em tela, esta rede de reciprocidade se efetiva por meio das relações estabelecidas entre os diferentes grupos *iyaōkwa*, que explorarei em detalhes ao longo da dissertação.

Como dito anteriormente, a intenção desta digressão acerca do termo Enawene-Nawe não é enquadrar este etnônimo dentro de um arcabouço estável de significados. Ao fazer isso, eu estaria cometendo o mesmo erro que define a antiga necessidade de encontrar o “nome verdadeiro” de cada coletivo ameríndio, passo para estabilizá-los como mônadas. Tal como analisado por Gallois acerca do contexto guianês:

Um dos principais empecilhos para o entendimento das redes de comunicação regional foi a proeminência que a noção de “fechamento” sociocosmológico recebeu na literatura etnológica. (...) Essas concepções terminam por mascarar os ricos processos por meio dos quais esses grupos se reclassificam permanentemente aos outros e a si mesmos, em gradientes altamente manipuláveis de alteridade (GALLOIS 2007:49).

Por outro lado, não se trata da deslegitimação dos processos de autorreconhecimento ou autodeterminação que compõe as estratégias políticas destes coletivos. Meu intuito é evidenciar a profusão de sentidos aos quais o termo *Enawene-Nawe* está associado e pode nos ajudar a identificar atributos centrais para a composição deste regime sociocosmológico: “Os etnônimos não nos servem para ordenar a descrição, mas fornecem muitas pistas sobre o modo em que os nativos praticam a sua socialidade” (SAEZ 2013:09).

Seguindo os sentidos reafirmados pelos apontamentos de Dalokwali'ene, o termo Enawene-Nawe parece se distanciar da concepção de humanidade (enquanto

condição), ao passo que se aproxima da ideia de parentela, tal como postulam os Ashaninka, arawak subandinos:

Para se referir aos seus parentes, consanguíneos ou afins, como para se referir ao seu povo de forma geral, um indivíduo ashaninka usará o termo “nosheninka”, palavra composta pelo prefixo inclusivo da primeira pessoa do singular (“meu”) e a raiz “sheninka” (“parente/família”, “gente”, “povo”), traduzindo o termo em português, dependendo do contexto de enunciação, por “meus parentes/família”, “minha gente”, “meu povo”. Na literatura etnográfica, o termo “ashaninka” é geralmente traduzido como “os homens”, “a gente”, “o povo”. Embora concordem com essa versão, os Ashaninka de Apiwtxa preferem traduzir seu etnônimo por: “nós a família”, “nós os parentes”, “nós a gente”, “nós o povo”, “uma família só” ou “um povo único” (PIMENTA 2012:104-105).

É importante enfatizar que o destaque para o *nawe* permite, como possibilidade explicativa, a ideia de que os Enawene-Nawe se autoconcebem como *cativos da multiplicidade* por eles almejada. *Enawene-Nawe* está relacionado à noção de composição de alteridades heterogêneas, relacionais e abertas, determinadas por contextos circunstanciais. Por outro lado, este apontamento corrobora a perspectiva de Lima Rodgers acerca da centralidade dos pares anfitrião/dono e festeiro/empregado no regime de manejo das relações cosmopolíticas: “tal centralidade desta relação é consolidada instituindo-se a condição de xerimbabo como posição hegemônica do socius, o qual se funda numa espécie de afirmação da condição de cativo de si mesmo” (LIMA RODGERS 2014:328).

Os Enawene-Nawe atribuem grande importância à capacidade de controlar as emoções, sobretudo a raiva e o ciúme, que devem ser guardados na garganta e jamais manifestados, por se tratarem de atitudes associadas aos *eholalali* (feiticeiros), em oposição ao que seria a atitude característica dos *aōli* (chefes), notadamente caracterizada pelo domínio da “fala bonita” (*awali xinakahã*).

Constituir-se enquanto Enawene-Nawe passa também pela composição de sua corporalidade, temática central entre os grupos ameríndios (SEGEER ET AL 1979). Trata-se de portar os adereços referentes à fase geracional correspondente (*cf.* Sá (1996) e JAKUBASZKO (2003)) e ter a franja cortada até as têmporas, o que marca sua diferença em relação aos *iyakaliti*, seres acintosos e aguerridos, cujo cabelo comprido

lhes cobre todo o rosto. O corte da franja constitui uma das formas de enawenecizar os visitantes, pois é no olhar que se identifica a compatibilidade (ou incompatibilidade) entre a expressão oral e a intenção verdadeira do falante. A composição dos corpos passa ainda pela substancialização engendrada por meio do regime alimentar dentro do qual se exclui todos os tipos de carnes vermelhas e a ingestão de água pura. Constituem-se assim “classificadores de aparências” (GALLOIS 2007), elementos centrais para o estabelecimento de fronteiras de identidade.

O domínio da expressão oral está diretamente relacionado às concepções enawene-nawe acerca do conhecimento. As pessoas precisam ser sábias. Esta sabedoria lhes é cobrada pelos seres-espíritos *iyakaliti* e *enoli*, e diz respeito ao domínio das práticas de domesticação e familiarização de forças deletérias que ameaçam a integridade do seu *socius*. Nesta dinâmica, a garganta é considerada lócus da sabedoria:

Quando um enawene se explana, argumenta, reflexiona, ele realiza um movimento com suas duas mãos. Este se inicia no tórax, logo se localiza na garganta, sai dela, e acaba num desenho de flor de lótus. Este gesto descreve o percurso do conhecimento, do saber, seu caminho e sua geografia. (...) **awenewotá**: o pensar, não esta no cérebro, mas nas cordas vocais” (RODRIGUEZ 2003).

A proximidade em relação ao “outro”, enquanto desejo ou condição inexorável do cosmos, só se efetiva na medida em que o coletivo se submete a esta relação de catividade. Por sua vez, esta mútua catividade - seja entre grupos *iyaõkwa* ou entre indivíduo e coletivo - opera pela simultaneidade de forças voltadas à identificação e diferenciação. Ora, se é preciso manter a heterogeneidade que fundamenta distinções e composições hierárquicas, por outro lado, é necessário um mínimo de identificação, que permita definir “outros”, enquanto “outros-mesmos”.

Dos *hetati-nawe* aos grupos *iyaõkwa*

Os Enawene-Nawe fazem distinção entre dois episódios que explicam sua gênese neste mundo. Um destes é a expansão cosmogeográfica a partir de uma pedra

(ou morro), evento no qual as fronteiras de sua sociabilidade são alargadas por meio da alteração de lócus de ocupação ³⁷. O seguinte trata-se de um dilúvio de caráter hecatômico e devastador, que leva a socialidade enawene-nawe ao limite de sua existência.

Os Enawene Nawe, de maneira muito semelhante aos Bororo (Crocker, 1976), definem em sua mitologia duas hipóteses, em certo sentido opostas mas complementares, sobre as suas origens. Numa delas, são descendentes do único casal de seres humanos sobreviventes de uma grande enchente. Segundo este modelo monogenista, um homem e uma mulher virgens escapam da morte por afogamento, escalando o morro mais alto da região. Quando as águas voltam aos níveis normais, o casal gera muitos filhos e filhas, povoando os diferentes clãs. Além desse modelo, os Enawene Nawe elaboraram o seu contraponto (poligenista) segundo o qual as 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 (SILVA 1998).

Nas narrativas míticas, *hetati-nawe* é a designação para os Enawene-Nawe primevos, ou seja, aqueles que romperam as fronteiras líticas, expandindo-se a partir do interior de uma pedra, localizada nas cabeceiras do rio Papagaio, afluente da margem direita do Juruena. A expansão destes subgrupos se deu conjuntamente com os *iñote* (não-índios) e os Paresi e, em algumas versões, também em conjunto com alguns dos coletivos residente no Parque do Xingu, pelos quais os Enawene-Nawe detém verdadeiro encantamento.

O interior da pedra era caracterizado por uma estrutura dual – que remete à organização do pátio da aldeia durante o período de jogos de *haira* (jogo de bola com cabeça). Ainda, este dualismo estaria associado também à distinção das posições de anfitrião e festeiro. É a partir deste epicentro que diferentes fluxos populacionais se dispersaram pelo patamar terrestre, que constitui o mundo ocupado na atualidade.

A ocupação no interior da pedra era caracterizada pela diferenciação entre os diferentes *hetati-nawe* habitantes deste ambiente. Ou seja, os postulados que definem as

³⁷ Esta localização coincide com a referência topográfica definida pelos Paresi: o abrigo rochoso *Ponte de Pedra*, situado no município de Campo Novo dos Pareis/MT (SOUZA 2011).

categorias de diferenciação remetem à este tempo de caráter lítico e confinado. Atualizados no presente, estes postulados projetam novas redes de sociabilidade, num contexto constituído a partir da distinção ontológica entre os Enawene-Nawe e os seres-espíritos. São Enawene-Nawe (considerando a multiplicidade e diversidade que o termo exprime), posto que não são nem *iyakaliti*, nem tampouco *enoli*.

A respeito destas relações que se expandem e atualizam permanentemente, Mendes dos Santos aponta a descontinuidade entre os *hetati-nawe* “endolíticos” e os fluxos populacionais responsáveis pelo repovoamento da terra, após um dilúvio que a devastou: “As várias “tribos” enawene formaram-se na região entre o alto e o médio Juruena – a principal delas se instalou na bacia do rio Olowina onde edificou importante aldeia” (MENDES DOS SANTOS 2006:85).

Estas foram dizimadas após o implacável dilúvio causado por Talikololi, cuja intenção era aniquilar por completo os Enawene-Nawe. Para isso, ele construiu uma barragem (no modelo das barragens de pesca construídas pelos Enawene-Nawe). Os Enawene-Nawe recorrem à Weroli, um poderoso *enoli*, que desfaz a barragem. No entanto, apenas um casal sobrevive à hecatombe. São eles os responsáveis por repovoar a região a partir da formação de novos grupos que originaram os Enawene-Nawe atuais: “Novas tribos voltaram a se organizar ao longo da bacia do Juruena, predominantemente na sua margem esquerda até as cabeceiras do rio Aripuanã” (MENDES DOS SANTOS *idem*:86).

Nas palavras nos Enawene-Nawe, trata-se do *hekowali*, ou seja, da restituição dos *hetati-nawe* promovida a partir do repovoamento do patamar terrestre, desta vez, pelos Enawene-Nawe em sua forma diferenciada em relação aos *iyakaliti*, como veremos em detalhe mais adiante. Estamos diante de um processo de transformação – distinção ontológica entre os Enawene-Nawe e os *iyakaliti* -, mas também, da manutenção de índices diacríticos de diferença entre grupos distintos. A este contexto é adicionada a expansão cosmo geográfica destes grupos em direção ao alto curso dos afluentes do rio Aripuanã, consolidando uma faixa de ocupação – que é igualmente dos Enawene-Nawe e dos *iyakaliti* - que se estende desde esta região, até os afluentes da margem esquerda do médio curso do Rio Juruena.

Voltando à expansão cosmolítica, é importante mencionar que o processo de ocupação deste mundo se dá com a alteração das formas hostis que o caracterizam. A noção de expansão está diretamente relacionada a um conceito muito enfatizado entre os Enawene-Nawe: *ahasakwa* (experimentar). Os Enawene-Nawe são bastante destemidos e aparentemente não atribuem grande importância à irreversibilidade engendrada por estas experimentações. As narrativas expressam inúmeros eventos de dispersão e aglutinação, não apenas entre grupos *iyaōkwa*, mas entre homens e mulheres e seres-espíritos. O mundo é definido pela sua constante transformação e neste caso, a imobilidade não oferece nenhuma garantia de permanência.

Uma vez que, nos tempos antigos, os Enawene-Nawe não possuíam fogo nem agricultura, é somente após a ação transformadora empreendida pelos seres primevos que o mundo se torna plenamente habitável. Ainda, alguns elementos fundamentais para a vida no patamar terrestre eram desregulados, como o sol extremamente intenso - que queimava aquele que tentasse atravessar o pátio durante o dia - ou o excesso de sono, provocador dos perturbadores - e, por isso, evitados - sonhos.

Para que ele assumisse tal conformação foi determinante a atuação do demiurgo Wadali³⁸, uma espécie de guia que liderou parte destes fluxos populacionais definindo sua expansão cosmogeográfica ao delimitar áreas específicas de ocupação para os diferentes grupos que compunham os *hetati-nawe*. Um dos atos marcantes de Wadali para tornar o mundo habitável é a nomeação dos lugares, especialmente da malha hidrográfica, fundamental na orientação espacial dos Enawene-Nawe (e também dos *iyakaliti*).

Por sua vez, os *iñote*, guiados por Daleokoto, seguiram rumo ao leste, se separando definitivamente dos Enawene-Nawe. Considerados como “Enawene-Nawe potenciais”, uma vez que dividiram o passado de convivência no interior da pedra, os *iñote* foram destituídos da capacidade de engendrar formas de socialidade devido à sua escolha tecnológica pelo metal, opção que definiu seu comportamento truculento e mesquinho. Como é possível notar, não se trata de um status de alteridade extrema, nem tampouco exótica. Tal distinção não é intransponível. Neste regime de alteridade

³⁸ Nas narrativas paresi, Wazare é também considerado um demiurgo ancestral definidor da distribuição territorial dos diferentes subgrupos ao longo das cabeceiras das bacias dos rios Juruena e Paraguai.

permeado por fronteiras transitáveis, para os Enawene-Nawe, tornar-se *iñote* é tão possível quanto o contrário.

Os *hetati-nawe* foram distribuídos em territórios localizados ao longo das margens do médio rio Juruena, a partir da confluência com o rio Papagaio, especialmente nos rios *Olowina* (rio Arimena); *Adowina* (rio Preto); *Tonowina* (rio Juína-Mirim) e *Mahõsewina* (rio Córrego Rico), região marcada pelo encontro das cabeceiras de tributários da bacia do Juruena com nascentes dos tributários da bacia do rio Aripuanã (cf. Figura 3).

A ação de Wadali promoveu simultaneamente a expansão territorial e a delimitação de fronteiras, não fronteiras intransponíveis, mas espaços de intersecção que (re) produzem a alteridade entre os *hetati-nawe*. Entretanto, nem todos os *hetati-nawe* agregados à socialidade enawene-nawe compartilham deste passado de origem endolítica. Como veremos ao longo da dissertação, esta é a hipótese para a gênese dos grupos *Proto-Enawene*. Os demais apresentam versões controversas a respeito de sua gênese e, alguns deles, afirmam o seu desconhecimento acerca de sua origem.

Nas menções acerca dos *hetati-nawe* originários, a etimologia destes aparece sempre em composição com o termo *Nawe*: *Kawali-Nawe*, *Ataina-Nawe*, *Tolohatiwali-Nawe*, etc. Estes etnônimos estão relacionados ao respectivo conjunto onomástico de cada um dos *hetati-nawe*, referenciando um nome masculino e, desse modo, demarcando o caráter patrilinear característico de seu modelo de descendência. *Kawali-Nawe*, *Ataina-Nawe*, *Tolohatiwali-Nawe*, por exemplo, poderiam ser traduzidos como “coletivo de Kawali”, “coletivo de Ataina”, “coletivo de Tolohatiwali”, o que difere em relação ao que ocorre em outros padrões onomásticos ameríndios, entre os quais a etimologia percorre associações com animais ou plantas (gente onça, gente morcego, gente pequi, etc); locais (gente do igarapé x, gente do igarapé y, etc); líderes de aldeias (gente do fulano, etc) ou apelidos pejorativos atribuídos por outros grupos (gente morcego, gente bosta, etc), tal como analisado por Saez (2002) acerca do contexto dos povos falantes de línguas da família Pano.

Silva (2012) apresenta uma lista (que ele considera incompleta) com quinze nomes que designam os *hetati-nawe*: *Toairinere(ro)*, *Dalaõtiare(lo)*, *Kawairi(nero)*, *Tolohaitiware(lo)*, *Watawalare(lo)*, *Lulahitiware(lo)*, *Otohokutiare(lo)*, *Ataina(nero)*,

Walitere(ro), *Kawekwariware(lo)*, *Kawinaretware(lo)*, *Wayaritiare(lo)*, *Dowakutiare(lo)*, *Kuhalaetiware(lo)*, *Maolotiare(lo)*. Além destes, tenho referências aos coletivos *Dodowayate-Nawe*, *Salomã-Nawe*, *Kolale-Nawe* e *Tolohaete-Nawe*. Alguns destes nomes figurarem na atualidade como nomes próprios entre os Enawene-Nawe (SILVA (1998); JAKUBASZKO (2003) e LIMA RODGERS (2014)).

Uma comparação regional interessante diz respeito aos Manoki, grupo falante de uma língua isolada (com forte presença de cognatos da língua paresi), residente nas cabeceiras do rio do Sangue, nas imediações do rio Cravari (bacia do rio Juruena). A socialidade manoki parece bastante interessante para pensarmos a respeito das conexões entre termos de alteridade e relações de continuidade e descontinuidade. De acordo com Neves (2015), os Manoki utilizam o termo “turmas” para tratar de sua divisão interna. Este termo é utilizado como sinônimo de *jumali*, que também detêm o sentido de “juntos”: “A classificação pode ser aplicada de modo bem flexível, mas geralmente se refere às pequenas unidades sociais que levam o nome de seu chefe” (NEVES 2015:49). A associação entre pessoas e determinado subgrupo é referenciada pelo conjunto onomástico correspondente e os agrupamentos estão correlacionados a determinados “líderes” masculinos (denominados *tikiātá* ou capitão), como, por exemplo, “turma de Acácio” (BUENO 2008). Neves afirma ainda a existência de relações internas de alteridades estabelecidas em função de outros coletivos residentes na região:

Nesse caso, as “turmas” também podem remeter a coletividades maiores chamadas de “clãs” pelos Manoki mais velhos (a grande maioria dos jovens desconhece a que “clã” pertence). [...] Nas últimas décadas, as principais e praticamente únicas “turmas” manoki (no sentido de “clãs”) são os *Kuxiviru* (tidos como “Manoki legítimos”) e os *Kurali* (considerados “Manoki misturados com Paresi”). A denominação *Kuxiviru* foi empregada pelos Tapayuna para falar de um agrupamento manoki, conhecido como a “turma de Acácio”, em combates na década de 1950. Os velhos que pertenciam à “turma” desse chefe – como Alonso Irawali e Celso Xinuxi – apropriaram-se dessa designação e a utilizam eventualmente para se comparar a outras pessoas e famílias, reafirmando, com isso, seu caráter mais “legítimo”, “puro” e “não misturado”. Circunstancialmente as famílias classificadas como *Kurali* podem ser consideradas como um subgrupo “misturado com Paresi” que mantém relações de alteridade interna com os Manoki “legítimos” (NEVES 2015:50).

São mencionados também os *Arkomia* [tucano] (NEVES 2015) e os *yo' narimnã* ou *jonari*, relacionados aos Nambiquara (BUENO 2015). Estes subgrupos são diferenciados com base em diferentes traços diacríticos: os *Arkomia* seriam bélicos, aguerridos e bravos. Por essas características, estes se afastam do ideal de socialidade *manoki*, marcado pela proximidade de relações e pelo convívio tranquilo entre diferentes. Do mesmo modo, os *Kurali* também se distanciam deste ideal, posto que são associados aos Paresi, considerados “criminosos” por fazerem amplo uso de feitiços e venenos. Dizem ainda que os *Kurali* possuem a pele “mais clara” e uma língua diferenciada. Por fim, os *Kuxiviru* seriam os *Manoki* legítimos, posto que são pacíficos e benevolentes (BUENO 2015).

Dado o caráter compósito de sua socialidade, acredito que os *Manoki* constituem um ponto de partida interessante para refletirmos acerca das redes de relações pretéritas e contemporâneas estabelecidas entre diferentes coletivos indígenas residentes no Interflúvio dos rios Juruena (margem direita) e Arinos³⁹. Tal como os Enawene-Nawe, os *Manoki* partem do amálgama das diferentes coletivos (mistura ideal) como base para a constituição de sua socialidade.

Por outro lado, se a onomástica das turmas *manoki* nos aproxima dos *hetati-nawe*, no sentido em que remetem à onomástica de pessoas de destaque dentro de determinadas linhagens, o padrão de casamento que privilegia os matrimônios estabelecidos no âmbito das segmentações internas do coletivo, diz respeito mais ao modelo exogâmico e uxorilocal dos grupos *iyaõkwa* da atualidade.

De volta aos Enawene-Nawe, Valadão (1998) pontua também uma questão de extrema relevância para o entendimento das relações estabelecidas na passagem dos *hetati-nawe* para os grupos *iyaõkwa*: a equivalência entre a onomástica e a toponímia cósmica. Dito de outra maneira, a dispersão topográfica dos *iyakaliti*, equivalente à dispersão territorial dos *hetati-nawe*, indicaria a sobreposição entre estas diferentes esferas englobantes: “Ataina, Kawairi, Walitere, Toalinere, etc, nomes de grupos de

³⁹ Partindo das referências acerca da ocupação dos distintos grupos Nambiquara, Price (1983) estabelece como recorte territorial analítico a extensão entre os rios Guaporé e Arinos. De fato, minha proposição em diferenciar distintas redes de relações estabelecidas no âmbito dos interflúvios Juruena-Guaporé (Enawene-Nawe) e Juruena-Arinos (*Manoki*) é de caráter metodológico e não almeja confinar ou restringir as interações dos diferentes coletivos residentes nesta região a estes recortes territoriais.

origem que vindos, em tempos míticos, cada qual de uma parte do território físico maior (cabeceiras de rios), juntaram-se e formaram os Enawenê Nawê” (VALADÃO 1998: 162). Este é um ponto importante desta análise, pois como veremos a frente, tal como os Enawene-Nawe, os *iyakaliti* também se organizam em grupos distintos.

De modo geral, as análises anteriormente empreendidas acerca da socialidade enawene-nawe estabelecem uma associação direta entre os *hetati-nawe* endogâmicos e territorialmente dispersos e a posterior configuração dos Enawene-Nawe, marcada por grupos exogâmicos, aglomerados em um único núcleo habitacional.

Os Enawene-Nawe atuais (ou “históricos”) são o resultado da aproximação progressiva dos *hetati-nawe*, motivada por catástrofes provocadas pela ação dos *iyakaliti*, sob a forma de ataques de onças, monstros aquáticos, coletivos inimigos, epidemias, flechas invisíveis, incêndios, inundações, feitiçaria e outros cataclismos, provocando grandes perdas populacionais (SILVA 1998, MENDES DOS SANTOS 2006): “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” (SILVA 1998).

Como podemos observar, estes apontamentos indicam a existência de uma relação entre volume populacional e processos de fusão. Parecem indicar ainda uma possível associação entre a hierarquia dos grupos *iyaõkwa* e a distinção entre “migrantes” e “hospedeiros”. A adoção ou abandono de práticas características de cada um dos *hetati-nawe* é apresentada como o mecanismo que possibilita o estabelecimento da residência comum e efetiva prática da convivialidade entre grupos distintos:

Uma vez reunidos, os remanescentes de cada uma dessas tribos se envergonharam de algumas de suas idiossincrasias culturais e ensinaram uns aos outros os seus bons costumes. Assim, por exemplo, os anihare aprenderam (com os outros) a não comer mais carne de caça, mas ensinaram (aos outros) a usar o estojo peniano, e assim por diante. Os Enawene Nawe "históricos", isto é, tornados idênticos aos atuais, depois da reunião das tribos e das flautas dos clãs em uma aldeia circular, apreendem assim o seu universo cultural como uma combinação de bom gosto de tradições distintas originárias do tempo dos Enawene Nawe "míticos", literalmente os que saíram (da idade) da pedra. E desde então não se casa no próprio clã (SILVA 1998).

Ao afirmar que a constituição do sistema clânico enawene-nawe determina a passagem do “mítico” para o "histórico", Silva (1998) esboça uma relação de continuidade entre os *hetati-nawe* e os atuais grupos *iyaõkwa*⁴⁰. Essa continuidade não é direta, ou seja, um mesmo *hetati-nawe* pode estar associado a mais de um grupo *iyaõkwa* (do mesmo modo, um mesmo grupo *iyaõkwa* pode estar associado a mais de um *hetati-nawe*), indicando linhas de transversalidade que denotam este sistema. Nas palavras de Silva: “Tribos não se confundem com Clãs. Tribos são, a meu ver, noções que remetem à origem da diferença e da complementaridade dos grupos e estão para os clãs como diacronia está para sincronia” (SILVA 2012:58).

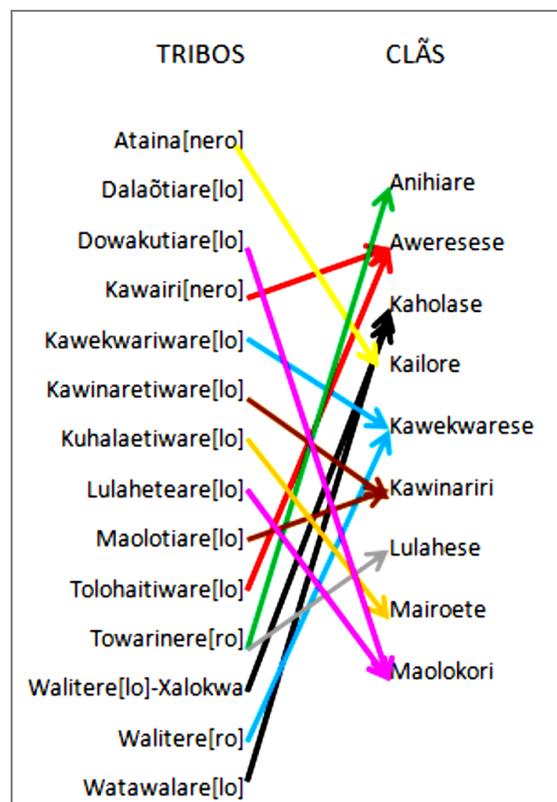


Figura 4 - Das tribos aos clãs. Fonte: (SILVA 2012).

⁴⁰ É notável a aproximação entre modelo enawene-nawe e o modelo Palikur (Pa'ikwené - falantes de uma língua da família arawak e residem nas Guianas). Entre estes o termo *naoné* é central para o entendimento das unidades de distintividade interna, que este autor denomina por clãs (exogâmicos e patrilineares, marcados pela aplicação do sufixo -ené): “At its simplest, the word *naoné* (...) means nation. It also signifies among other things each of the separate subgroups, or clans, that jointly comprise that nation” (2006:01). Passes propõe que analisemos as categorias nativas de classificação social a partir dos conceitos clã e nação, sem riscos ao reducionismo do sentido destes termos ao empreender sua tradução.

A abordagem de Silva (1998), que teve maior permeabilidade nos estudos posteriormente desenvolvidos, associa estes fluxos populacionais ao passado endolítico acima pontuado: “No começo, cada uma dessas tribos correspondia a uma comunidade endogâmica, notadamente marcada pela prática do casamento avuncular” (SILVA 1998). A menção ao casamento avuncular é retificada em um trabalho posterior no qual tal prática é restringida aos *Towalinere-Nawe*: “Segundo me disseram também, algumas dessas tribos, como a dos Towarinere, praticavam o casamento avuncular, costume apreciado por seus vizinhos atuais mais temidos, os Cinta-Larga” (SILVA 2012:57).

Outro ponto enfatizado pelas análises anteriores, diz respeito à diferente constituição cultural e linguística dos *hetati-nawe*: “Dizem, por exemplo, que enquanto alguns grupos andavam nus ostentando colares, outros trouxeram a técnica de tecer e fiar o algodão; outros que fabricavam suas casas de tora de madeira aprendem a fabricá-las de palha, apropriam-se das tatuagens, do estojo peniano” (JAKUBASZKO 2003:70-71). Por exemplo, aos *Towalinere-Nawe* é atribuída grande parte da indumentária utilizada na atualidade, tanto em momentos cerimoniais, tais como a tiara de algodão e a fibra de buriti, quanto no dia-a-dia, como o corte de cabelo, estojo peniano, saiote feminino, braceletes e tornozeleiras de algodão, braceletes de borracha de uso feminino (MENDES DOS SANTOS 2006) ⁴¹.

Pode-se depreender de tais análises um pano de fundo marcado pela noção de “complementaridade” entre estes distintos *hetati-nawe*: “Essas tribos, diferentes umas das outras, se apresentavam invariavelmente como culturas incompletas ou defeituosas” (SILVA 1998). De modo oposto, a incompletude dos *hetati-nawe* parece estar marcada pelo contraste entre suas diferenças.

Uma série de atributos associados aos *Towalinere-Nawe*, sobretudo o hábito de comer carne vermelha, a topografia do conjunto de *iyakaliti* a eles associados e a área de ocupação ancestral, localizada na bacia do rio Aripuanã, ligam estes aos antigos inimigos dos Enawene-Nawe, os Cinta-Larga, grupo falante de uma língua da família

⁴¹ De acordo com Aroni (2011) entre os Paresi, aos distintos subgrupos também possuem atributos específicos. Desse modo, os *Kozarene* estão associados às flautas sagradas, os *Waimare* com as técnicas de cestaria, e os *Kaxiniti* com o conhecimento sobre o uso de feitiços.

tupi-mondé: “[*Towalinere-Nawe*] is consistently associated with alterity; Ainyali’s ancestors are sometimes said to have been cannibals and to have spoken a completely distinct language in the past. Sometimes Ainyali clansmen would rhetorically tell me “we are the very same Cinta-Larga” (NAHUM-CLAUDEL 2012:242).

Apesar de considerar possível associação entre os *Towalinere-Nawe* e algum coletivo Tupi-Mondé da região (especialmente Salamã), Lima Rodgers discorda da hipótese de que seria possível estabelecer conexões diretas entre estes e grupos Cinta-Larga:

A despeito de uma tendência a assimilar os clãs que contém a linhagem *towarinere*, genealogicamente ou ideologicamente, aos mondé Cinta-Larga que habitam hoje a bacia de Aripuanã e Roosevelt, essa é uma hipótese pouco provável que requer cautela. Os Cinta-Larga não reconhecem qualquer indício de que jamais em sua história tenham experimentado convivência pacífica com os Enawene Nawe, e tampouco os Enawene alegam que esta circunstância emblemática de agregação populacional tenha se dado exatamente com os tupi-mondé (LIMA RODGERS 2014:144-145).

É interessante, e nem um pouco irrelevante, o destaque dos *Towalinere-Nawe* quando se trata do tema da constituição plural dos Enawene-Nawe. Isso porque, os *Towalinere-Nawe* não são considerados como partícipes da expansão cosmo-lítica. Quem detém o destaque na posição de originário da pedra, são os *Kawali-Nawe*, cuja contribuição para a morfogênese enawene-nawe diz respeito à língua e ao conjunto de cantos. Estes, como veremos no segundo capítulo, constituem os polos paradigmáticos das relações de alteridade entre os Enawene-Nawe.

A reconfiguração agenciada pela coresidência e caracterizada pela adoção ou abandono de práticas consideradas maléficas à promoção da convivialidade, promove o arranjo entre padrões de cada um dos *hetati-nawe*. Deparamos-nos com a ênfase nas distinções de cada um destes, que fornecem a matéria-prima para o estabelecimento de acordos por meio dos quais se negocia quais características devem ser mantidas e quais devem ser abandonadas, formando assim um novo modo de existência particular desta socialidade em gênese. Cada um “abriria mão daquilo que era considerado aberrante, reprovável e pouco apropriado para uma verdadeira sociedade: conservariam apenas

aquilo que fosse aprovado por todos como digno e bom” (2006:97). Elementos que combinados, deram forma a um *cadinho tribal* (MENDES DOS SANTOS 2006)⁴².

Não está claro neste encontro, os *hetati-nawe* almejam a busca de uma complementaridade entre estas unidades diferenciadas por meio da manutenção de certos atributos e o abandono de outros. Por exemplo, Dalerose’atokwe se lamenta pelo fato do seu grupo desconhecer algumas técnicas dominadas por outros: “Éramos muito bobos. Não sabíamos todas estas coisas. Mas talvez não fossemos bobos, apenas não sabíamos essas coisas”. De todo modo, é possível propor o diálogo entre esta ideia de mistura do “melhor” de cada um com o que Overing detectou como um princípio da filosofia ameríndia: “o universo existe, a vida existe, a sociedade existe apenas à medida que há contato e mistura adequada entre coisas diferentes” (OVERING KAPLAN 1981:161 *apud* GOW 2006).

Entre os Enawene-Nawe esta *mistura adequada* não emerge como as operações analisadas entre os coletivos da Guiana (residência endogâmica) ou entre os Jê-Bororo (sistema de metades), obscurecendo a identidade e a diferença entre as categorias sociais (OVERING 1984). O caso em tela se aproxima da noção de *sangue misturado* (GOW 2001), na qual as identidades contemporâneas, articuladas dentro de uma unidade englobante, são opostas às distinções radicais existentes, no passado, entre os *hetati-nawe*. A diferença é que entre os Enawene-Nawe, a ênfase no *sangue misturado* é substituída pela noção de compartilhamento de um mesmo idioma corporal-linguístico como elemento central na articulação das esferas da alteridade e da identidade.

Esta mistura não indica uma total unificação entre os grupos *iyaõkwa*. Pelo contrário, como vimos, a distinção entre estoques onomásticos e de cantos, bem como a memorização das diferenças pretéritas dos *hetati-nawe* (língua, hábitos alimentares, corporalidade, etc) operam como mecanismos de identificação de diferenças, que, na atualidade, definem também padrões de hierarquia.

⁴² Este apontamento encontra eco nas análises de Fausto (2005) acerca do complexo multiétnico do Alto Xingu: Da perspectiva nativa, ser xinguanos implica em aceitar um pacote cultural muito bem definido que inclui: um conjunto de valores éticos e estéticos; o aprendizado de disposições corporais e comportamentais; a adoção de uma alimentação que exclui carne de animais de pêlo; além da participação intensa em um universo mítico-ritual, que torna públicas as relações hierárquicas entre chefes e não-chefes, ao mesmo tempo em que expõe, na forma de uma competição regrada, a simetria entre os vários grupos locais (FAUSTO 2005:25).

Nahum-Claudel discorda destas premissas. Para esta autora a relação entre os grupos *iyaōkwa* aponta mais para a unificação, do que para a singularização destes grupos. Estes seriam unidades fractais de um todo maior, cujo movimento está voltado para a possibilidade da convivência mútua. Segundo este raciocínio, a distintividade entre os grupos *iyaōkwa* seria solapada pelo comunitarismo constituinte da ideia de *iyaōkwa* enquanto reunião de todos (comunidade), formando uma espécie de super-clã. A autora chega a esta conclusão a partir da constatação que, diferentemente de grupos Jê do Brasil Central, entre os quais a corporalidade institui a diferença, entre os Enawene-Nawe a unicidade de indumentárias rituais demonstraria o intuito de aplacar as distinções entre os grupos:

Whatever it was in the past, clanship as it exists for the Enawene today, is the grounding primarily for mixture above singularity. It is premised on the recognition that separate peoples had to become “clans” (*Yankwa*) – fractal parts of an encompassing whole called Yankwa – by living in a state of perpetual movement, in order to live together. Clans’ distinctiveness is muted by the existence of Yankwa which is the common patrimony of all: when Yankwa is performed for any clan, identical ceremonial garments and headdresses are worn by all the dancers (NAHUM CLAUDEL 2012:32).

Parece insuficiente determinar a busca pela unicidade com base apenas neste único elemento. Ainda mais porque, como tenho demonstrado, a diferenciação das pessoas entre os distintos *iyaōkwa* interage com muitos outros quesitos, como a onomástica, os conjuntos de seres-espíritos, instrumentos musicais, etc. Onde esta autora enxerga um elemento para o solapamento da diferença, pode se visualizar a esfera em torno da qual os Enawene-Nawe constroem a possibilidade de manutenção da multiplicidade. Dito de outra maneira, trata-se de estimular a unidade em um contexto fortemente marcado pela distintividade.

A segmentação interna enawene-nawe corresponde a uma unidade construída de forma inclusiva, dentro da qual os esforços partem do regime de diferenciação para gerar um regime de interação fortemente marcado pela alteridade: todos “abandonam” algo, todos “oferecem” algo para compor esta coletividade que, por sua vez, não nega a diversidade que a forma.

Na atualidade, a rememoração da gênese endolítica funcionaria como “designação gentílica ancestral” a partir da qual são estabelecidas relações de identidade vinculadas a atributos específicos característicos de cada um dos *hetati-nawe* (tais como a guerra, o domínio do repertório de cantos, etc) aos quais os grupos *iyaōkwa* “atuais” estariam diretamente relacionados (JAKUBASZKO 2003).

Na visão dos Enawene-Nawe, a antiga rede de alteridades pautada pela dispersão territorial dos *hetati-nawe* e por relações de trocas rituais e furtos de nomes e instrumentos sonoros (sobretudo aerofones e o chocalho), foi rompida por uma série de fatores que promoveram a diminuição demográfica e a consequente perda de territórios. A reconfiguração desta rede é engendrada a partir da concentração populacional na aldeia Kawekwalikwa (localizada nas cabeceiras do rio *Olowina*, ou Arimena), na qual os *Kawali-Nawe* recebem os demais grupos, instituindo uma primeira e fundamental distinção: entre anfitriões e convidados.

A agregação dos *hetati-nawe*, formando um único coletivo (Enawene-Nawe), caracterizado por unidades diferenciais internas (*iyaōkwa*) constitui a questão mais relevante para a compreensão da socialidade enawene-nawe. Na perspectiva de Silva (1998), este processo demarca a passagem do tempo mítico para o histórico, dada a identificação entre os Enawene-Nawe “atuais” e aqueles que participaram do pacto de convivialidade, estabelecido na aldeia Kawekwalikwa.

Os Enawene-Nawe atuais se autoconcebem como resultado da interação pretérita entre os *hetati-nawe* num cenário em que a ênfase no comunitarismo e igualitarismo opera simultaneamente com a manutenção das formas de distinção dos grupos *iyaōkwa*, na atualidade. Ou seja, este cenário de distintividade interage com um contexto de englobamento a partir de uma unidade maior que compreende o *ethos* enawene-nawe.

***Iyaōkwa*, clã ou conceito?**

As etnografias que versam sobre o regime de alteridade enawene-nawe estabelecem um panorama que reafirma os grupos *iyaōkwa* como fronteira do que é tomado por “sociedade enawene-nawe”. No entanto, o termo *iyaōkwa* é caracterizado

por uma carga polissêmica, denotando a profusão de sentidos que ele representa. Na sequência pretendo aprofundar o entendimento acerca dos demais conjuntos de significados que permeiam este conceito nativo, visando uma maior ênfase e esclarecimento sobre a definição que os próprios Enawene-Nawe entendem por *iyāōkwa*. Desse modo, sigo a orientação de Roy Wagner, para quem:

Termos como “clã” e “comunidade” podem ser formas úteis de se referir a esses agrupamentos associativos, contanto que tenhamos em mente que esses termos geralmente denotam associações bastante “não intencionais” e não tentemos transformá-los em representações de nossas próprias corporações e organismos conscientemente sócio-políticos. Eles são a socialidade e a relação humana sem distinções inerentes, e é por isso que as pessoas precisam elas mesmas estabelecer distinções, embora, é claro, também eliciem a socialidade no ato de estabelecê-las (WAGNER 2010:249).

Iyaōkwa diz respeito à estação ritual mais prolongada (cerca de sete meses de duração), contexto em que se materializa o encontro dos *iyāōkwa* instrumentos-musicais; *iyāōkwa* espíritos-subterrâneos e *iyāōkwa* grupos cerimoniais. Em suma, toda pessoa é “outro” porque são outros os seus instrumentos, o seu território e, principalmente, o conjunto de *iyakaliti* aos quais cada uma está associada. O excesso de sentidos evidencia a importância do termo entre os Enawene-Nawe.

O *iyāōkwa*⁴³ tem sido um tema privilegiado para se pensar os Enawene-Nawe. Sendo um termo polissêmico, *iyāōkwa* é utilizado para designar: grupos cerimoniais, período ritual (VALADÃO 1999); clã, estação cerimonial, instrumentos musicais, conjuntos de espíritos subterrâneos, irmão do meio do átomo de parentesco socio-cósmico (SILVA 1998); pescadores-espíritos (MENDES DOS SANTOS 2006); homens-espírito, grupos corporados, grupo clânico, homens-espíritos expedicionários (LIMA RODGERS 2014); bebedores⁴⁴, aqueles que jogam as flautas (NAHUM-CLAUDEL 2012).

⁴³ Também grafado *Yākwa*: SILVA (1998a) e MENDES DOS SANTOS (2001 e 2006); *Yaōkwa*: JAKUBASZKO (2003) e SOUZA (2011); *Yankwa*: NAHUM-CLAUDEL (2012). As grafias utilizadas pelos Enawene-Nawe variam entre três formas: *Yaōkwa*, *Iyaōkwa* e *Eyaōkwa*.

⁴⁴ Entre os Paresi, os convidados dos rituais representam os espíritos. Eles são chamados *oloniti hoahere*, que significa: “aquele que bebe chicha” (ROWAN E ROWAN 1972:67, COSTA 1985: 170 *apud* BORTOLETTO 2005).

Ao passo que a articulação da multiplicidade, agenciada por meio da negociação sobre os ingredientes constitutivos e costumes abolidos, consistia nos esforços para a formação de um “todo enawene-nawe”; a lógica de armazenamento dos instrumentos no interior da casa do *iyāōkwa* mimetiza o contexto de distintividade entre os *hetati-nawe*, que neste caso, tem relação direta com a distribuição geográfica dos expoentes de cada grupo *iyāōkwa* pelas casas da aldeia: “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” (SILVA 1998).

A posição onde foram alojados os instrumentos de cada grupo *iyāōkwa* não se definiu de modo aleatório. A ordem de armazenamento teria relação direta com o padrão de residência, instituindo uma tensão em relação ao padrão de residência pós-marital, já que a dispersão dos homens dos diferentes grupos *iyāōkwa* pelas casas precisa ser, sempre que possível reestruturada para atender à regra que estabelece que pessoas de destaque dentro de cada grupo *iyāōkwa* (notadamente os mestres de cantos) devem morar em frente aos seus instrumentos:

Portanto, de uma perspectiva sincrônica, a distribuição da população na aldeia corresponde a uma síntese de fatores de duas ordens distintas e de sentidos contraditórios: o sistema clânico, marcado pelo caráter perpétuo da posição das flautas na casa cerimonial, e a série matrimonial, sensível à política, à demografia, aos desejos e às paixões (SILVA 2013:27).

Se para Silva, a ordem de armazenamento dos instrumentos musicais na casa do *iyāōkwa* define um modelo de relações entre os diferentes grupos *iyāōkwa* (principais e adventícios), para Nahum-Claudel, sua distribuição constitui uma compensação pela construção das casas, demarcada pelo oferecimento de cocares (*dawerati*). Vale ressaltar que no âmbito dos rituais, a troca de cocares constitui uma dinâmica central nas relações entre anfitriões e festeiros.

Each incomer was then invited to enter a different house and each handed over a feather headdress (*daweriyti*) as a gift to the owner of that house, to compensate for the heavy toil of house building. So right at the foundation of Enawene polity as it is lived today, it was established that clansmen’s flutes would reside together, but that clansmen would not. (NAHUM-CLAUDEL 2012:32).

Estes apontamentos são interessantes, sobretudo se considerarmos o fato de que a construção da aldeia institui uma *obrigação recíproca* dentro da qual cada grupo de moradores se dedica à construção da casa de outros habitantes. Com exceção da casa do *iyaōkwa*, as demais edificações (casas residenciais) são construídas por meio deste sistema (MENDES DOS SANTOS 2006)⁴⁵.

A coresidência pós-marital, acompanhada da conseqüente comensalidade estabelecida entre o marido que se muda para a nova casa e os demais ocupantes dessa, engendra uma reconfiguração de alianças potencias. Eventualmente, as alianças estabelecidas na residência (dos “outros”) podem ser consideradas positivamente por aquele que muda (considerando também que possivelmente existirão outros “forasteiros” que se mudaram para a casa em decorrência da regra de residência). Nestes casos, em certo nível, este se torna um possível traidor do seu próprio grupo familiar, tornando-se assim uma figura liminar. Nesse sentido, acredito que seja produtivo retomar a discussão de Silva (1998) sobre a distinção entre grupos domésticos, familiares ou residenciais, bem como a rede de alianças entre diferentes grupos *iyaōkwa*, para discutirmos a noção de faccionalismo entre os Enawene-Nawe, tema que retomarei no segundo capítulo.

⁴⁵ Em 2007 acompanhei a reconstrução da aldeia Halataikwa, destruída por um incêndio acidental. Nesta ocasião notei que os acordos para determinar os grupos que se alternariam na construção da casa foram feitos em conversa no pátio da aldeia. Estes acordos envolveram diferentes aspectos, tais como a quantidade de residentes de uma casa e relações de parentesco. As residências variam bastante de tamanho (comprimento), dependendo do número de ocupantes (de 22,00 a 44,00 metros, segundo dados do Dossiê do IPHAN de registro do Yaōkwa como Patrimônio Imaterial do Brasil, 2008). Em geral, os grupos se alternam entre aqueles que ocupam residência de tamanho semelhante. Cabe ainda relatar que toda a coleta do material utilizado para o fabrico das casas é feito coletivamente, inclusive esta é a primeira etapa para a renovação da aldeia: primeiramente buscam os esteios principais que darão sustentação à edificação, depois coletam o madeiramento secundário e a palha para cobertura. De acordo com relatos do missionário Vicente Cañas, as casas podem ser cobertas com palha de açai ou buriti. Entretanto, segundo os Enawene-Nawe, a cumieira é necessariamente feita com palha de açai, o que diminui a incidência de goteiras. Ainda de acordo com os Enawene-Nawe, são os *iyaōkwa* que realizam a construção da nova aldeia, por isso, durante os trabalhos é possível acompanhar inúmeros oferecimentos de alimentos, bem como os gritos que constituem a manifestação dos *iyakaliti*. Em 2011, durante a reconstrução da aldeia fomentada por novo incêndio acidental, os Enawene-Nawe optaram por não realizar a troca “construtiva” recíproca entre grupos residenciais. No lugar disto, optaram por realizar uma força tarefa para a construção de todas as casas. No modelo utilizado para a construção da casa do *iyaōkwa*. As primeiras casas construídas foram aquelas localizadas nos lados direito e esquerdo do caminho do *iyaōkwa* (marcação que delimita o eixo leste-oeste na aldeia), consideradas como “casa de chefes”. Nesta ocasião, a construção das demais seguiu o eixo anti-horário.

O padrão uxori-local adotado pelos Enawene-Nawe históricos determina a separação dos irmãos ao distribuí-los pelas casas de seus sogros após o casamento. No entanto, este modelo pode ser flexibilizado quando o casal já possui mais de três filhos, uma vez que o nascimento dos filhos promove a expansão do número de pessoas vinculadas ao *iyaōkwa* do pai dentro da residência na qual ele é tido como estrangeiro.

As mães solteiras vivem junto aos pais ou irmãos (em geral, mais velhos). No caso de viúvas que residiam na casa do sogro (exceção à regra), elas podem escolher se permanecem ou não nesta residência após a morte do marido. Especialmente nos períodos de mudança de aldeia, podem ocorrer rearranjos da ocupação, o que nos últimos anos tem sido determinada principalmente pela ampliação do número de residências em decorrência do elevado crescimento populacional. Lima Rodgers afirma ainda que: “Um homem, por exemplo, pode decidir não sair de sua casa por uma série de motivos considerados válidos e compreensíveis pela sociedade, como tristeza da mãe pela viuvez (especialmente no caso dos primogênitos), ou mesmo falta de espaço físico na casa do sogro. Porém, “isto nunca implica, convém assinalar, na quebra de suas obrigações para com seus sogros” (LIMA RODGERS 2014:302).

Entre os Enawene-Nawe contemporâneos, cada pessoa está associada a um dos nove grupos *iyaōkwa*: *Aweresese*, *Kairole*, *Kawekwalise*, *Mairoete/Xoxola/Tolohatiwali*, *Kawinalili*, *Maolokoli/Hotakanese*, *Anihali/Towalinere*, *Lolahese/Towalinerekase* e *Kaholase*, consanguíneos, patrilineares e exogâmicos. *Atosaili* (SILVA 1998) e *Mayriti* (JAKUBASZKO 2003) seriam grupos extintos em virtude de perdas populacionais. Lima Rodgers (2014) cita ainda *Awalayri* como um grupo originário na pedra. Além destes, tenho a notificação de outros cinco grupos *iyaōkwa* supostamente extintos. São eles: *Awiwali*, *Diñowadinikwa*, *Katayalese*, *Kadaolise* e *Wawitiwiniwali*. O ataque com veneno e feitiços é apontado como um dos principais motivos responsáveis pela baixa populacional e consequente extinção de determinados grupos *iyaōkwa*. Esse é um aspecto de grande relevância, pois como veremos ao longo do trabalho, a feitiçaria constitui um importante mecanismo nas relações sociopolíticas.

Sobre este ponto seria necessário uma verificação mais apurada para determinar se necessariamente cada um destes nomes se refere a um grupo cerimonial, ou se, tal

como alguns dos grupos supracitados, nomes distintos possam estar associados a um mesmo grupo *iyaōkwa*. O **Anexo 01**, ao final da dissertação, apresenta um quadro de referência sobre o registro dos grupos *iyaōkwa*, bem como as distintas grafias utilizadas na literatura etnológica que versa sobre os Enawene-Nawe.

Na literatura, encontramos alguns apontamentos acerca da etimologia da onomástica dos *iyaōkwa*. Um destas, seria a associação entre os termos *aōli* e *Aweresese*: “Aoresese clan can also be called Aole, which just means leader” (NAHUM-CLAUDEL 2012:242). Perscrutei esta informação com diversos interlocutores, mas segundo estes, apesar da pronuncia semelhante e do fato dos *Aweresese* ocuparem uma posição de destaque no arranjo hierárquico dos grupos *iyaōkwa*, não existe uma relação de derivação entre o nome deste *iyaōkwa* e o termo utilizado para designar chefia.

De maneira semelhante, o nome *Anihali* estaria associado à noção de canibalismo, uma vez que se este aproxima do termo *anihiyaka* [comer] (LIMA RODGERS 2014). Desse modo, *Anihali* poderia ser entendido como “comedores”⁴⁶. Tal como no exemplo anterior, questioneei sobre o sentido desta relação, mas apesar da semelhança entre os termos e da associação dos *Towalinere-Nawe* ao canibalismo, eles não referendam a relação entre estes dois termos.

Chama a atenção o fato de que os Enawene-Nawe não estabelecem uma explicação etimológica para a nomenclatura dos *iyaōkwa*. Ao contrário disto, eles são bastante enfáticos na negação de qualquer relação de sentido entre estes nomes e eventuais arcaísmos conceituais. É nítido que para eles interessa menos o sentido dos termos, do que o conjunto de relações que estes projetam.

Uma vez estabelecida a coabitação, os *hetati-nawe* recebem novos etnônimos e deixam de ser denominados *Nawe* (*Ataina-Nawe*, *Kawali-Nawe*, etc), enquanto a agregação dos grupos *iyaōkwa* passa a constituir uma unidade sociopolítica diferenciada, denominada “Enawene-Nawe”. Neste ponto surge uma questão importante: Por que o uso do *nawe* se restringe à nominação dos *hetati-nawe*, não sendo utilizado para os grupos *iyaōkwa*?

⁴⁶ *Aniñahali* seria o termo para peixe, na língua dos *iyakaliti* (SOUZA 2011).

Acredito que a explicação está no entendimento de *nawe* como marcador de uma esfera englobante. Uma maneira interessante para compreendermos melhor o significado do *nawe* é a sua comparação com o termo *nawa*, presente entre os grupos falantes da língua pano e notadamente utilizado para a demarcação de diferenças: “O sufixo *nawa* remete à alteridade, mas não para afirmar dialeticamente, ao estilo Jê, uma identidade, mas para indicar como identidade uma dessas imagens criadas no confronto entre outros” (SAEZ 2000:57). Para Els Lagrou: “Os Pano são tão explícitos com relação à regra amazônica que diz que o ‘eu é constituído pelo outro’, que têm sido considerados especialmente interessantes para pensar esta modalidade especificamente amazônica de se relacionar com o outro” (LAGROU 2007:61). Entretanto, ao contrário do *nawa*, o *nawe* constitui um operador de unificação identitária e não designador de modalidades de alteridade. Desse modo, o *nawe* está associado à ancestralidade/identidade, enquanto o *nawa* está associado ao estrangeiro/inimigo.

Essa diferença acarreta num desdobramento extremamente relevante. Enquanto a abordagem dos subgrupos pano parece caminhar num terreno movediço, onde a “taxonomia aparentemente arbitrária que mais parece apontar para um excesso da atividade classificatória” (SAEZ 2013:06), entre os Enawene-Nawe, a ênfase no recorte dos conjuntos *iyaōkwa* como clãs ou grupos-rituais, parece deixar pouco trânsito para as flutuações entre tais unidades.

No que tange a associação patrilinear é preciso explicitar que esta não é automática. O “método de recrutamento” constitui o mecanismo que determina a associação entre um indivíduo e seu grupo *iyaōkwa*. Isso se dá por meio do “pagamento de peixe” oferecido pelo pai da criança ao avô materno quando do nascimento desta ⁴⁷: “O método de recrutamento subordina a descendência à aliança de casamento, condicionando a paternidade e, conseqüentemente, o acesso ao clã do pai ao pagamento de peixe ao sogro – ou cunhados, em sua falta” (SILVA 2012:101). Ainda: “O avô materno, ou melhor, o sogro, é quem pronuncia a última palavra sobre a suficiência do pescado no jogo da nomeação. Sua quantidade é quase sempre auferida durante as

⁴⁷ Outra questão pontuada por Silva (2012) diz respeito ao “pagamento de peixe” ser realizado com pescado oriundo das pescarias cerimoniais (peixe moqueado e em grandes quantidades). Entretanto, acompanhei inúmeros casos em que o pai da criança, geralmente acompanhado de um cunhado, promovia pescarias chamadas de “particulares”, com a finalidade de restituir o sogro. Neste caso o pagamento foi realizado, como os Enawene-Nawe gostam de dizer, de forma parcelada.

pescas coletivas, efetuadas ao longo do calendário cerimonial” (MENDES DOS SANTOS 2006:106).

Aqui, a noção de pagamento deve ser entendida pela ótica da domesticabilidade. A oferta de peixe promove o “esquecimento” ou apaziguamento da saudade e/ou ciúme do objeto tomado. Não se trata apenas de restituição de valores, mas de um sistema de compensação de sentimentos de afeto e direito.

Sempre que uma pessoa nasce, ela recebe nomes provisórios correspondentes ao arcabouço onomástico do *iyāōkwa* do seu avô materno. A respeito disto, tenho dúvidas se apenas as pessoas mais velhas conhecem em detalhes o conjunto onomástico correspondente a cada grupo *iyāōkwa* – e, por isso, podem nomear seus netos - ou se esta regra está relacionada à relação assimétrica estabelecida entre o sogro e o genro.

Cada grupo *iyāōkwa* é detentor de um conjunto limitado de nomes (MENDES DOS SANTOS 2006), estoques que constituem os mais relevantes atributos manejados pelos grupos *iyāōkwa* a partir de sua conectividade com os *hetati-nawe* míticos (LIMA RODGERS 2014). Caso o pai da criança não recompense o avô materno com peixe, ela permanecerá com estes nomes e permanecerá ligada ao *iyāōkwa* de seu avô. Mas caso o pai da criança recompense o avô materno com o pescado, a criança recebe nomes do conjunto onomástico do *iyāōkwa* do pai, passando a fazer parte deste. Por esse motivo: “O clã “default” de qualquer indivíduo é, portanto, o do pai da mãe [...] o modelo nativo produz uma concepção de descendência radicada nos horizontes da aliança e não nos da consanguinidade” (SILVA 2012:102).

Nota-se, no entanto, alguns exemplos desviantes em relação ao padrão recorrente, envolvendo especialmente o nascimento dos primogênitos de jovens casais. Em alguns destes casos, o marido (geralmente por ciúmes) pode se negar a recompensar seu sogro, alegando não ser o pai da criança. Isso acontece porque em muitos casos a iniciação sexual das garotas não acontece com seus maridos e algumas delas engravidam antes mesmo de manter relações sexuais com seus cônjuges, o que, em muitas vezes, é de conhecimento público, ocasionando uma série de comentários jocosos, como o caso descrito abaixo:

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 (SOUZA 2011:107).

Acompanhei um caso em que um jovem que havia se negado a pagar o sogro com peixe (ou seja, a criança permaneceu com os nomes do *iyāōkwa* do avô materno) alegando não ter tido relações sexuais com a parceira, decidiu, quatro anos depois, reverter esta situação. Exemplos deste tipo demonstram que a relação entre indivíduos e seu grupo *iyāōkwa* podem ser alteradas em determinadas circunstâncias.

Seguindo a lógica postulada por este modelo, poderíamos concluir que no caso de mulheres solteiras ou viúvas, a transmissão de nomes do grupo *iyāōkwa* do avô materno é automática. Esse tipo de situação diz respeito ao que Silva denominou por *enawene-hetai* (filho de *enawene*).

Para o caso de mulheres solteiras, Mendes dos Santos afirma: “Se algum homem, porém, admite ser o pai, ainda que não venha se casar com sua mãe, confere ao filho um nome de sua família, sob o pagamento exigido pelo avô materno, que também lhe dá um ou mais nomes” (MENDES DOS SANTOS 2006:109). Particularmente, desconheço casos em que isto tenha acontecido. Observei apenas que no caso de mulheres viúvas esta regra não é direta, posto que é possível o estabelecimento de um acordo entre os consogros (*natonawene*). O pai do marido falecido pode restituir o avô materno para que as crianças façam parte do seu *iyāōkwa*, situação para a qual foi me dada a seguinte explicação: Quando alguém se casa, automaticamente os irmãos do marido se tornam maridos classificatórios, categoria que não é abandonada com o eventual falecimento do cônjuge. Entretanto, para evitar a emergência de reações de ciúme por parte das cunhadas (esposas dos irmãos do marido falecido), a relação é mediada pelo avô paterno.

Considero importante expor algumas “exceções” às regras, posto que os *Enawene-Nawe* enfatizam estas possibilidades como margem de atuação dos indivíduos na alteração de um contexto dado. É bastante relevante a concepção de que as regras, a

despeito de sua existência, podem ser alteradas mediante a inteligência e capacidade de persuasão daquele que promove a transformação. Ou seja, a ordem é a base a partir da qual as pessoas desenvolvem suas capacidades agentivas, transformando o mundo e as possibilidades de vivenciá-lo.

Como vemos, a dinâmica estabelecida com o recém-nascido é um exemplo interessante de mecanismos de transformação do outro em si. “Atribuir um nome” é capturar a pessoa dentro de uma determinada teia de relações estabelecidas pelo conjunto de prerrogativas de cada um dos *iyaōkwa*. A partir desta discussão concluímos que a primeira relação estabelecida entre determinada pessoa e seu grupo *iyaōkwa* é o nome recebido por ela. O nome recebido determina a posição espacial da pessoa após a morte, uma vez que esta passa a habitar residências onde habitam apenas pessoas do seu mesmo grupo *iyaōkwa*.

Por outro lado, se a transmissão de substâncias não é condição necessária para o reconhecimento da paternidade (SILVA 2012), ela é decisiva na escolha feminina pelos homens que irão contribuir à formação (fabricação) de seus filhos, dando preferência aos que detêm as qualidades que elas esperam que sejam repassadas à criança: ser forte, destemido, não ser preguiçoso, fazer grandes roçados.

Existem muitas questões abertas em relação à onomástica enawene-nawe, uma vez que esta envolve uma complexa rede de trocas e raptos que embaralham ainda mais a compreensão sobre o tema. Podemos citar, como exemplo, a atribuição recente de nomes “não-indígenas” à determinadas crianças. O fato desta prática não ser deliberada entre os Enawene-Nawe (poucas crianças possuem nomes *iñote*) nos estimula a pensar que o acionamento de linhas onomásticas externas ocorre seguindo critérios que precisam ser melhor investigados. As mães das crianças com nomes brasileiros esclarecem que sua opção está relacionada à saudade das pessoas cujos nomes foram tomados de empréstimo, assim como o intuito de que qualidades apreciadas dessas pessoas sejam repassadas para as crianças nomeadas.

Por outro lado, especialmente os homens, a partir da adolescência, adotam nomes brasileiros para facilitar a relação com pessoas do entorno da terra indígena. Estes nomes funcionam como os “nomes de estrangeiro” observados por Hugh-Jones (2002) entre os coletivos do Noroeste Amazônico e não são utilizados no âmbito da

aldeia e das relações estabelecidas entre os enawene-nawe, salvo em brincadeiras nas quais a escolha do nome evoca relações jocosas. Ainda sobre os “nomes de estrangeiro”, um fato interessante é que a escolha destes nomes parte do repertório de *inõte* que estabelecem relações próximas aos Enawene-Nawe, tal como funcionários da FUNAI, de ONGs, de missões evangélicas, enfermeiros, dentistas, etc.

De fato, apesar da onomástica ser um tema recorrentemente citado em todas análises sobre os Enawene-Nawe, até hoje nenhum pesquisador sistematizou um modelo explicativo ou um quadro consolidado de nomes próprios relacionados a cada grupo *iyaõkwa*. Neste ponto estou me referindo exclusivamente aos nomes pessoais. Um extenso levantamento dos conjuntos onomásticos dos seres-espíritos de cada *iyaõkwa* (categorizada como topomástica tendo em vista a forte associação entre estas entidades e seus locais de habitação) foi elaborado por Mendes dos Santos (2006), que é também o autor que apresentou maiores avanços a respeito do entendimento da onomástica enawene-nawe.

Como dito acima, cada grupo *iyaõkwa* detém um repertório específico e limitado de nomes, um modelo que se aproxima dos apontamentos de Hugh-Jones (2002) para os coletivos do Noroeste Amazônico e que nos permite classificar o sistema de nomação enawene-nawe como endonímico ou centrípeto, conforme a classificação estabelecida por Eduardo Viveiros de Castro. De acordo com esta classificação, nos sistemas centrípetos “os nomes designam relações sociais, podem definir grupos corporados com uma identidade coletiva” (VIVEIROS DE CASTRO 1986:384) em oposição aos sistemas centrífugos ou exonímicos, que constituem aqueles que buscam na exterioridade os termos para nomação.

Os nomes são, portanto, posses patronímicas, que os detêm em número limitado, não ultrapassando algumas dezenas. Eles circulam e se repõem dentro dos clãs, a partir da morte de seus membros. Assim, com o crescimento populacional, ou os nomes se repetem, o que é muito freqüente, ou são buscados fora do repertório do grupo (MENDES DOS SANTOS 2006:109).

Apesar das associações estabelecidas entre determinados nomes e grupos *iyaõkwa*, de fato boa parte dos nomes próprios se repetem em mais de um destes grupos. Mendes dos Santos (2006) lista os nomes mais frequentes entre homens (Walitere,

Atayna, Kawayri, Luñarese e Kayoekase) e mulheres (Walitero, Kamerose, Menakalose, Tiholose e Kawayriner); aos quais Nahum-Claudiel (2012) acrescenta: Bayakoli e Bailitere (homens) e Marekerose (mulheres).

No **Anexo 02** apresento dois quadros construídos com base nas informações do censo demográfico dos Enawene-Nawe (elaborado pelas equipes de atendimento à saúde). No primeiro quadro apresento os nomes mais recorrentes e que se repetem em mais de um grupo *iyaōkwa*. Por sua vez, o segundo quadro sistematiza os nomes utilizados de forma exclusiva por determinado grupo *iyaōkwa*. Ambos diferenciam nomes masculinos e femininos.

Segundo os Enawene-Nawe a repetição destes nomes é resultado de saques de nomes ocorridos no passado. Outra possível explicação para a repetição, aventada por Nahum-Claudiel (*idem*), seria o “empréstimo” de nomes entre os grupos *iyaōkwa*. Quando emprestados os nomes poderiam ser “devolvidos” na geração seguinte.

No que tange aos nomes, a questão que parece mais relevante é a associação estabelecida entre alguns nomes próprios e funções sociais específicas. Este é o caso das *halikalo*, mulheres responsáveis por comandar a produção de alimentos nos períodos em que seu *iyaōkwa*, ou o grupo *iyaōkwa* de seu marido é anfitrião nos rituais: “Cada patri-clã é detentor de uma pequena coleção de nomes-personagens femininos, isto é, uma criança que leva um desses nomes deverá cumprir, ao longo de toda sua vida adulta, o papel de servidora, harekalo” (MENDES DOS SANTOS 2006:109).

Este aspecto evidencia a escolha de determinadas crianças que são preparadas para ocupar prerrogativas associadas a determinadas funções sociais.

Nomes-emblema, são poucas mulheres que o portam, pois eles são em quantidade reduzida e há uma reciclagem deles conforme as portadoras morrem. É em geral a estas mulheres que muitos cantos se dirigem (nuwayato = “minha dona”). As roças dessas mulheres, em bem menor quantidade que a dos homens anfitriões do clã, localizam-se nos primeiros corredores do espaço destinado à roça de *iyaōkwa*, nas periferias dos retângulos masculinos (LIMA RODGERS 2014:323).

Desse modo, quando do seu nascimento, uma mulher poderá receber um nome que determina sua posição social diferenciada das demais. É interessante esta perspectiva de uma antecipação postulada pelo Enawene-Nawe, que difere de outros coletivos marcados pela nominalização tardia com vistas à atribuição de determinados papéis sociais de acordo com o perfil da pessoa ⁴⁸. No caso em tela, o adiantamento desta definição aciona desde a infância, ações voltadas à construção da pessoa de acordo com as obrigações que tal incumbência a submete.

Segue abaixo a lista onomástica das *harikalo*, separadas por grupo *iyaõkwa*:

Tabela 1 – Onomástica das *halikalo* [anfitriãs]. Fonte: Mendes dos Santos (2006)

CLÃ	HAREKALO
<i>Kayrole</i>	<i>Marikerose, Kayalokwa, Kakwatalo</i>
<i>Aweresese</i>	<i>Kalawaritenero, Kawayrinero, Walitero, Dalerose, Kaolokwa, Kahetalose</i>
<i>Anihiare</i>	<i>Dalerose, Oritaka, Kawenero, Kweyrose</i>
<i>Kawekwarese</i>	<i>Dedalikwaytiwalo, Hoderitiwalo, Tiholose</i>
<i>Kawinayriri</i>	<i>Maderohe, Laloalose, Kawinayritiwalo</i>
<i>Mayroete</i>	<i>Ialowinase, Haherotahi</i>
<i>Lolahese</i>	<i>Tiholose, Toayrinero</i>
<i>Kaholase</i>	<i>Lolahitiwalo, Salumanero</i>
<i>Maolokori</i>	<i>Kwitalohi, Kwaxokwaxohi</i>

Ainda a respeito da estruturação do social pela onomástica é possível notar uma relação direta entre prestígio e número de nomes atribuídos à criança. Além deste aspecto, acho pertinente refletir também acerca do caráter agentivo de determinados nomes. Ao que parece, estes “nomes de poder” detém determinadas propriedades

⁴⁸ Tal como os Wauja, grupo arawak residente na bacia do rio Xingu analisado por Barcelos Neto (2008)

simbólicas e valores embutidos, a partir dos quais empreendem linhas de força na trajetória das pessoas que os recebem ⁴⁹.

Um exemplo disto é o caso do bisneto de um importante mestre de cantos. Desde que nasceu Iyotohi sempre foi uma criança cheia de cuidados. Apesar de morar em outra casa, seus pais constantemente o levavam para visitar os avós. Kawali, que era reconhecido como um grande mestre de cantos, soprava os ouvidos de seu bisneto para que ele tivesse uma boa audição, característica indispensável para que no futuro, ele assumisse o papel de seu avô. Um mestre de cantos é entendido sempre como *hekowali* (restituição) de outro mestre de cantos falecido. Kawali dizia ser o *hekowali* de seu pai, Lolawena. O mesmo raciocínio vale para aqueles que ocupam determinados ofícios, como os xamãs e feiticeiros, também considerados como repositórios dos especialistas falecidos. No caso dos feiticeiros, esse seria um dos principais motivos que torna impossível o seu extermínio, uma vez que, necessariamente, haverá um *hekowali* [restituição]. No final do terceiro capítulo eu retomo a discussão sobre este conceito que é bastante importante para o entendimento da socialidade enawene-nawe.

Certa vez decidi questionar a mãe de Iyotohi sobre este fato. Sem pestanejar ela me respondeu que seu filho era um *aōli* (chefe) e que possuía “muitos nomes” e “nomes fortes”: Iyotohi, Lolawena, Kawali, Aōli. Sem dúvidas, Iyotohi estava sendo preparado para dar continuidade a linhagem nobre de seu avô paterno.

A perspectiva acerca de um processo de restituição está presente também na explicação do sênior do *iyaōkwa Lolahese* para a retomada demográfica do seu grupo, após este quase ter sido extinto no passado em decorrência de ataques de feiticeiros e dos Cinta-Larga:

As Sotailiti told it, once all the men of his grandfather's generation had come to their demise, he arrived as their replacement. His father also came to an early end so that Ixahaete and his grandmother were the sum total of the clan – literally ‘a oneman clan – until Sotailiti's children matured. Now that he has many children, his clan's ancestral members “have been reborn” as he put it, listing all his children and grandchildren's names and telling me of the fates of their ancestral namesakes. He focussed particularly on his crop of recently born male

⁴⁹ “Para os Paresi o nome “é o espírito da pessoa” e “serve para dar vida”” (COSTA 1985:188 *apud* BORTOLETTO 2005).

grandchildren: Daloese, Kohase-hwale, Donalese-kase, Makakwalese and Lolawenakwale whom he had named at birth (NAHUM-CLAUDEL 2012: 239).

Temos aqui dois aspectos: a centralidade dos homens como garantia de continuidade do grupo *iyaōkwa* - dada a vinculação patrilinear – e a percepção de que este “retorno dos nomes” entre gerações, permite a rememoração de atributos e predicados característicos de cada um destes grupos. Do mesmo modo, grupos *iyaōkwa* são considerados *hekowali* dos *hetati-nawe*. Como afirma Gow (2001), a história na Amazônia é a história do parentesco.

Se por um lado, ter muitas filhas permite ao pai estabelecer uma boa rede de alianças com os demais núcleos familiares, por outro, os Enawene-Nawe dizem preferir filhos do sexo masculino, uma vez que estes permitem a ampliação demográfica do grupo *iyaōkwa*. Os meninos são considerados um verdadeiro patrimônio do *iyaōkwa*, sendo preparados, desde a infância, para assumir as especialidades que atribuem prestígio ao seu grupo.

Este parece ser um aspecto central quando tratamos da vinculação entre determinadas pessoas e os distintos grupos *iyaōkwa*. Os Enawene-Nawe avaliam que o *iyaōkwa* não é tão forte em relação às mulheres. O imperativo da afinidade presente nas relações sociopolíticas e ritualística articula diferentes grupos de cunhados por meio da oposição sazonal dos grupos *iyaōkwa* nas posições de anfitrião e festeiro e é contrastada com a predominância da consanguinidade, fruto da matrilocidade, que permite às mulheres desfrutar de um cotidiano marcado pela convivialidade com seus parentes, especialmente seu “grupo de irmãs”.

Além da função central dos nomes próprios para o estabelecimento de uma associação entre o indivíduo e o conjunto de parentes agnáticos (associação a um determinado grupo *iyaōkwa*), a definição dos nomes determina também o conjunto de relações cognáticas. Ainda, a nomeação estabelece uma relação de proximidade entre os pais, uma vez que, após o nascimento do primeiro filho, seus nomes de nascimento serão substituídos por tecônios (MENDES DOS SANTOS 2006), situação que também poderia ser aventada como uma hipótese plausível para a suposta “força menor” do *iyaōkwa* das mulheres. Vejamos como isso ocorre.

Após o nascimento do filho primogênito, os nomes de infância dos pais são abandonados. Seus novos nomes serão a combinação do nome do filho acrescido do sufixo *-eneto* (para a mãe) e *-ene* (para o pai). Por exemplo, um casal cujo filho primogênito foi nomeado Kawali será renomeado como Kawali'enetõ e Kawali'ene. O mesmo ocorre com os nomes dos avós. Estes, que necessariamente já possuem seus nomes de paternidade (*-eneto* e *-ene*) recebem novos nomes com o nascimento do neto primogênito, incorporando os afixos *-asero* (avó) e *-atokwe* (avô). Conforme o exemplo que citamos, seus novos nomes seriam: Kawali'asero e Kawali'atokwe.

Noto, entretanto, que existe certa flexibilidade no que diz respeito à denominação dos avós. Não posso afirmar que se trata de uma competição pela associação, mas pude perceber que alguns avôs e avós eram chamados por mais de um tecnônimo.

Os tecnônimos demarcam ainda as distintas esferas geracionais que determinam o agenciamento das relações entre os Enawene-Nawe, especialmente no que se refere à transmissão de conhecimentos especializados, como repertórios de cantos e sopros:

Desse modo, as etapas de nominação, além de vinculadas diretamente às categorias de idade (marcador social para o indivíduo), estão diretamente associadas ao contexto maior de Gerações (marcador social para o tempo). É o reconhecimento da geração vindoura que transfere, altera os sentidos conferidos às posições e status na sociedade. Assim, na organização social Enawene Nawe, temos uma sociedade estratificada em: geração dos jovens, geração dos nascidos – crianças/ primogênitos; geração dada pela posição de pais; geração dos avós (JAKUBAZKO 2003:139).

No que tange à onomástica, Mendes dos Santos (2006) afirma a existência de um mecanismo específico para pessoas detentoras de certo reconhecimento e prestígio, decorrentes de sua importância social (mestres de cantos, xamãs, líderes de clãs, etc). Estas, ao atingirem uma idade avançada, voltariam a utilizar seus nomes de infância. Não tenho tanta certeza em relação a esta afirmação. Minha impressão converge com Silva (2012), para quem o uso do nome de infância estaria relacionado com uma performance estabelecida com a exterioridade, possivelmente a demarcação das posições dos diferentes grupos *iyaõkwa* diante do estrangeiro, uma vez que os momentos de conversa entre os Enawene-Nawe eram marcados pelo uso da

tecnonímia. Por exemplo, na casa em que residi durante minhas estadias na aldeia Halataikwa, o mestre de cantos que por nós era conhecido como Kawali (um dos seus nomes de infância) era chamado Kahetalose’atokwe [avô de Kahetalose] por seus corresidentes.

De volta à análise dos *iyāōkwa*, podemos abordar ainda a associação existente entre estes grupos e determinados conjuntos de instrumentos musicais (sobretudo aerofones) e porções territoriais (identificadas a partir da rede hidrográfica regional e de acidentes geográficos) que remetem ao passado permeado pela habitação dispersa dos distintos *hetati-nawe*, cuja agregação contribuiu para a constituição da rede enawene-nawe na atualidade. Como vimos, a análise de Silva define os diferentes *iyāōkwa* como “grupos exogâmicos patrilineares, nomeados e dispersos pela regra de uxorilocalidade”. Por sua vez, Valadão se refere aos *iyāōkwa* como *grupos rituais*. Ambos identificam o *Iyaōkwa* como uma troca generalizada entre homens e seres-espíritos, empreendida por meio destes grupos. Por outro lado, a territorialidade correspondente à ocupação pretérita destes coletivos está referenciada mimeticamente na disposição espacial dos instrumentos musicais dentro da *hati* [casa do *iyāōkwa*] ⁵⁰.

Iyaōkwa corresponde também a conjuntos específicos de *iyakaliti* (seres-espírito subterrâneos) e *enoli* (seres-espírito celestes), habitantes de outros patamares do cosmos, que, no entanto, estabelecem relações diretas com o cotidiano da aldeia. Em relação aos *iyakaliti*, a noção de subterrâneo deve ser qualificada uma vez que o domínio destes seres diz respeito especialmente aos acidentes geográficos localizados no patamar terrestre. Neste sentido, os *iyakaliti* devem ser reconhecidos como seres habitantes do subterrâneo, porém detentores da paisagem.

Os *iyakaliti* são seres monstruosos, gananciosos, insaciáveis e imprevisíveis. Habitam as profundezas da terra e também os acidentes geográficos: morros, ilhas, corredeiras, cachoeiras, barrancos, grandes ares de cerrado, buracos nas pedras que formam o leito dos rios e árvores de grande porte. Considerados “donos” da paisagem e de grande parte dos recursos que os Enawene-Nawe utilizam (tais como peixes, palmeiras, etc), exigem destes uma descomunal produção de comida, ao custo de

⁵⁰ Ressalto aqui o importante apontamento de Silva (2012) sobre a possibilidade do termo “*Iyaōkwa ehakolone*” (“*yākwa hakolo*” na grafia deste autor), termo utilizado como sinônimo de *hati*, constituir um *pidin* para facilitar o entendimento dos interlocutores.

evitarem seus ataques. O oferecimento de bebidas e comidas apresenta-se como meio de domesticação das forças deletérias presentes nas relações estabelecidas com estes seres, ao risco dos Enawene-Nawe terem seus corpos atingidos por seus ataques:

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 (...)um *iakayreti*, movido pela insatisfação alimentar, investe sobre uma pessoa arremessando-lhe flechas invisíveis ou objetos e restos de alimentos; além disso, pode, ainda, nela se alojar, penetrando em seu corpo. Tais atitudes afetam direta e especificamente a *hesekonase*, o conjunto dos princípios vitais (alma) do indivíduo, debilitando-o fisicamente (MENDES DOS SANTOS 2006:60-75).

Por sua vez, os *enoli* são associados às relações de ancestralidade. Chamados *atoli-nawe* [avós] pelos Enawene-Nawe, respondem se referindo a estes como *noxiwete-nawe* [meus netos]. A estes seres estão associadas relações de cura, proteção e amistosidade. Eles constituem ainda uma espécie de modelo de bem-estar seguido pelos Enawene-Nawe. Habitantes da abóboda celeste, são seres belos que vivem em uma aldeia de dimensões exorbitantes, num contexto de ampla fartura de alimentos, sem brigas ou desentendimentos.

Neste estrato vivem os *enore(lo)-nawe*, seres bondosos e fisicamente invejáveis. À beira da obesidade, são donos de corpos perfumados, bem torneados e fortes são parecidos com os Xavante, lembrou-me um interlocutor; apresentam a tez branca, os dentes perfeitos e os cabelos esmeradamente aparados. Sua ornamentação corporal é aquela típica dos homens durante as cerimônias: pele untada com tintura de urucum amarelo-gualdo com traços destacados em vermelho sangue, brincos triangulares de conchas vítreas de água-doce, colares bem arrematados de frutos de tucum, braceletes, pulseiras, tornozeleiras e caneleiras feitos com as rêmiges vermelhas e negras de araras cabeçudas e mutuns. Vivem seu dia-a-dia à moda dos humanos, embora de maneira perfeita, ecologicamente sincronizada, social e moralmente correta: são praticantes da pesca, da coleta e da agricultura; são donos de importantes espécies vegetais e animais, em especial das abelhas, dos papagaios, araras, periquitos e outros; tecem redes, buscam lenha, preparam o próprio alimento, fazem rituais e são donos de uma efervescente vida sexual. No eno os espíritos

refestelam-se em cerimônias coletivas, tocando, cantando, dançando e comendo abundantemente no pátio da aldeia. Quando notam sinais de envelhecimento vão até à límpida lagoa (ou rio, dependendo da versão) hurikwatia onde se banham: trocam de pele e se remoçam. Imunes a qualquer tipo de enfermidade, conservam-se sempre jovens e imortais (MENDES DOS SANTOS 2006:52).

Enquanto os *enoli* representam uma espécie de outro-próximo ou *outro-idêntico*, abrangendo a esfera da consanguinidade, do comportamento correto e da habilidade da fala bonita (*awali xinakahã*); os *iyakaliti* são considerados *outro-diferente*, simbolizando a esfera da alteridade e da potência patogênica (SILVA 1998). Trata-se da oposição entre as esferas da *super-consanguinidade* e da *super-afinidade*, entre as quais, os Enawene-Nawe constituem uma síntese (MENDES DOS SANTOS 2006).

Os quatro ciclos cerimoniais realizados anualmente (*Iyaōkwa*, *Lerohi*, *Salomã* e *Kateokō*) são dedicados a estas duas categorias de seres que compõe a rede de relações enawene-nawe. A partir da assertiva de que as práticas econômicas e cerimoniais são fundadoras e organizadoras da socialidade enawene-nawe é que Silva constrói o “átomo sócio-cosmológico enawene-nawe” (figura abaixo). Neste modelo estão articuladas as dimensões ecológicas (seca/chuva), rituais e cosmológicas (conjuntos de seres-espíritos) da socialidade enawene-nawe. Estes últimos emergem como resultado da união das esferas da consanguinidade (seres celestes):

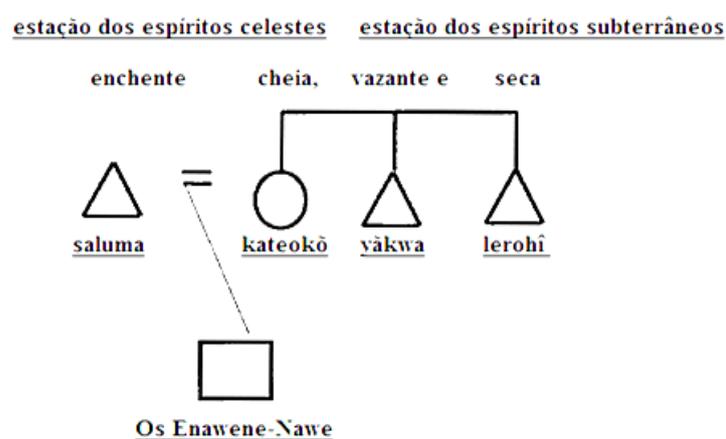


Figura 5 - O átomo sócio-cosmológico. Fonte: Silva (1998)

Os Enawene-Nawe postulam ainda a existência de duas outras classes de seres. Trata-se dos *dakoti*, um tipo de espectro formado a partir da sombra dos mortos; e dos *atahare-wayate*, ogros hematófagos que habitam a floresta. Os *dakoti* são considerados mensageiros de agouros. Por sua vez, os *atahare-wayate* estão associados ao rapto das forças vitais de pessoas, sobretudo durante os períodos em que estas se encontram mais expostas a perigos, por estarem cumprindo regras de couvade. Diferentemente do que ocorre em relação aos *iyakaliti* e *enoli*, não são realizadas cerimônias direcionadas para estes dois tipos de seres (MENDES DOS SANTOS 2006).

A relação “*iyakaliti*:afinidade::*enoli*:consanguinidade” orientou grande parte das análises estabelecidas acerca da socialidade enawene-nawe. No entanto, ao analisar as narrativas, me chamou a atenção um panorama de inversões de perspectivas, que embaralham as dinâmicas estabelecidas no âmbito das relações de afinidade e consanguinidade.

Geografia e diferença

Como vimos, compartilhar um *iyaōkwa* significa mais do que possuir um elo de ancestralidade. Significa estar associado a determinado conjunto de nomes que por sua vez definem a relação do indivíduo com conjuntos específicos de seres-espíritos, instrumentos musicais e porções territoriais, além de determinar sua ligação com uma rede específica de relações e personagens presentes na memória dos Enawene-Nawe.

Os grupos *iyaōkwa* constituem unidades abrangentes que extrapolam os agenciamentos empreendidos no nível dos *grupos residenciais* (habitantes de uma casa comunal), dos *grupos domésticos* (articulação de grupos familiares que desenvolvem em conjunto atividades de plantio e produção de alimentos) e dos *grupos familiares* (unidades mínimas de consanguinidade), sendo estes dois últimos os responsáveis pela regulação da disposição do espaço aldeão (SILVA 1998).

Por outro lado, os *iyaōkwa* são concebidos como efeito da expansão de unidades residuais dos *hetati-nawe* (acima citados) e a sua constituição é marcada pela passagem

de um modelo de dispersão territorial e endogamia para um modelo de concentração habitacional e exogamia de unidades internas.

Paradoxalmente, os Enawene-Nawe concebem um ideal endogâmico *post mortem*. A endogamia aqui não está relacionada a qualquer proibição ou restrição de incesto, mas ao arranjo habitacional da vida no patamar celeste, onde cada pessoa reside junto com os demais parentes do seu *iyaōkwa*. A dimensão colossal da aldeia celeste é o fator que impede o estabelecimento de relações com pessoas dos demais *iyaōkwa*, uma vez que a distância espacial entre as residências de cada um destes grupos é desmesurada. Se a prática exogâmica robustece a prática sociológica, é a aspiração cosmológica à endogamia que determina o padrão ideal para o estabelecimento de relações: “a existência social é identificada tanto com a diferença como com o perigo e, inversamente, a existência a-social (por exemplo, o mundo depois da morte) com a identidade e a segurança” (OVERING 1984:123).

Ainda a respeito da exogamia dos grupos, dois novos apontamentos nos colocam questões “boas para pensar” este regime de diferença. Nos últimos anos, foram estabelecidos três acordos matrimoniais dentro de um mesmo *iyaōkwa*: o *Kairole*. Uma explicação superficial para o descumprimento da regra de exogamia seria a grande disparidade demográfica entre estes grupos, uma vez que este representa o grupo mais populoso. Na atualidade, a população enawene-nawe está distribuída da seguinte maneira: *Kairole* 28%, *Aweresese* e *Anihali* 15% cada, *Kawekwalise* 12%, *Kawinalili* 10%, *Mairoete* 7%, *Maolokoli* 6%, *Lolahese* 4% e *Kaholase* 3% (SESAI 2012).

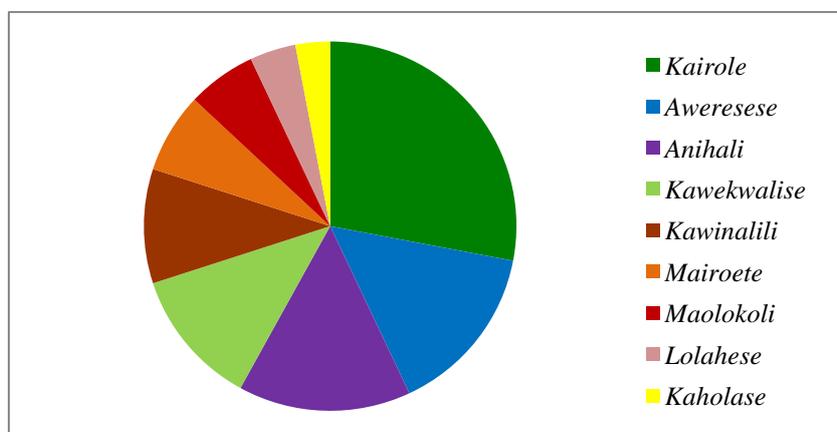


Figura 6 – Gráfico populacional. Distribuição por grupo *iyaōkwa*.

Para Nahum-Claudel (2012), os grupos *iyaōkwa* são exogâmicos apenas quando eles não possuem população suficiente para estabelecer alianças internamente, uma vez que a ampliação demográfica possibilitaria a diferenciação interna no âmbito dos *iyaōkwa*. Os casos recentes de endogamia estabelecidos entre membros do *Kairole* poderiam levar, segundo esta autora, à fissão deste grupo em distintas unidades: “I suspect that clan “endogamy” would be, in this context, a deliberate strategy to further an incipient subdivision within a large clan. (...) Time will tell if Kayroli clansmen are deliberately flouting the ideal of exogamy to further a process of segmentation within the clan” (NAHUM-CLAUDEL 2012:31).

Do ponto de vista dos Enawene-Nawe, o aumento demográfico parece não constituir o elemento definidor do seu regime de alteridade enawene-nawe, sendo este caracterizado por marcadores de diferença relacionados à onomástica, instrumentos musicais e à geografia sociocósmica. Em suas explicações, o crescimento ou decréscimo populacional aparece sempre associado aos processos de fissão dos núcleos habitacionais, não dos grupos *iyaōkwa*.

O estabelecimento de matrimônios dentro de um mesmo grupo *iyaōkwa* aponta para a existência de um nível de separação interno que possibilitaria a formação deste tipo de aliança, distinções denominadas como “linhas”:

No interior de cada clã é possível identificar segmentos genealogicamente conectados. Chamo esses segmentos de “linhas”. Esta noção de “linha” me parece fundamental, por duas razões: em primeiro lugar, porque os Enawene-Nawe distinguem esses segmentos do clã, evocando ancestrais diferentes para cada um. Não tenho certeza se essas “linhas” correspondem exatamente aos sub-grupos (Santos 2006: 58), que remetem às diferentes tribos de origem. Em alguns casos, esta correspondência acontece, mas em outros não. Uma linha congrega uma rede genealogicamente traçável no interior de um clã. Trata-se de uma categoria analítica, ao contrário dos subgrupos do clã, descendentes de uma mesma tribo. Linhas em clãs não são fenômenos de mesma ordem. Linhas são condensações temporais de feixes de relações, criadas com o apagamento de um anexo, sem o qual uma antiga linha deixa de existir e, em seu lugar, surgem novas. São como as “linhas locais” de Leach ([1951]1974:93). Os clãs, enquanto isso, correspondem a formas estruturais, instauradas por relações de dependência recíproca. Isso não quer dizer que um clã não possa desaparecer. Foi o que, segundo os Enawene-Nawe, aconteceu

com o *Atosairi*, o décimo clã do antigo sistema, em período não muito anterior a 1974, com a morte de seu último membro. Se o casamento entre pessoas do mesmo clã, embora explicitamente proscrito, foi recentemente tolerado em situações muito específicas, o casamento no interior da linha do clã é sociologicamente impensável (SILVA 2012:101).

Um ponto importante nas análises desenvolvidas acerca dos grupos *iyaõkwa* diz respeito a diferenciação destes entre distintas categorias: “Curiosamente, os clãs não correspondem a unidades equitativas. Ao contrário, o sistema define dois níveis hierárquicos distintos, um deles composto pelos clãs principais (aõre) e o outro por clãs adventícios (*kahene*)” (SILVA 1998). Esta distinção é também associada à ordem de saída dos diferentes *hetati-nawe* que habitavam o interior da pedra (ALMEIDA 2010) e à ordem de chegada dos distintos grupos a Aldeia Kawekwalikwa, sendo os grupos receptores considerados de maior prestígio que aqueles posteriormente agregados.

A estrutura hierárquica estaria relacionada também a uma classificação estabelecida entre os distintos conjuntos de *iyakaliti* e *enoli* (seres com maior ou menor potência) associados a cada grupo *iyaõkwa* (JAKUBASZKO 2003). Ou seja, os *iyaõkwa* tidos como “chefes” são justamente aqueles associados aos seres considerados mais poderosos, como os *iyakaliti*: Talikololi ou Anaolinakali, e os *enoli*: Kãhañowali e Weroli (sendo estes últimos, dois grandes intercessores que atuaram em eventos extremos para impedirem o extermínio dos Enawene-Nawe).

A distinção hierárquica entre os grupos *iyaõkwa* estaria ainda presente nos elementos da arquitetura monumental e conceitual enawene-nawe, estruturada a partir da já citada lógica de armazenamento das flautas na casa do *iyaõkwa*. Silva (1998) classifica os grupos *iyaõkwa* entre principais e adventícios (*cf.* Figura 6), lógica que ele transporta para a análise da dinâmica de rodízio ritual destes nas posições de anfitrião e festeiro, como veremos no terceiro capítulo.

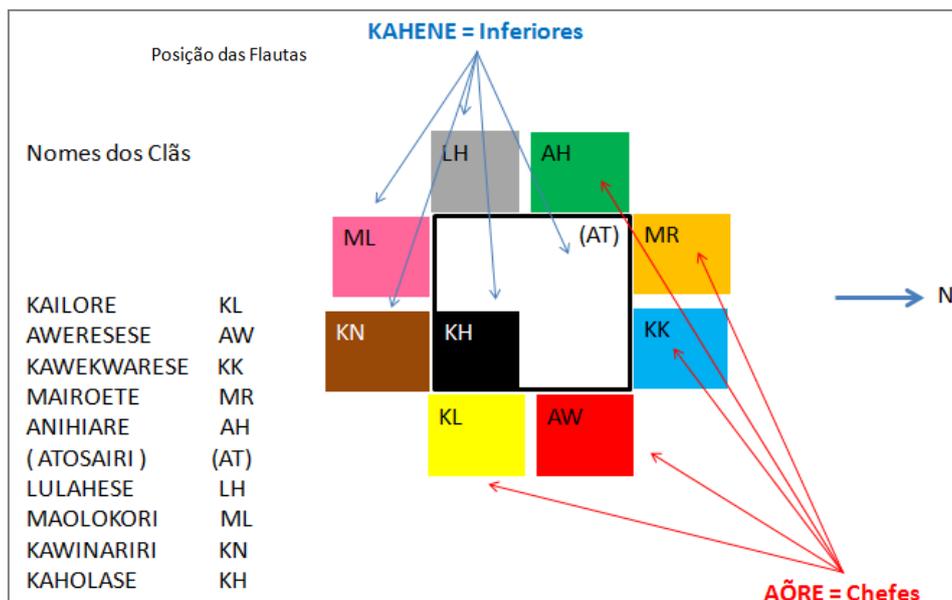


Figura 7 - Posição das Flautas dos Clãs Chefes e Inferiores. Fonte: Silva (2012).

A ênfase no eixo nordeste/sudoeste (elaborada por Silva), difere do eixo leste/oeste apontado por Nahum-Claudel. Segundo esta, a distinção entre os grupos *iyaõkwa* é definida pela oposição entre duas categorias: *Betekokole nawe* e “of the setting sun, at the back”. *Betekokole nawe* são os grupos cujos instrumentos estão localizados na porção leste da *hati*: ““people belonging to the dance patio” which perhaps implies “the people on the inside””, associados também ao rio (NAHUM-CLAUDEL 2012:242). Por sua vez, os grupos do “pôr do sol”, cujos instrumentos são armazenados na porção oeste da *hati*, são relacionados à floresta ⁵¹.

⁵¹ O modelo proposto por Nahum-Claudel diverge do modelo de Silva (1998) no que tange à posição dos instrumentos dos grupos *Kawinalili* e *Hotakanese* (cf. Figuras 7 e 8). No primeiro caso, o *Hotakanese* aparece entre o *Lolahese* e *Kawinalili*, na porção sudoeste da casa do *iyaõkwa*. No segundo esquema, aparece na posição sudeste, entre *Kairole* e *Kaholase*.

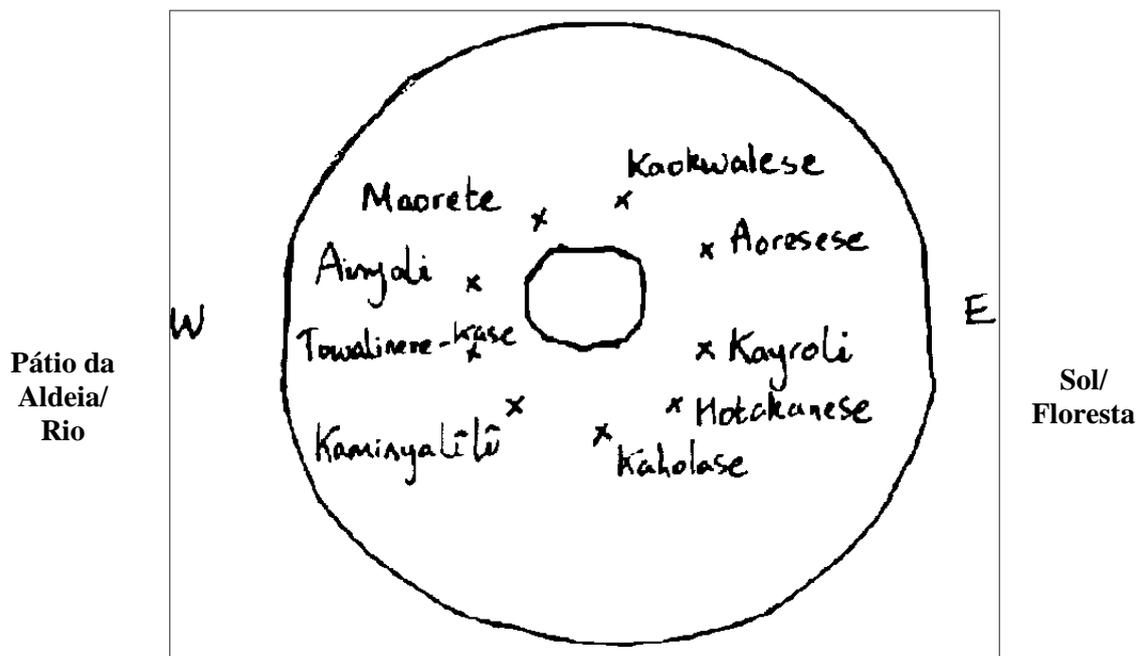


Figura 8 – The order in which clans place their flutes around the flute house’s central rail. Fonte: Nahum-Claudel (2012)

Analisando estes dois modelos, não enxergo uma oposição completa, uma vez que a análise empreendida por Nahum-Claudel não engloba a dinâmica dos *iyaõkwa* cujos instrumentos estão localizados nas porções norte/sul, lacuna assumida pela autora. A diferença entre estas análises está relacionada à ênfase diferenciada de cada uma em determinados aspectos que permeiam as possíveis relações projetadas a partir desta lógica espacial. Enquanto Silva está interessado em compreender as relações entre o esquema de armazenamento dos instrumentos e a ordem de rodízio dos grupos *iyaõkwa* no ritual, Nahum-Claudel enfatiza a contrastividade ancorada na associação entre os grupos *iyaõkwa* e os *hetati-nawe*.

As diferentes traduções adotadas para a palavra *hati* também parecem deter a ênfase em determinados aspectos que os autores querem exaltar ⁵². Por exemplo, na

⁵² Piedade sobrepôs os mapas de ocupação arawak ao de distribuição de instrumentos musicais na Amazônia e observou o que ele chamou de “fundo aruak” associado ao Complexo de flautas sagradas (válido mais para regiões das terras baixas da América do Sul e semi-altas da periferia amazônica). O Complexo Arawak de flautas sagradas formaria uma “ferradura nas periferias e cabeceiras da bacia amazônica, desde o alto/médio Orinoco, passando pelo noroeste e oeste amazônico, pelo Acre até a Chapada dos Parecís e o Alto Xingu” (PIEDADE 2004:117). Para uma caracterização da importância

análise de foco notadamente sociológico, Silva (1998) denomina esta edificação como casa dos clãs, evidenciando a segmentação em distintos grupos *iyāōkwa*. Diferentemente, Mendes dos Santos (2006) denomina esta edificação como casa dos homens, enfatizando um recorte de gênero⁵³. Para Jakubaszko (2003) esta edificação deve ser concebida como domínio dos *iyāōkwa*, não dos homens, por mais que estes circulem com maior liberdade neste espaço.

Denominar a *hati* como “casa do *iyāōkwa*” me parece ser a opção mais adequada. Na forma *pidgin* utilizada pelos Enawene-Nawe para se comunicar com os não-índios que trabalham com eles, geralmente é utilizado o termo “*iyāōkwa ehakolone*” [*hakolo*, que significa casa, acrescida dos afixos que denotam pertencimento: *e-* e *-ne*]. A *hati* é o *locus* de acondicionamento dos instrumentos e cantos do *iyāōkwa*. Os instrumentos repousam sobre um varal, enquanto os cantos são acomodados sob o mastro central da edificação, sob os cuidados de *kote*, um *iyakaliti* considerado auxiliar dos mestres de cantos e “guardião” do acervo musical deste coletivo.

Em caso de construção de uma nova aldeia, a *hati* é a primeira edificação construída. Diferentemente das residências, a casa do *iyāōkwa* é erguida coletivamente, com a participação de todos os homens da aldeia, que no momento do trabalho são os *iyakaliti*:

Tarefa eminentemente masculina, a construção recíproca das moradias é dinamizada pela constante oferta de alimentos (mingaus e bebidas à base de mandioca e milho, elaborados pelas mulheres), que fazem entre si os grupos de construtores. Uma série de etiquetas rituais, todas relacionadas às entidades hidrogeográficas, acompanha a troca de alimentos. São gestos e gritos, de receptores e ofertantes, característicos das cerimônias de *yākwa* e *lerohi*, pois a estes espíritos pertence boa parte das espécies utilizadas na confecção das casas, em especial palmeiras, açáí e buriti, dos quais são extraídas as folhas para sua cobertura. Aliás, dizem os Enawene-Nawe, são os próprios

dessas edificações em sociedades amazônicas caracterizadas pela centralidade do “complexo de flautas sagradas”, conferir o trabalho deste autor.

⁵³ Vale lembrar que as *Enawenero* romperam o tabu visual dos instrumentos musicais, comuns às mulheres de outros grupos da região. Entretanto, a despeito do fato delas poderem estabelecer contato visual com os aerofones, é totalmente desconsiderada a possibilidade do manuseio destes instrumentos pelas mulheres, bem como o seu livre trânsito na casa onde estes são armazenados.

iakayreti que constroem as moradias. (MENDES DOS SANTOS 2006:96).

O modelo arquitetônico da casa do *iyaōkwa* denota “um espaço - tempo de gênese social, um princípio” (JAKUBASZKO 2003:157) uma vez que remete ao impasse estabelecido entre Wadali e Wayalioko, quando da construção da primeira aldeia após a saída da pedra:

Wadare levou os Enawene Nawe para o rio Papagaio. Lá ele tocou uma flauta e os paus saíram debaixo d'água e vieram sozinhos. Eles se empilharam formando a casa das flautas. Vieram outros paus e formaram as casas da aldeia. A aldeia já estava pronta quando Wayareoko falou: - Esta casa é minha - Não é sua, não! **É a casa dos Yaokwa!** Então Wayareoko tocou a flauta mágica. Os paus não gostaram e voltaram para dentro d'água as casas se desmancharam. Wayareoko estragou tudo. Acabou a aldeia (KAWALI e ATAINA *apud ibid*:59).

Existe uma interessante oposição entre casa do *iyaōkwa* e casas residenciais no que diz respeito ao material utilizado: palha de buritizais ou açazeiros. Na literatura sobre este grupo encontramos o registro da construção das residências com as palhas destas duas palmeiras. Entretanto, a casa do *iyaōkwa* é sempre confeccionada com um material distinto das residências, reforçando a distinção arquitetônica e conceitual desta edificação. Ou seja: se as residências são feitas com palha de açáí, a *hati* é construída com palha de buriti, ou o contrário⁵⁴. Por outro lado, a distinção entre casa do *iyaōkwa* e residências projeta também a referência ao local onde se hospedam aqueles que são considerados potencialmente inimigos⁵⁵:

Enquanto os visitantes bem vindos ou moradores forasteiros são incorporados pela dinâmica social *Enawene Nawe* - "adotados" por núcleos familiares, instalados no interior das residências, recebendo insígnias de inserção no universo social *Enawene Nawe*, enfim: domesticados, submetidos à sua ordem social, neutralizando a

⁵⁴ As referências aos materiais utilizados para a confecção das casas (*hakolo*) e da casa do *iyaōkwa* (*hati*) são encontradas nos diários de campo do missionário Vivente Canãs e nos trabalhos de Jakubaszko (2003) e Mendes dos Santos (2001, 2006).

⁵⁵ A respeito da Yamaka, nome dado à casa das flautas entre os Paresi, Schmidt (1914 *apud* Costa 1985) afirma que “servia de casa para festa e para o alojamento de hóspedes”.

alteridade - os Cinta Larga, por exemplo, quando estiveram em visita (1981), ficaram alojados no interior da Casa das Flautas - a casa dos *Yaokwa* (clãs), reduto dos entes sobrenaturais. (JAKUBASZKO 2003:103).

Vemos que novamente a ênfase recai na ideia de que a casa do *iyaōkwa* constitui o espaço da alteridade. Representa ainda um modelo em que o distanciamento da alteridade tem como limite o estabelecimento de um ponto que permita, simultaneamente, *evitar* e *controlar* o potencial patogênico implicado nestas relações ⁵⁶. Este mesmo raciocínio corrobora a importância dos instrumentos musicais ficarem armazenados na *hati*, mesmo sob o risco de serem manipulados de forma inadequada pelas crianças, o que eventualmente ocorre, causando grande agitação na aldeia, tendo em vista os riscos que podem ser causados em decorrência da danificação destes instrumentos.

Os instrumentos, sobretudo os aerofones, são objetos de grande apreço pelos *iyakaliti*. Dizem os Enawene-Nawe que as flautas são como cuias, por meio das quais os *iyakaliti* se alimentam. Existe uma relação muito próxima entre a oralidade e a liquidez ou hidratação. Esta temática é abordada por Lima Rodgers, segundo a qual, os cantos detêm um caráter líquido. Os nomes dos cantos são acompanhados pelo sufixo *-da* ou *-la*, marcadores de características líquidas: “cantos são *one ikyari*, “como água”, escorrendo sobre a cabeça” (LIMA RODGERS 2014:379). Lançados no ar, os cantos caem como gotas de chuva resplandcentes. Quando da visita de inimigos, estes podem ser roubados, sendo transportados em cabaças, evidenciando um paralelismo estabelecido entre instrumentos musicais e apetrechos da cozinha, como notou Nahum-Claudel (2012).

A manipulação dos instrumentos associados aos *iyakaliti* reserva uma série de cuidados, contrastantes ao regime de uso dos instrumentos associados aos *enoli*.

⁵⁶ Nota-se que a oposição entre casas residenciais/casa do *iyaōkwa*, associada a proximidade/distanciamento, está presente também na lógica de armazenamento dos instrumentos musicais, sendo que aqueles referentes aos *iyakaliti*, são armazenados na *hati* – também considerada como morada de *kote* -, enquanto as flautas do *Salomã* são armazenadas dentro das malocas. Neste contexto, um paradoxo se coloca em relação às flautas do *Lerohi*, que, apesar de armazenadas nas casas residenciais, também estão associadas aos *iyakaliti*. Uma possível explicação seria o fato de que durante o *lerohi*, diferentemente do *iyaōkwa*, as mulheres atuam inclusive nas performances rituais. De acordo com os Enawene-Nawe: as mulheres dançam junto com os homens para alegrar os *iyakaliti*.

Enquanto os primeiros são armazenados em uma edificação própria, os demais são acomodados no interior das residências, uma vez que armazená-los no interior das residências acarretaria em atrair os *iyakaliti* para o âmbito residencial.

A separação destes conjuntos de instrumentos entre a casa do *iyaōkwa* e as casas residenciais culmina no fato dos primeiros estarem muito mais suscetíveis à sua manipulação pelas crianças, uma das fontes de grande preocupação dos mestres de cantos em relação à conservação dessas peças. Contraditoriamente, o armazenamento dos demais conjuntos de instrumentos no interior das residências possibilita um maior controle acerca da sua manipulação em situações exteriores aos contextos cerimoniais. De todo modo, armazenados na casa do *iyaōkwa*, os instrumentos musicais são mantidos a uma distância que atende satisfatoriamente as simultâneas exigências de distanciamento do perigo e manutenção de uma proximidade que permita o controle e manejo deste.

Os instrumentos do *iyaōkwa* constituem corpos sensíveis. Elemento que articula diferentes identidades e espacialidades do cosmos, cada um dos instrumentos detém sob o seu domínio diferentes porções territoriais do médio curso do Rio Juruena e das cabeceiras do Rio Aripuanã. Dotados de uma ampla capacidade agentiva, os instrumentos possuem humores que devem ser manejados. Além da sua correta manipulação, estes devem ser plenamente decorados com a indumentária de palha de buriti, penas de arara vermelha e com os grafismos feitos com urucum⁵⁷.

Como vimos, a distribuição das pessoas pelas casas também é referenciada pela disposição espacial dos instrumentos na casa do *iyaōkwa*. Desse modo, preferencialmente, as pessoas de mais destaque na aldeia (notadamente os mestres de cantos mais prestigiados) deverão residir nas casas localizadas ao lado do *iyaōkwa awitira* [caminho do *iyaōkwa*]⁵⁸, trilha que segue o eixo leste-oeste, iniciada no rio, em um dos portos da aldeia, e finalizada na porta dianteira da *hati*. Residir nestas casas está relacionado ao amplo controle do pátio e da casa do *iyaōkwa*, mas também com um

⁵⁷ A corporalidade dos instrumentos é notadamente caracterizada pela distinção de orifícios de entrada e saída, notadamente *ekanase* [boca] e *exiki* [ânus].

⁵⁸ De acordo com Souza, o caminho do *iyaōkwa* é “de uso exclusivo para o retorno dos homens que permanecem nas barragens de pesca durante a estação ritual do *yaōkwa*” (SOUZA 2011:107).

sentimento de cuidado relacionado ao caminho do *iyaōkwa*, via de acesso e partida dos *iyakaliti*, quando estes visitam o espaço aldeão.

A divisão dos grupos familiares pelas casas residenciais (*hakolo*) também obedecem ao padrão assimétrico que regula as relações entre os grupos *iyaōkwa*. As *hakolo* [casas residenciais] são construídas em formato oblongo e possuem divisões internas (*waxalako*), que delimitam o espaço de cada grupo familiar. Os “quartos” localizados na dianteira das casas geralmente são ocupados por pessoa de maior destaque (mestre de cantos, xamãs, etc), ou por membros dos grupos *iyaōkwa* considerados principais (SOUZA 2011).

O padrão hierárquico estabelecido entre os grupos *iyaōkwa* é um dos elementos centrais para o entendimento da socialidade enawene-nawe. Lima Rodgers (2014) questiona se esta distinção seria uma atribuição irrevogável, ou um produto de imponderáveis, tais como a demografia. As assertivas enawene-nawe enfatizam a importância da demografia para a definição dos arranjos societários. Entretanto, trata-se de um contexto permeado por inúmeros interesses e estratégias que dialogam, simultaneamente, com as dinâmicas de continuidade e descontinuidade.

Acredito que e a intensa disputa entre mestres de cantos, bem como o faccionalismo existente entre dos grupos *iyaōkwa*, expressam mecanismos pelos quais esta ordem pode ser rompida. Na atualidade, parcerias estratégicas com frentes do estado ou econômicas (como a FUNAI, prefeituras e empreendedores) promovem a constituição de novas figuras de prestígio, ocupadas por homens maduros (*enetonasali*) que detém domínio da língua portuguesa. Tal como os xamãs, que empreendem viagens ao patamar celeste, de onde trazem novidades, cantos e novas tecnologias; os *enetonasali*, que cada vez mais são relacionados à Associação Indígena e aos pedágios instalados pelos Enawene-Nawe na BR 174, vão se consolidando como interlocutores com a exterioridade, liderando processos de aquisição de bens exteriores: principalmente combustível, alimentos industrializados, peixes e aves de criatório.

Num cenário de conflito geracional, no qual os jovens, que constituem a grande maioria da população, estes novos agentes disputam espaço com os mestres de cantos na arena central, apontando inúmeros questionamentos acerca das estratégias utilizadas pelos mais velhos, para a condução das relações externas, diante da aproximação

sistemática de frentes não-indígenas. Os jovens questionam a falta de inteligência e habilidade dos mais velhos para a condução das relações com as frentes *iñote*, sobretudo em termos de (falta de) conhecimentos acerca dos modos de existência deste estrangeiro (sua língua, suas práticas, etc) como estratégia para o estabelecimento de dinâmicas mais contundentes frentes aos problemas originados a partir da intensificação da ocupação desta região por frentes colonizadoras.

Segundo uma narrativa enawene-nawe, no passado, todos eram chefes: homens, mulheres e até as crianças. Por esse motivo, a aldeia era uma bagunça e a comida não era devidamente distribuída. Os pássaros eram os mestres de cantos, mas, como não haviam chefes definidos (todos eram chefes), alguns pássaros “inventavam” cantos ou reproduziam as sequências de forma equivocada. Enfurecido, *Kote* decidiu recolher os cantos de todos, guardando-os em um peixe escondido no lodo formado no fundo de uma lagoa. A partir de então, *Kote* restringiu o acesso aos cantos apenas para as pessoas que atendessem os pré-requisitos e cumprissem com as obrigações que envolvem o ofício dos mestres de cantos. Ensinou também aos Enawene-Nawe que a partir daquele momento, apenas os mestres de cantos seriam chefes. *Kote* ensinou ainda as técnicas para o repasse do repertório das canções, cujo aprendizado deveria ocorrer em blocos de dez estrofes. A partir de então os mestres de cantos teriam que cumprir com uma série de obrigações, tais como: manter permanentemente os esforços de memorização dos cantos, andar só, evitar aglomerações ou muito barulho – o que atrapalha a memorização –, exercer a técnica da “fala bonita”, comer em parcimônia, alimentando *Kote* em primeiro lugar. Daleokoto e Dalokwalise (que constituem onomásticas associadas, respectivamente, aos *Aweresese* e *Kairole*) seriam os nomes dos primeiros mestres de cantos que aprenderam os repertórios repassados por *Kote*.

Desde então *Kote* passou a constituir uma espécie de acompanhante dos mestres de cantos, vigiando para que seguissem suas recomendações, ao risco de terem os cantos tomados por este *iyakaliti*. É por esse motivo que os mestres de cantos são considerados os mais vulneráveis aos ataques destes seres.

Como vemos, os mestres de cantos constituem figuras expressivas para a atribuição de prestígio aos grupos *iyaõkwa*. Entretanto, o reconhecimento de seu caráter seja de chefia ou secundário dentro deste arranjo sociopolítico está relacionado também

a outros aspectos, como a gênese a partir da pedra, a potência distinta entre os seres-espíritos de cada grupo e outros elementos que serão desenvolvidos no segundo capítulo. Por ora, quero dar destaque à oposição conceitual entre *aōli* (chefe/principal) e *kahene* (secundário/adventício).

Os termos *aōli* e *kahene* dialogam com postulados presente em muitos estudos sobre coletivos falantes de línguas da família arawak, que tratam da presença marcante de relações internas definidas por estruturas assimétricas (GRANERO & HILL 2002). Nesse sentido, devemos analisar estas relações por meio da relação dialógica presente na tensão entre igualitarismo e hierarquia. De acordo com Joana Overing:

O igualitarismo de muitos índios das terras baixas – sua aversão à coerção e às relações de subordinação, se desdém à “norma social” e aos processos de decisão coletiva, suas atitudes quanto à propriedade e o trabalho, e sua insistência quanto à autonomia pessoal, ainda que com apego à comunidade – só pode ser entendido e traduzido se primeiramente explorarmos o seu senso específico do social. Suas instituições de igualdade, seu senso de comunidade, e a criação desta última, são, afinal, mutuamente constitutivos (OVERING 1991:9-10).

As recomendações de Overing são particularmente interessantes. Ao tratarmos de uma teoria social nativa é importante aprofundarmos nosso entendimento acerca dos seus postulados, encarando os possíveis paradoxos que estes expressam. Não se trata de entender o igualitarismo como um modelo “ideal” em oposição às relações assimétricas e/ou de conflito, como expressões do “real”. Ambas consistem em dinâmicas que envolvem, simultaneamente, preceitos e práticas.

A tensão estabelecida entre a ênfase no igualitarismo e a manutenção de distinções que projetam relações assimétricas constitui um interessante objeto de reflexão para o entendimento desta socialidade. A respeito deste aspecto, a rede de relações composta pelos coletivos residentes no Noroeste Amazônico oferece alguns exemplos que nos ajudam a refletir sobre o contexto enawene-nawe.

Na perspectiva de Hugh-Jones (1979) acerca dos Barasana, a ritualística constitui uma esfera de atualização das relações assimétricas estabelecidas entre os distintos *sibs*, que, no entanto, não teriam grande relevância nas relações cotidianas.

Ainda de acordo com este autor, estas relações consistiriam numa espécie de resquício de formações sociopolíticas pretéritas, nas quais a hierarquia detinha uma posição central. Nesse mesmo sentido, Journet (1995) aponta para o caráter protocolar presente dos postulados que definem um padrão hierárquico entre os *sibs* curipaco.

No entanto, Garnelo (2003) chama a atenção para o fato de que, a despeito deste suposto caráter “enfraquecido” deste padrão de hierarquias, entre os Baniwa na atualidade, a obtenção de cargas, prestígio, posições, bem como o acesso aos recursos financeiros são influenciados pela estrutura assimétrica que define o padrão de diferenciação interna. Em sua análise, esta autora aponta para o campo de tensão e disputas estabelecido entre os domínios da hierarquia e do igualitarismo.

Entre os Enawene-Nawe este campo de disputa se institui tendo como base o domínio e manutenção do repasse de determinados saberes associados à oralidade: cantos, “fala bonita”, sopros e benzimentos. São empenhados grandes esforços para que estes arcabouços continuem sendo repassados no âmbito de cada grupo *iyaōkwa*. Se a igualdade se expressa por meio da distribuição dos recursos (sobretudo, alimentares), a assimetria compõe o campo dos saberes e atributos dos distintos *iyaōkwa*. Ou seja, são valores transmitidos pelas gerações. Para entendermos melhor este contexto, retomarei a análise acerca da distinção entre *aōli* e *kahene*.

O termo *aōli* caracteriza dimensões de autoridade e prestígio, constituindo uma atribuição presente em diferentes contextos. Como vimos, algumas pessoas passam a deter as prerrogativas de chefia ao receberem nomes considerados “fortes”. Mas isto não significa uma imputação direta, uma vez que o detentor do nome deverá demonstrar, ao longo de sua vida, sua habilidade nas técnicas que definem esta preeminência: habilidade oral, generosidade e, principalmente, um bom desempenho como mestre de cantos. Sem dúvidas, o demiurgo Wadali figura como o personagem arquetípico do chefe enawene-nawe. Seus ensinamentos e seu modelo de gestão das relações comunitárias refletem, ainda hoje, no modo de atuação dos *aōli*, entre os Enawene-Nawe.

Por outro lado, durante os rituais, o rodízio de posições dos representantes dos grupos *iyaōkwa* nos papéis de anfitriões e festeiros (e também na posição de *honerekati* [mestre de cerimônias], como veremos no terceiro capítulo 3) determina a flutuação de

ordens hierárquicas, de acordo com os postos ocupados por estes grupos. Ser *aōli*, neste caso, significa paradoxalmente estar no comando do encadeamento do ritual, ao mesmo tempo em que se ocupa uma posição de vulnerabilidade, marcada pela iminência de um ataque dos seres-espíritos. Mais uma vez, a fórmula clastreana do chefe-prisioneiro está presente. Se o *aōli* é o dono da roça, esta servirá apenas para que ele exerça sua generosidade no pronto atendimento dos anseios dos seres sobre-humanos⁵⁹.

Por sua vez, o termo *kahene* denota grupos classificados como adventícios (SILVA 1998) ou “de segunda ordem” (JAKUBASZKO 2003). O termo *kahene* é dotado de uma carga polissêmica, sendo utilizado em outros contextos para além dos grupos *iyāōkwa*, mantendo sempre uma dimensão pejorativa. Um dos contextos de uso é como referência a grupos nambiquara, considerados sujos, sem cuidados, inferiores (MENDES DOS SANTOS 2006), perigosos e difíceis (LIMA RODGERS 2014) ou “earth people” (NAHUM-CLAUDEL 2012), uma vez que dormem no chão. De acordo com o dicionário Paresi-Português elaborado por Silva (2013), o termo *kahene-hare* indica menção a um ser considerado perigoso. Ainda, entre os Enawene-Nawe, *kahenekase* é utilizado para denominar uma espécie de abelha (MENDES DOS SANTOS 2006).

Em sua tese, Lima Rodgers enfatiza a associação entre *kahene* e Nambiquara. No entanto, penso que seja necessária um pouco de cautela ao interpretar o termo *Kahene* como necessariamente uma menção aos Nambiquara. Se por um lado, este é o termo utilizado pelos Enawene-Nawe para se referir a este coletivo (evocando aspectos pejorativos), por outro, *Kahene* pode ser utilizado em inúmeras outras circunstâncias (sempre com conotações depreciativas). De todo modo, seus postulados são bastante interessantes para uma aproximação entre os termos *kahene* e *cabixi*, este último, denominado por Machado (2006) como:

⁵⁹ Este contexto, marcado por uma série de linhas de relações assimétricas, não se resume ao um exercício de diplomacia, como sugere Nahum-Claudel (2012). Toda a estrutura ritualística desenvolvida pelos Enawene-Nawe visa atender os desejos e volições dos seres-espíritos, aos quais eles não podem escapar. Sua desatenção pode acarretar doenças e mortes. Ou seja, não existe negociação, apenas um imenso esforço para aplacar a fúria dos *iyakaliti* e garantir a atuação interventora dos *enoli*. Na posição de *maninawe* [mortais], os Enawene-Nawe não têm alternativa, que não a de acatar os anseios destes seres.

Uma categoria de identificação, norteadora de relações sociais, que oscila entre seus vários sentidos: “servos”, “vassalos”, “criados”, “escravos”, “súditos”, “classe trabalhadora”, “camaradas”, “filhos” e “irmãos”, submetidos a uma relação de dependência e de complementaridade com o seu “patrão”, “pai”, “senhor” e até mesmo “dono”, como evidencia a categoria *yuáykate*, entre os Paresi, entendido também como “companheiro” e “compadre” (MACHADO 2006:23).

Cabixi é um termo recorrente na literatura histórica que versa sobre as primeiras incursões colonizadoras nos vales dos rios Juruena e Guaporé. Existe uma ampla discussão tanto acerca da origem do termo, quanto em relação à qual coletivo desta região o mesmo se refere (cf.: Machado (2006); Price (1972); Costa (2002); entre outros). Machado nos apresenta uma análise bastante detalhada acerca de diferentes contextos nos quais o termo *cabixi* é utilizado. Esta autora demonstra algumas oscilações no uso deste termo. Em determinados contextos *cabixi* constitui uma referência aos Nambiquara. Em outros, ele é oposto a este coletivo, sendo associado aos *Kozarene* (subgrupo paresi reconhecido por manter trocas matrimoniais com grupos nambiquara). Tendo em vista um cenário marcado pela constituição de unidades de resistência (quilombos) contrários aos processos escravagistas do século XVIII, *cabixi* seria também uma possível referência a coletivos indígenas “misturados” com negros⁶⁰. Existiria ainda uma distinção entre *cabixi* “mansos” e “bravos”, o que remete ao antagonismo entre sentidos postulados pelo termo: “*servis*” e “*perigosos*”.

O que me parece importante a ser retido desta discussão é o entendimento do termo *cabixi* enquanto uma categoria de ampla utilização regional. Como afirma Machado, esta categoria é acionada por indígenas, colonizadores, viajantes e outros sujeitos residentes nesta região, sempre com um caráter depreciativo, denotando temor ou demarcando relações assimétricas. Nesse sentido, não nos cabe definir quem são os “verdadeiros” *cabixi*, se grupos nambiquara, o subgrupo paresi chamado *Kozarene*, ou ainda agrupamentos denotados pela “mistura” de indígenas e negros. “Os termos são nomes, não são as coisas nomeadas” (WAGNER 2010:246). O que nos interessa são as relações projetadas por estas categorias.

⁶⁰ Em seu livro, Gomes (2009) aponta o estabelecimento de relações belicosas entre os residentes do Quilombo do Piolho, no Alto Guaporé, e os *Cabixi* (habitantes das cabeceiras dos rios Guaporé, Sararé e Galera), considerados pilhadores de mulheres.

É evidente que os conceitos expressados pelo termo *cabixi* estabelecem muitos ecos com o contexto de uso do termo *kahene*. Ambos constituem categorias que projetam relações de alteridade associadas, simultaneamente, ao perigo e inferioridade. Sua associação aos Nambiquara evidencia nuances de um regime regional de relações no qual se destaca a interação entre estes grupos e coletivos arawak.

Como vimos, entre os Enawene-Nawe, *kahene* é um termo polissêmico relacionado tanto aos grupos *iyaōkwa* considerados secundários, quanto aos Nambiquara. Estes últimos são também denominados *Waikiyakoli*, uma menção a seu hábito de dormir no chão. Dada a utilização do termo nestas duas circunstâncias, aventa-se a possível contribuição de grupos nambiquara para a formação dos grupos *iyaōkwa* secundários. Na contramão desta perspectiva, os Enawene-Nawe são bastante reticentes em relação a proximidade entre determinados *hetati-nawe* “míticos” e grupos nambiquara.

Acredito ainda que a apuração acerca de um possível histórico de aproximação ou relações, nesta região, entre grupos arawak e grupos falantes de línguas da família nambiquara deve levar em conta a diversidade que definem distinções internas entre diferentes grupos que compõem estes coletivos. Os estudos dedicados a esta temática - que invariavelmente partem do ponto de vistas dos coletivos arawak - retratam os Nambiquara de forma genérica e difusa, dando pouca atenção à relevante diferenciação interna deste coletivo, retratada por inúmeros autores.

Existe uma imensa diversidade dentro deste conjunto de grupos articulados sob a denominação “nambiquara”. Price (1972) e posteriormente outros autores, tais como Costa (2002 e 2009) e Miller (2007), aboram amplamente os parâmetros da diferenciação interna, reportando dados sobre a diversidade de grupos e a virtualidade da fronteira étnica demarcada pelas relações de alteridade estabelecidas nas interconexões entre fronteiras relacionais estes. Segundo Price, no período anterior aos contatos mais intensos com frentes expansionistas existiam cerca de trinta grupos locais que ocupavam a região que engloba desde os afluentes da margem esquerda do rio Juruena até o Vale do rio Guaporé e afluentes do rio Aripuanã, entre os estados de Mato Grosso (noroeste) e Rondônia (sul). Este conglomerado constituía-se por unidades autônomas distribuídas em três unidades ecológicas distintas, que representam também

fronteira da variação dialetal interna da língua nambiquara: Chapada dos Paresi, Vale do Guaporé e Serra do Norte (PRICE 1972). Cada um destes três agrupamentos compreendia uma dezena de grupos menores, que foram denominados “bandos” por Levi-Strauss: “os bandos nômades dos Nambikwara são formações muito frágeis. Todos possuem um nome, derivado do sistema de parentesco ou da malícia de um grupo vizinho. Assim, os nomes surgem, desaparecem ou se transmitem com uma surpreendente facilidade”. (LÉVI-STRAUSS 1948 *apud* MILLER 2007:43) ⁶¹. A variedade linguística e cultural dos grupos denominados Nambiquara se colocava como um desafio para os etnógrafos interessados em delimitar as fronteiras e ínsíneas que determinam a coesão destes dentro de um conjunto maior. Trataria-se de uma questão mais sociológica do que terminológica e a busca pela catalogação dos nomes dos subgrupos seria uma investigação sem sentido, especialmente porque os etnônimos estão associados aos nomes atribuídos por outros a determinados grupos, ou seja, não constituem autodenominações: “os etnônimos são nomes de Outros, marcadores das diferenças entre grupos de regiões distintas mais do que reveladores de uma identidade grupal” (MILLER 2007:48).

A articulação dos distintos grupos nambiquara em uma unidade englobante passa ainda pela corporalidade masculina, referenciada pelos furos no septo nasal e lábio (COSTA 2009). A despeito da articulação destes grupos sob a égide de uma unidade diferenciada, Costa afirma que as diferenças internas não estão unicamente relacionadas à ocupação de espaços ecologicamente distintos, mas, especialmente à adoção de hábitos culturalmente diferenciados ⁶².

Os Enawene-Nawe também apresentam alguns postulados acerca da multiplicidade dos grupos nambiquara. Em suas assertivas nota-se que a distinção entre duas “classes”, o que também define diferentes modalidades de relacionamento estabelecidas com estes. Nesse sentido, existe um grupo com o qual eles entraram em

⁶¹ A volatilidade onomástica nambiquara apontada por Lévi-Strauss é um contraponto ao modelo enawene-nawe.

⁶² Em algumas incursões que realizei a aldeias de grupos nambiquara do Cerrado e da Serra do Norte, me chamou a atenção como a distinção proposta por estes autores é imediatamente visualizada na estrutura e comportamentos distintos entre os moradores destas aldeias. Particularmente me chamou a atenção o contraste expressivo entre a “desordem” e desapego material das aldeias do cerrado, em oposição à organização e comportamento austero dos moradores dos grupos da Serra do Norte.

contato nas imediações do Rio Preto em tempos antigos, com os quais era instituída uma ampla rede de trocas, articulada especialmente por meio da realização conjunta de cerimoniais, intercaladas com relações de conflito. Existe ainda outro grupo [*hatalota kahene*] dos quais os Enawene-Nawe se aproximaram durante um período de fugas de ataques de grupos Cinta-Larga – que corresponde também ao abandono sistemático da ocupação da região de cabeceiras dos rios Preto [*Adowina*] e Aripuanã [*Hawinawali*], em meados dos anos 1940. Neste caso, as relações eram exclusivamente conflituosas.

Por outro lado, sua hipótese para a origem dos Nambiquara os desvincula da gênese lítica. Esta é associada ao mito dos *taxikiya nawe*, crianças órfãs (crianças ou pessoas de baixa estatura, de acordo com as diferentes versões) que mantam e decapitam os *Xinikaloli* – grupo forte e guerreiro - como vingança por este grupo ter matado seu pai. Da mistura do sangue dos *Xinikaloli* com as cinzas da fogueira da cozinha destes (os *Xinikaloli* são mortos dentro de casa) é que surgem os Nambiquara. Em uma versão coletada por Mendes dos Santos “os Nambikwara, por exemplo, originaram-se do sangue jorrado num ataque sofrido por um enawene” (MENDES DOS SANTOS 2006:85).

Os Nambiquara figuram com certo destaque no pensamento enawene-nawe. Desse modo é no mínimo interessante que os Enawene-Nawe não estabeleçam nenhuma correlação direta entre os Nambiquara e aqueles que contribuíram em seu processo de morfogênese. Situação diferente ocorre nas assertivas que versam sobre os *Towalinere-Nawe*, classificados como próximos - apesar de distintos - aos Cinta-Larga: *Tonoyali ikiyali holi kadene hatalota tonoyali* [semelhantes aos Cinta-larga, entretanto, não são Cinta-Larga] ⁶³.

As relações entre chefes e grupos secundários fazem eco às concepções de *ewayate* [dono] e *ewakanali* [empregados ⁶⁴]. *Ewayate* é o termo utilizado para os

⁶³ A relação entre os diferentes grupos tupi-mondé desta região ainda carece de uma análise mais criteriosa acerca do regime que marca a diferença entre estes, considerando não apenas referenciais “interétnicos”, mas, sobretudo, aspectos da alteridade interna destes.

⁶⁴ Empregado é o termo utilizado pelos próprios Enawene-Nawe, quando se expressam em português. Nesse sentido, opto por utilizar esta mesma palavra, estando consciente da carga semântica e simbólica que a acompanha. Curiosamente, alguns dos elementos que causam estranhamento na opção pelo uso de “empregado”, parecem constituir os aspectos enfatizados pelos Enawene-Nawe para justificarem sua opção. É evidente a relação entre a opção semântica dos Enawene-Nawe e as proposições presentes em análises sobre grupos arawak que enfatizam relações denominadas como de vassalagem ou servidão,

anfitriões (donos do ritual), em oposição aos festeiros, que transmutam seus corpos com os *iyakaliti*, para serem servidos durante o cerimonial. Entretanto, o que vemos aqui é mais uma das inúmeras inversões presentes na sociocosmologia enawene-nawe, pois, ser dono do ritual significa trabalhar para alimentar os *iyakaliti* como única maneira de deixar de ocupar (pelo menos, temporariamente) a posição de presa perante estes seres. Estas considerações acerca de relações assimétricas estabelecidas entre distintos grupos *iyaōkwa* serão retomadas nos próximos capítulos, quando será possível relacioná-las com aspectos presentes nas narrativas e com dados observados na ritualística.

Considerações sobre o Capítulo I

Neste capítulo busquei pontuar e esclarecer questões centrais das discussões sobre o regime de alteridade enawene-nawe, presentes nas etnografias anteriores. Como vimos, as relações estabelecidas entre os *hetati-nawe* constituem a base do atual modelo marcado pela interrelação entre os distintos grupos *iyaōkwa*. No entanto, as relações entre os grupos *iyaōkwa* não podem ser entendidas sem a compreensão das relações estabelecidas entre os Enawene-Nawe e os seres-espíritos com os quais cada um destes grupos está vinculado.

A coresidência emerge como marco do modelo societário dos Enawene-Nawe na atualidade. A decisão pela coabitação diz respeito à adoção de práticas cotidianas pautadas pela generosidade e benevolência - sobretudo no âmbito da comensalidade - e institui um espaço privilegiado para o manejo dos conflitos e para a produção de proximidade.

Apesar da ênfase nos aspectos da convivialidade e do igualitarismo, os grupos *iyaōkwa* atendem a uma classificação hierárquica que os distingue entre grupos

premissa abordada no clássico “Die Araken”, de Max Schmidt. A respeito dos Paresi, Schmidt estabelece uma distinção entre livres e dependentes, o que denota a presença de relações assimétricas. Este aspecto é retomado por Costa (1985), que revisa esta diferenciação, postulando a classificação entre *ezekwahaseti* [patrões/doadores] e *ewakanehare* [camaradas/peões]. Costa cita ainda uma série de outros exemplos de grupos arawak nos quais este tipo de relação está presente. Entre os Terena, o antropólogo Roberto Cardozo de Oliveira aponta a distinção entre *naati* [chefes] e *wahere/txané* [comuns]. Entre os Baniwa, Christine Hugh-Jones indica a classificação entre chefes, servos, dançadores, cantores/xamãs e guerreiros, cujas relações abrangem as dinâmicas interétnicas regionais. Por fim, Eduardo Galvão aponta a presença da separação entre capitães e camarás entre os grupos xinguanos.

principais e secundários. Os critérios que definem esta distinção obedecem tanto aspectos relacionados à gênese dos *hetati-nawe*, quanto aos diferentes arcaouços onomásticos, de cantos e de seres-espíritos relacionados a cada um destes. Essa ordem está demarcada na espacialidade aldeã, de modo que a mudança desta lógica implica na potencial alteração na disposição socioespacial.

A partir destes elementos desenvolvo a ideia de que o regime de alteridade enawene-nawe distingue os grupos *iyaõkwa* em duas categorias: *Proto-Enawene* e *Enawene-ultérieures*. Esta separação está diretamente relacionada aos atributos de cada *hetati-nawe* aos quais os grupos *iyaõkwa* são relacionados.

Capítulo II - Multiplicidade em devir

Criar o outro é também criar a si mesmo.
Dominique Gallois



Homem ornamentado para o ritual. Desenho: Alowalikase Anihali.

Neste capítulo analiso algumas narrativas enawene-nawe evidenciando categorias centrais para a compreensão dos princípios operadores do seu regime de alteridade. Como vimos até aqui, a socialidade enawene-nawe é caracterizada pela dinâmica entre distintos grupos - denominados *iyaōkwa* - que fornecem a matéria-prima para a articulação sociopolítica e das práticas rituais voltadas ao manejo das relações entre distintos conjuntos humanos e sobre-humanos.

A multiplicidade evocada pelos Enawene-Nawe para explicarem sua constituição enquanto grupo plural está pautada pela articulação dos distintos *hetati-nawe*, agrupados em fluxos de populações com gêneses diferenciadas (*Proto-enawene e Enawene-ulteriores*). Este aspecto agencia o desenvolvimento de relações assimétricas entre os distintos grupos *iyaōkwa*. Por outro lado, a morfogênese enawene-nawe dialoga simultaneamente com a distintividade entre humanos e sobre-humanos e a heterogeneidade sociocultural e linguística da região.

Em linhas gerais, os Enawene-Nawe articulam os *hetati-nawe* em três tipos (ou tipos de gente) que contribuíram para sua morfogênese: os *Kawali-Nawe*, *Towalinere-Nawe* e *Salomã-Nawe*. Os *Kawali-Nawe* englobam a categoria *Proto-Enawene*, correspondendo à esfera de receptividade. São os anfitriões que pacificam seus outros por meio da fala (cantos) e do oferecimento de comida e objetos. Por sua vez, os *Enawene-ulteriores* dizem respeito aos *Towalinere-Nawe* e aos *Salomã-Nawe*. Os *Towalinere-Nawe* são os visitantes/festeiros e fabricam os corpos de seus anfitriões. Por sua vez, os *Salomã-Nawe* são considerados um tipo de alteridade máxima que borra as fronteiras entre a humanidade e a sobre-humanidade.

A literatura sobre os Enawene-Nawe evidencia o protagonismo dos *Towalinere-Nawe* como doadores das insígnias corporais em detrimento do abandono de costumes, sobretudo alimentares, que os remetem a práticas antropofágicas. Em contraponto os *Kawali-Nawe* aparecem como grandes anfitriões que receberam os demais grupos em sua aldeia (SILVA 1998, JAKUBASZKO 2003, MENDES DOS SANTOS 2006, SOUZA 2011, NAHUM-CLAUDEL 2012, LIMA RODGERS 2014).

Este esquema - como veremos em detalhe no terceiro capítulo - constitui a base da diferenciação entre anfitriões e festeiros, que é também o terreno no qual se desenvolve as diferentes formas de relação entre humanos e seres-espíritos.

Towalinere-Nawe, os hiper-afins

Os *Towalinere-Nawe* constituem um grupo não originário da expansão lítica. Pelo menos, não da expansão empreendida a partir da pedra localizada nas cabeceiras do rio Papagaio. Sua origem é frequentemente associada a uma “outra pedra”, localizada nas cabeceiras do rio Aripuanã.

A aproximação dos *Towalinere-Nawe* aos demais Enawene-Nawe, na grande aldeia Kawekwalikwa, palco da morfogênese desta unidade englobante, se deu em meio a um contexto de baixa demográfica, marcada pela redução do número de mulheres, uma consequência do avanço de frentes não-indígenas sobre estas populações. Como veremos a seguir, a aproximação entre os *Kawali-Nawe* e os *Towalinere-Nawe* ocorre em meio a um evento no qual a vingança pelo rapto de mulheres (pelos primeiros) é transformada em relações de trocas recíprocas e solidificadas pelo pacto da coabitação. Vejamos abaixo uma versão deste mito, narrada por Dalerose’atokwe (Informação verbal ⁶⁵):

As mulheres estavam quase acabando na aldeia *Kawekwalikwa*. Os *iñote* (não-índios) estavam levando todos os jovens da aldeia. Eles contavam com o apoio dos *Walitere-Nawe*. Apenas os *Walitere-Nawe* gostavam dos *iñote*. Os Enawene-Nawe, por sua vez, não queriam proximidade. As esposas de Daliyamase e Daleokoto foram levadas. Isso os deixou muito tristes. Era uma situação extrema, pois eles eram chefes e não ficaram sem esposas. Por isso decidiram procurar mulheres na aldeia dos *Towalinere-Nawe*. Eles sabiam que este grupo residia nas cabeceiras do rio Aripuanã. Chegando em Oneokolikwa, aldeia dos *Towalinere-Nawe*, eles perceberam que todos os homens haviam saído. Apenas as mulheres e crianças estavam na aldeia. Daliyamase e Daleokoto conversaram com duas *Towalinere* e as convidaram para serem suas esposas. Disseram-lhes que em sua aldeia havia muita comida, que não havia brigas e desentendimentos entre as pessoas. As mulheres prontamente aceitaram o convite e partiram com eles, rumo à *Kawekwalikwa*. Ao retornar para aldeia, o chefe *towalinere* percebeu o desaparecimento de suas filhas. Passou então a questionar quem as teria levado e para onde. Foi arrebatado por uma imensa tristeza, então decidiu procurá-las. Logo considerou a possibilidade de que elas estivessem no Rio *Olowina*. Acompanhado por seus filhos, entre eles *Ayanakati*, o chefe *towalinere* seguiu até a

⁶⁵ Comunicação obtida durante entrevistas na aldeia Halataikwa com Marikerose’ene em maio de 2009. Traduzida por mim para o português.

aldeia dos Enawene-Nawe, portando muitas flechas e bordunas. Chegando em *Kawekwalikwa* o chefe *towalinere* foi acomodado na casa do *iyaõkwa* para descansar. Os Enawene-Nawe temiam a retaliação pelo rapto destas mulheres. Os demais Enawene-Nawe não entendiam o motivo pelo qual o chefe *towalinere* havia vindo até sua aldeia. Estes passaram a questionar Daliyamase, que lhes contou sob o rapto da filha do chefe *towalinere*. Daliyamase alegou que era uma situação extrema, pois ele estava sem esposa. Disse Daliyamase: “Já faz tempo que os *iñote* levaram a minha esposa. Eles não são corretos. Não está certo levarem minha esposa. Foram embora por aqui, por este caminho. Levaram nossas duas esposas, a minha e a de Daleokoto. Porque os *iñote* querem nossas mulheres? Talvez eles atirem nelas. Por isso eu fui até esta aldeia que fica muito longe. Fui procurar uma esposa. Lareokoto foi quem me disse para procurarmos novas esposas em *Oneokolikwa*”. As *Enawenero* [mulheres enawene] ficaram muito bravas temendo uma represália dos *Towalinere-Nawe*. O chefe *towalinere* falava, mas os Enawene-Nawe não compreendiam sua língua. Foi sua filha quem lhe explicou que agora ela também era um *Enawenero*, pois havia tido um filho com o seu novo marido. O chefe *towalinere* questionou o motivo pelo qual suas filhas haviam sido levadas e o que lhe seria oferecido em forma de restituição. Os Enawene-Nawe questionavam sobre o que ele queria como restituição por suas filhas: “O que você quer? Você quer uma faca?” O chefe *towalinere* não possuía facas, mas pediu que também lhe dessem peneiras, panelas de argila, cestos, machados e colares. Temendo uma represália, os Enawene-Nawe aceitaram a proposta. Prenderam uma corda da ponta da casa de um dos seus chefes até a casa de outro chefe, bem em frente à casa do *iyaõkwa*. Neste varal prenderam os objetos. Não foram apenas Daliyamase e Daleokoto que ofereceram as trocas ao chefe *towalinere*. Todos na aldeia colaboraram. Então Daliyamase disse: “Deixe-me ficar com sua filha como esposa”. E o chefe *towalinere* respondeu: “Tudo bem, pode ficar com minha filha”. O chefe *towalinere* pegou todos os presentes e foi embora, retornando para sua aldeia, localizada no *Hawinawali* (Aripuanã). Mas antes de partir ele disse: “Daqui a três luas, eu voltarei aqui. Voltarei para ver meus netos. Trarei o *Iyaõkwa*, outro *Iyaõkwa*. Vou trazer este outro *iyaõkwa* e guardá-lo na casa das flautas”. Tudo bem, responderam os Enawene-Nawe, pode voltar. Em *Kawekwalikwa* ninguém conhecia o *iyaõkwa* dos *Towalinere-Nawe*. Eram as *Iyotatawe* (máscaras rituais). Tempos depois, *Iyamalo* (homem de outro grupo *towalinere*) foi até *Oneokolikwa*, matou um homem e espancou todas as mulheres. O chefe *towalinere* disse: “Vamos embora. Não podemos ficar aqui. Eles nos atacaram. Já morreram algumas mulheres. Minhas filhas estão em *Kawekwalikwa*. Vamos morar lá com meus netos e meu genro. Vamos embora”. Rapidamente guardou o *iyaõkwa* dentro da cabaça e fugiram. Os nomes dos *Towalinere-Nawe* eram: *Makowayo*, *Towalinere*, *Daõlitiwali*, *Xikiyalakolohi*. Todos partiram. Quando chegaram em *Kawekwalikwa* as *Enawenero* ficaram deslumbradas com a saia usada pelas *Towalinero*. As *Enawenero* não possuíam saia e, como elas andavam nuas, dava para ver suas vulvas. As *Towalinero* disseram para as *Enawenero* usarem saias e elas aceitaram. Rapidamente fizeram suas saias. Os homens também não usavam estajo peniano e passaram a usar. Os *Towalinere-Nawe* contaram o

cabelo dos Enawene-Nawe e lhes ensinaram a fabricação das indumentárias rituais com palha de buriti [*esowana*]. Então disseram: “Vamos fazer o *iyaōkwa*”. Os *Kawali-Nawe* eram os anfitriões e ofereceram mingau de milho para as *Iyotatawe* que estavam no pátio. Entretanto, um velho *towalinere* ficou chateado, pois sabia que existiam feiticeiros na aldeia. Ele pediu aos Enawene-Nawe que não usassem mais veneno. Disse-lhes para oferecerem batata-doce, cará, amendoim e feijões para o *iyaōkwa*. Mas nem todos ouviram, e por isso, ainda hoje existem feiticeiros na aldeia.

Esta narrativa é paradigmática. Ela nos ajuda a entender o contexto de aproximação entre os diferentes fluxos populacionais que originaram os grupos *iyaōkwa*, mas sobretudo apresenta elementos que nos permite entender a oposição conceitual entre os *Towalinere-Nawe* e os *Kawali-Nawe*.

A aproximação com os *Towalinere-Nawe* é identificada como uma resposta dos Enawene-Nawe diante dos desdobramentos do avanço de frentes não-indígenas sobre o seu território e população. A baixa demográfica figura como uma consequência da ação predatória destas frentes que, com apoio de outros grupos Enawene-Nawe, invadiam as aldeias e raptavam os jovens.

Temos um cenário de dispersão territorial de distintos *hetati-Nawe*, com estratégias diferenciadas de relacionamento com frentes *iñote*, algumas pautadas pela aproximação e outras pelo distanciamento. De acordo com os Enawene-Nawe, as primeiras relações estabelecidas com frentes *iñote* aconteceram na aldeia Tokowetekwa (aldeia dos *Kolali-Nawe*), localizada no Olowina [rio Arimena]. Apesar do descontentamento dos mais velhos, os jovens demonstravam interesse por esta aproximação. As crianças, com medo de serem levadas, se escondiam dentro das panelas. Após terem uma jovem levada pelos não-índios, os *Kolali-Nawe* relataram para os moradores de outras aldeias o que havia acontecido. Segundo seu relato, os *iñote* não eram bravos e não batiam nas pessoas, apenas queriam levar os jovens consigo. Os *Kolali-Nawe* estavam interessados em trocar mulheres por ferramentas. Por sua vez, os *Kawali-Nawe* não queriam proximidades com os não-índios.

Os *Walitere-Nawe* figuram como um grupo que também buscou a proximidade com estas frentes, interessados em adquirir ferramentas, tais como machados e facões. Em troca destas ferramentas, eles forneciam aos *iñote* a localização das aldeias dos demais grupos Enawene-Nawe.

O termo *Walitere* constitui um possível cognato dos termos *Warere* e *Gualiterês*, mencionados na literatura histórica (LIMA RODGERS 2014). Na documentação que trata da expansão de frentes colonizadoras pelo Vale do Juruena, os *Walitere* (*Gualitere*) figuram como um grupo numeroso, residente no baixo curso do rio Papagaio e no alto curso do rio Iquê (MELIÁ 1985; PRICE 1972).

Lima Rodgers explora as conexões entre os *Walitere* citados na documentação histórica sobre esta região e possíveis frentes populacionais introjetadas no *socius* enawene-nawe na forma de grupos *iyãdkwa* que, de acordo com esta autora, seriam potencialmente grupos nambiquara: “Waritere configuram, ao lado de Salumã, um outro caso especial, pois aparecem nos poucos registros historiográficos como um provável grupo nambiquara do norte” (LIMA RODGERS 2014:66).

Entretanto, como citado alhures, os Enawene-Nawe não estabelecem vínculos diretos entre os *hetati-nawe* e coletivos nambiquara, apesar de confirmarem um passado marcado por momentos de proximidade que incluíram a realização conjunta de rituais. Após um contexto de relações próximas, brigas entre os Enawene-Nawe e os Nambiquara teriam surgido em decorrência do fato destes últimos aproveitarem o momento das expedições cerimoniais de pesca, quando praticamente todos os homens saíam da aldeia enawene-nawe, para manter relações sexuais com as *Enawenero*.

Qualitere é ainda um termo presente na onomástica de um importante quilombo, bastante referenciado na literatura colonial sobre o Alto Guaporé. O linguísta David Eberhard (2009) acredita que a similaridade entre os termos pode estar relacionada com a proximidade geográfica entre o quilombo e o território deste grupo: “it seems plausible that this quilombo obtained its name by virtue of being in the territory of a Northern group known as the Guaritere” (EBERHARD 2009:38)⁶⁶. De fato, Price já

⁶⁶ Gomes (2009) apresenta uma série de informações a partir das quais é possível deduzir que o chamado Quilombo Qualitere, ou Quilombo do Piolho aparece na documentação como referência a diferentes núcleos de resistência que se formaram naquela região. Partindo das memórias escritas pelo bandeirante Francisco Pedro de Mello – que empreendeu uma expedição com a finalidade de identificar minas de ouro e destruir quilombos – Gomes aponta que mesmo após sua suposta destruição em 1770, são notificados novos núcleos, denominados pelo mesmo nome. Com a descoberta de jazidas de ouro na região, uma das reocupações do Quilombo Piolho foi transformada na Aldeia Carlota, seguindo a nova estratégia de atuação das autoridades Capitania de Mato Grosso: a ideia era abastecer a aldeia com bens manufaturados facilitando o recrutamento dos moradores deste quilombo para o trabalho nas minas auríferas. Infelizmente os apontamentos presentes na documentação analisada por Gomes parecem deixar pouca margem para uma análise mais qualitativa acerca das redes de alteridade presentes no contexto por

havia apontado para as relações estabelecidas entre grupos nambiquaras e negros escravizados nesta região. Mais uma vez nos deparamos com um paradoxo. Parafraseando Roy Wagner: *Walitere* seria um nome ou “coisas nomeadas”?

Dentro da morfogênese enawene-nawe, os *Walitere-Nawe* são identificados como residentes na região de cabeceiras do rio Aripuanã e associado aos *Kawekwalise*, grupo *iyaōkwa* classificado entre os “principais”⁶⁷. A localização geográfica apontada pelos Enawene-Nawe converge com os apontamentos de Martius, segundo o qual: “The Guariterés (or Quariterés), at the sources of the Jamary and the opposite mountains of Guaporé” (MARTIUS 1832:216). Por sua vez, os Paresi afirmam que os *Walitere* teriam se “perdido” pela região do rio Pimenta Bueno.

Na narrativa, a relação estabelecida entre a baixa populacional - sobretudo de mulheres - e a proximidade de frentes *iñote* é um ponto interessante para pensarmos as relações entre as dinâmicas coloniais e interétnicas nesta região. Na perspectiva dos Enawene-Nawe, a aproximação entre os *Kawali-Nawe* e os *Towalinere-Nawe* é apresentada como um resultado do afastamento dos primeiros em relação às investidas dos colonizadores, que culmina no estabelecimento de relações mais próximas com outros coletivos residentes ao norte do seu território.

Esta aproximação não ocorre em um contexto de desconhecimento acerca deste vizinhos. Na narrativa fica evidente que a busca de Daliyamase e Daleokoto por novas esposas não se trata de uma incursão sem rumo. Pelo contrário, os Enawene-Nawe detinham o conhecimento acerca dos *Towalinere-Nawe* e, aparentemente, possuíam certa admiração por estes.

Chegando em Oneokolikwa, os chefes enawene-nawe narram uma situação muito próxima à encontrada pelos missionários da MIA em sua primeira incursão à aldeia enawene-nawe, ou seja, havia apenas mulheres na aldeia. O interessante é que

ele analisado. Em relação aos indígenas, encontramos apenas a oposição: índios (de forma genérica) e *cabixi*. O próprio autor comenta sobre a possibilidade mútua da presença indígena nos quilombos e da presença negra nas aldeias. Ele cita ainda a complexidade presente neste contexto de fronteiras transnacionais, no qual são citadas (no século XVIII) relações belicosas entre indígenas e criadores de gado residentes no lado espanhol da fronteira.

⁶⁷ Lima Rodgers (2014) aponta a oscilação dos *Kawekwalise* nesta posição de grupo principal, situação que não me foi confirmada pelos Enawene-Nawe. Como veremos adiante, o *Kawekwalise* comporta duas “linhagens” internas, referentes aos *Walitere*, mas também ao *Kawekwaliwali*.

Daliyamase e Daleokoto ⁶⁸ não usam de violência para que as *Towaliner* [mulheres do grupo *Towalinere-Nawe*] os acompanhem. Ao contrário, o convencimento se dá com base em um processo de sedução (*mase towene* [enternecimento]), ao demonstrarem os aspectos positivos de sua aldeia: farta alimentação e ausência de conflitos. Mas, se as *Towaliner* aceitam se tornarem esposas e residir na aldeia dos Enawene-Nawe, o problema reside justamente na falta de restituição ao sogro, que tem as filhas levadas à sua revelia.

Ao retornam para a aldeia e perceber que as *Towaliner* haviam sido levadas, os homens *towalinere* empreendem uma incursão até Kawekwalikwa. Quando chega nesta aldeia, o chefe *towalinere* é hospedado na casa do *iyaōkwa*, o que, como vimos no primeiro capítulo, denota a atribuição de relações de inimizade potencial ao visitante.

Os *Towalinere-Nawe* falavam uma língua distinta da língua dos *Kawali-Nawe*. De acordo com os Enawene-Nawe, eles tinham uma voz grave, “tal qual a voz dos *enoli*”, associada ao trovão. Diante da mútua incompreensão linguística, a filha atua como “tradutora” e também como pacificadora do conflito, ao afirmar sua vontade de permanecer junto aos Enawene-Nawe: *hata enawene-nawe noxana* [me transformei em Enawene-Nawe]. Tal como na atualidade, a aliança de casamento foi confirmada pelo nascimento do primeiro filho.

Aspectos deste mito apontam para uma inversão em relação ao rito que regulamenta as relações matrimoniais na atualidade. Por um lado, neste evento não ocorre uma troca matrimonial recíproca (em decorrência da falta de mulheres). Neste caso não se aplica o “sistema de intercâmbio matrimonial”, que, segundo Silva (2012) tem nos consogros os “agentes” protagonistas no estabelecimento de alianças familiares. Ou seja, a negociação ocorre entre marido e sogro, o que pode denotar a falta de intenção em estabelecer um pacto entre os distintos grupos.

Na narrativa, o rapto das *Towaliner* é recompensado pelo oferecimento de bens característicos de eventos rituais que envolvem a presença dos *ehola*, xerimbabos dos *iyakaliti*. A categoria *ehola* diz respeito a uma série de animais considerados

⁶⁸ Os nomes Daleokoto e Daliyamase estão associados, respectivamente, aos estoques onomásticos dos grupos *iyaōkwa* Aweresese e Kairole. Estes, por sua vez, constituem os grupos reconhecidos como detentores do maior grau de prestígio entre os enawene-nawe.

“empregados” e “pets” dos *iyakaliti*, tais como o jacamim, o veado, entre outros ⁶⁹. Estes também são chamados “lambedores de sal”, para os quais é distribuída parte do sal vegetal produzido pelos anfitriões, numa menção direta à dinâmica dos barreiros, paisagens que atraem diferentes animais em busca dos sais minerais aflorados nestas manchas de terra ⁷⁰.

Interessante desse aspecto é que o pagamento ao chefe *towalinere* não é realizado apenas pelos chefes *kawali* que tomaram suas filhas. Todos os Enawene-Nawe “pagam” temendo as represálias que poderiam atingir toda a população. Ainda, em oposição à regra uxorilocal, neste caso as mulheres é que são levadas para a aldeia dos novos maridos. Do mesmo modo, tempos depois, o sogro também se muda para a aldeia dos genros.

Apesar do potencial conflito presente nesta situação, os Enawene-Nawe preferem enfatizar a resolução pacífica da situação: “*Malikiwali tana. Tasa netane alita, okwa*” [Ficou contente (o chefe *towalinere*) e disse: tudo bem, minha filha pode ficar]. O chefe *towalinere* comunica a todos sobre sua intenção de retornar após algumas luas e deixa a promessa de “trazer” consigo o *Iyaõkwa* de seu grupo: as *iyotatawe*.

⁶⁹ Nahum-Claudel narra um episódio no qual estes personagens estão presentes: “Meanwhile in our house, Kawalinero-ene had been among the Tawado-kwase contingent but had kept one of the baskets back from the hosts on the insistence of his teenage daughter. However when all my sisters saw the yams Tawado-kwase was gathering (and then definitively when they saw one of the hosts put a further three basins full of sweet-potatoes out) they cajoled their daughter into giving the basket up and sent Kawalinero-ene out with it. One of my sisters’ sons no sooner came struggling back with a basin full of sweet potatoes. By this time Tawado-kwase had run out of new baskets but some of the men improvised, using worn-out baskets to indicate that they were now ‘taking orders’ for ones they would later weave. At this point my adoptive mother Kawalinero-asero dragged a whole basket full of dry loaves to the front door and threw them ostentatiously out, at the feet of Tawado-kwase. She then put out two basins full of dried starch, and again fetched down from the rafters twelve more dry loaves. When more baskets were proffered, she got down further loaves and threw those in too. Her lavishness transfixed the whole household – would she stop before all the stores were gone? Thrillingly, it meant that all the girls in our house would soon have new baskets made for them. That is the joy of giving in payment what one has plenty of, and taking what one desires” (NAHUM CLAUDEL 2012:104).

⁷⁰ De acordo com Mendes dos Santos: “O sal vegetal [*esewehi*] é um produto obtido de várias plantas silvestres, especialmente de algumas palmeiras. Segundo os Enawene-Nawe existe cerca de uma dezena delas que se prestam para a elaboração do sal vegetal. O sal é o resultado da combinação de duas ou mais dessas plantas, que depois de completamente incineradas têm suas cinzas recolhidas e diluídas em água. Este líquido escuro é filtrado por uma peneira e submetido à cocção até que, sob constante mexedura, dele se extraia apenas a parte sólida. Este sal tem a cor de branco-gelo e gosto amargo” (MENDES DOS SANTOS 2006:168).

As *iyotatawe* constituem pequenas máscaras de algodão que encaixam na cabeça na forma de um capacete e que recebem uma camada de seda de buriti, acoplada ainda verde na estrutura de algodão. São divididas em dois tipos: duas pintadas com argila branca e três pintadas com urucum. Segundo Dalerose'atokwe, as máscaras *Ahete* (urucum) são correspondentes aos *iyakaliti*: *Kayatolose*, *Doñalisili*, *Maxalikwahi*. Por sua vez, as máscaras *Onehi* (argila) dizem respeito aos *iyakaliti* *Malowalilo* e outro ser cujo nome não foi rememorado.

Quando da presença das *Iyotatawe* no *Iyaōkwa*, estas ficam armazenadas no teto da *hati*. Durante o *Iyaōkwa*, as *Iyotatawe* entram em cena após o encerramento da sequência de dias que marcam o retorno dos pescadores que permaneceram durante dois meses nos acampamentos de pesca, local onde se construía barragens para o aprisionamento de grandes quantidades de pescado. Esta é a fase em que o ritual articula as etapas de derrubada, queima, limpeza e plantio das roças de mandioca. As *iyotatawe* avançam sobre o pátio no período da tarde, exigindo das casas o oferecimento de comidas e bebidas, tal como ensinado pelo chefe *towalinere*. Ao longo dos dias, a palha das *iyotatawe* vai paulatinamente secando, o que, segundo os Enawene-Nawe, indica também o processo de domesticação destes seres por meio da comensalidade. As *iyotatawe* participam do *Iyaōkwa* somente quando os *Anihali* ocupam as posições de anfitriões ou mestres de cerimônias⁷¹.

As máscaras *iyotatawe* são consideradas *howalikati* [devoradoras da roça], mesma denominação atribuída ao *iyaōkwa*, reforçando o argumento de que os *Towalinere-Nawe* constituem a figura representativa dos “festeiros”, em oposição aos *Kawali-Nawe*, considerados “anfitriões”.

Ao final do *iyaōkwa*, quando a palha de buriti já está bem seca, os Enawene-Nawe realizam um pequeno ritorelo denominado “*iyakaliti deta derane*” [cantos da

⁷¹ Em 2008 e 2009 os *Aweresese* e os *Lolahese* foram os anfitriões. Por sua vez, *Anihali* e *Kaholase* (que haviam sido anfitriões no ciclo de 2006-2007) foram os mestres de cerimônias. Nestes dois anos o *Iyaōkwa* contou com a presença das *Iyotatawe*. O *Iyaōkwa* estabelece uma regra, de acordo com a qual os anfitriões de um ciclo serão, necessariamente, os mestres de cerimônias no ciclo seguinte. Imagino que neste caso possa existir uma “preferência” para que os *Anihali* sejam os mestres de cerimônias quando os *Aweresese* são os anfitriões, de modo a atualizar o mito.

partida dos *iyakaliti*] ⁷², as *iyotatawe* se dirigem até o caminho do *iyaōkwa*, local onde a indumentária de butiti acoplada à máscara é queimada, simbolizando o retorno dos seres-espíritos para os seus territórios de ocupação. Em oposição ao buriti, as redes de algodão (suporte da cabeça) são cuidadosamente armazenadas dentro de uma grande cabaça (*tokololilo*), vedada com cera de abelha. Esta cabaça fica sob os cuidados do sênior *anihali* ⁷³.

Ora, se as *Iyotatawe* aparecem com tanto destaque nesta narrativa, é pelo fato de que elas representam a maior potência predatória dos *Anihali*, grupo *iyaōkwa* associado aos *Towalinere-Nawe*: “objeto ritual mais perigoso de toda a aldeia e o signo máximo do clã anihare, uma versão de Anaori’ñakayli em seus desdobramentos” (LIMA RODGERS 2014).

Os seres-espíritos associados às *Iyotatawe* são considerados sobrinhos de Anaolinakali, que, por sua vez, é filho de Talikololi. Anaolinakali é quem agencia relações de casamento entre as filhas dos seres-espíritos das *iyotatawe*, com filhos dos outros *iyakaliti*, especialmente dos grupos *iyaōkwa Hotakanese/Maolokoli*, *Kaholase* e *Kawekwalise*. Isso explica a sobreposição de áreas ocupadas por *iyakaliti* de mais de um grupo *iyaōkwa*, uma vez que os genros cumprem a regra de uxorilocalidade. Cotidianamente, os genros da *iyotatawe* (também chamados de genros de Anaolinakali), empreendem incursões pelos nascentes dos afluentes do rio Juruena em busca de caça (anta, porco, macaco) e peixe que entregam para seus sogros, residentes nas morrarias localizadas próximo da ponte da MT 170 (margem direita do Juruena).

Estes seres constituem a linhagem que, nas narrativas, opera como promotora de situações nas quais a possibilidade de extinção dos Enawene-Nawe é levada até o limite. Anaolinakali, retratado segundo Lima Rodgers (2014), como protótipo dos *iyakaliti*, é considerado dono do milho, o que lhe atribui uma posição de destaque no *iyaōkwa*.

⁷² Os cantos denominados *iyakaliti deta derane* foram trazidos da aldeia dos *iyakaliti* por Wayakoli, um homem capturado por estes seres ao tentar coletar mel (pois estava em período de resguardo pelo nascimento do seu primeiro filho). Depois de passar um longo período na aldeia dos *Iyakaliti*, Wayakoli memorizou os cantos destes. Ao retornar para a aldeia Enawene-Nawe ele repassou os cantos aos demais. Depois morreu e tornou-se *iyakaliti* definitivamente.

⁷³ Em 2014 acompanhei uma sessão de xamanismo devotada a uma criança *anihali* cuja *hiyako* havia sido tomada por um *iyakaliti*. Durante esta sessão, uma mulher *aweresese* estava costurando uma das máscaras *iyotatawe* (pintada com argila) o que, segundo os Enawene-Nawe, ajudaria o xamã a localizar a força vital do doente.

Como veremos no terceiro capítulo, o milho demarca o início e o fim dos ciclos anuais do *Iyaōkwa*. Dizem os Enawene-Nawe: *Kolito kadene* [O milho é que sabe], uma vez que a colheita do milho verde (em meados de dezembro), bem como o plantio do milho (em meados de julho) definem a cronologia de duração deste rito.

Anaolinakali ainda protagoniza uma epopeia na qual se destaca sua atitude beligerante em relação aos seus cunhados enawene-nawe. A narrativa destaca o *iyoho*, fase cerimonial que ocorre no retorno dos expedicionários após a construção das barragens de pesca do *Iyaōkwa*. O *iyoho* marca o encontro entre “cunhados”, apartados nas posições de anfitriões (os Enawene-Nawe propriamente dito) e os festeiros (ou *iyaōkwa*, aqueles que transmutam a perspectiva com os *iyakaliti*, ou seja, nesse momento são *iyakaliti* de fato). No *iyoho*, os *iyakaliti*, decorados com seda de buriti ainda verde e argila branca sobre o corpo - o que denota sua fúria – trazem o pescado, oferecido aos Enawene-Nawe – estes, decorados com seda de buriti desidratada e cocares amarelos, evidenciando sua beleza e domesticação – em troca de bebidas de mandioca e milho e sal vegetal. O embate entre estes grupos distintos evidencia todo o exercício cotidiano dos Enawene-Nawe para regular as relações sócio-cósmicas que garantem a manutenção do seu modo de existência.

Lima Rodgers (2014) sugere que, entre os Enawene-Nawe, as relações de captura e domesticação operam por meio do paradigma horizontal da afinidade, ou seja, na relação entre cunhados. A concepção enawene-nawe acerca da “trocas de irmãs” (SILVA 2012) acompanha a perspectiva de que o genro é um cativo do sogro. No sentido contrário, as mulheres (grupos de irmãs), ao invés de disputar, dividem entre si os maridos.

Estrangeiros nas casas de seus sogros, a situação de *outsider* dos cunhados é cotidianamente transformada por meio da comensalidade estabelecida com os demais residentes da casa. Entretanto, sua familiarização não impede que ele seja visto como alguém “de fora”, algo que pode ganhar destaque em situações conflituosas. O oposto ocorre com as mulheres, cujo cotidiano é caracterizado pela tranquilidade e satisfação em conviver com as irmãs. A “inveja” do dinamismo da vida masculina, com suas saídas para a cidade e outras expedições, tais como as pescarias, é compensada pelo privilégio da convivência entre seus parentes próximos.

Estamos mais uma vez defronte dos desdobramentos decorrentes da suposta contradição entre o modelo de casamento exogâmico e o regime de residência uxori-local, que distribui os cunhados pelas casas, forjando novas redes de relações que, no entanto, não suprimem as relações consanguíneas. O cunhado é sempre marcado por esta ambiguidade. De um lado, do ponto de vista da família que recebe o novo morador, ele é tido como alguém que não se pode confiar plenamente, posto que pode atuar como um “infiltrado”. Por outro lado, seus consanguíneos poderão suspeitar de que este deu preferência a uma aliança com seus afins corresidentes.

Acompanhei de perto inúmeras ocasiões em que isto ocorreu. A que mais me chamou a atenção foi sobre o genro de um homem cuja morte havia sido atribuída ao uso de veneno. O principal suspeito do ataque era o irmão mais velho do genro. A família do acusado repudiava veementemente esta possibilidade e questionavam como esta acusação poderia ter surgido, já que o irmão mais novo residia e possuía relações de parentesco com o falecido. Por outro lado, pessoas da família da esposa questionavam até que ponto o genro seria capaz de defender o irmão. Sem muitas alternativas, este homem optou por se recolher em casa durante alguns dias até que a situação se acalmasse.

Diante destes apontamentos é possível notar que, de fato, os *Towalinere-Nawe* representam “o potencial perigoso da diversidade internalizada” (LIMA RODGERS 2914:308). Dessa maneira, os *Towalinere-Nawe* - que na narrativa figuram como um sogro que precisa ser domesticado - são inseridos na socialidade *enawene-nawe* por meio da lógica de alianças presente nas relações de cunhadio. Entretanto, isso não se dá sem a garantia da possibilidade de controle dessa potência deletéria, que está diretamente relacionada com a articulação entre as dimensões da oralidade e da corporalidade, que constituem os elementos permutados no processo de aproximação entre *Kawali-Nawe* e *Towalinere-Nawe*.

Vimos na narrativa a oposição entre os *Kawali-Nawe*, nus e sem adereços, e os *Towalinere-Nawe*, belos, altos, fortes e todos muito bem enfeitados. Ao narrar este mito, era notável a expressão de admiração no rosto de Dalerose’atokwe, um homem *Aweresese*: “*Awali kadeyani. Maiha wixo ikiya wala*”. [Eram diferentes de nós (*Kawali-Nawe*). Eram belíssimos].

Nesse sentido, se este encontro é marcado por um sentimento de vergonha, isso não se deve a uma reação de desaprovação ao seu próprio modo de ser. Antes disso, o que parece estar em questão, é a admiração dos *Kawali-Nawe* diante do encanto destes forasteiros, bem como o desejo de compartilhar desta beleza, que opera como mobilizadora da alteração de relações de inimidade em relações de contiguidade. Pergunto-me se não seria este o sentimento de um *iyakaliti* diante de um *enoli*?

É importante salientar a ênfase atribuída à beleza. Está implícito neste contexto, que a beleza se coloca enquanto oposição à ferocidade e desabilidade oral, característica do modo como atuam os *Iyakaliti*. O destaque no que se almeja alcançar, em detrimento dos aspectos acerca dos quais se procura um afastamento, está presente em uma expressão bastante recorrente no cotidiano da aldeia. *Awita*, geralmente traduzido como “não”, tem o sentido de “tornar correto”. Ou seja, não se trata de “não faça”, ou “não pode”, mas de “faça corretamente”.

A aproximação dos *Towalinere-Nawe* passa pela permissibilidade da alteração corporal dos *Kawali-Nawe*, por estes, do mesmo modo que a associação de ancestralidade entre os *Enawene-Nawe* e os *enoli* está pautada pela mimetização dos corpos: “perfumados”, “bem torneados”, “fortes”, “fisicamente invejáveis” e “à beira da obesidade” (MENDES DOS SANTOS 2006). Os *Kawali-Nawe* permitem que seus corpos sejam trabalhados com os adereços que determinavam a corporalidade dos seus cunhados *Towalinere-Nawe*: estojo peniano, saia e tornozeleiras usada pelas mulheres, brincos de concha, corte de cabelo e adereços utilizados nos rituais, como os peitorais, cocares e a seda de buriti, notadamente, todo o conjunto de indumentárias que marca a corporalidade *enawene-nawe* na atualidade.

Inebriados pela beleza destes estrangeiros, os *Kawali-Nawe* se apressam para colocar o estojo peniano. Entretanto, são reprimidos pelos *Towalinere-Nawe*, que alertam sobre o fato de que isso só poderia ser realizado pelo *Iyaõkwa*: o cunhado é o responsável por todo o processo, desde a pintura corporal até a indumentária impecável do “iniciado”. O procedimento só pode ser realizado no interior da casa do *iyaõkwa* e é retribuído com o oferecimento de peixe. Os gritos dos *iyakaliti* e o açoite com varas - cujo resultado esperado é o fortalecimento da musculatura e o afastamento de sensações de preguiça ou cansaço - marcam a conclusão do processo. Ainda hoje este rito, que

marca a passagem para a vida adulta entre os homens, é empreendido como a rememoração do evento que marca o pacto de convivialidade entre grupos distintos.

Um dia antes da colocação desse adorno, a mãe corta os cabelos do menino e substitui seus adornos corporais infantis. Auxiliada por suas filhas, a mãe prepara beiju, a ser oferecido para os cunhados de seu filho (maridos de suas irmãs ou irmãos de sua futura esposa), que serão os oficiantes do ritual. Por ocasião de sua iniciação, o menino é proibido de comer alimentos que contenham os três alimentos principais, segundo o juízo nativo, da dieta Enawene-Nawe: peixe, mandioca e sal. Durante a madrugada que antecede à colocação do adorno, o pai oferece esses mesmos alimentos aos cunhados do menino, que o aguardam na casa dos clãs, enquanto realizam os últimos preparativos para a cerimônia de aquisição do adorno, o que inclui a confecção de um conjunto de itens que serão utilizados pelo menino em vias de iniciação, como flechas, pedaços da palha para a fabricação do adorno peniano, urucum, esteira, palha de palmeira e parte da indumentária do ritual que celebra o sistema clânico. Enquanto realizam esta tarefa, os cunhados mantêm entre si uma postura informal e jocosa: brincam, riem, fazem observações picantes. Enquanto isso, na casa de seus pais, o menino, deitado em sua rede, é pintado com uma leve camada de urucum por todo o corpo e vestido com apenas uma parte da indumentária usada durante o ritual do yãkwa; a parte complementar será ofertada por seus cunhados. Paralelamente, o menino recebe a visita de consanguíneos próximos, que são ocasiões marcadas pelo que poderíamos chamar de “incentivos jocosos picantes”. Em um dado momento, um de seus cunhados (preferencialmente, o marido de uma irmã) vai buscá-lo em sua casa, ocasião em que profere um discurso para o grupo familiar do menino. Em seguida, este cunhado o conduz de sua residência à casa dos clãs. A partir de então, seus consanguíneos próximos (pais e irmãos) se separam do menino e permanecem em casa, reunindo um dote que inclui panelas, adornos, peixes, cuias, arcos e flechas, que serão ofertados aos afins oficiantes, logo após a colocação do adorno peniano. Na entrada da casa dos clãs, uma esteira é estendida onde o menino permanece deitado, com a cabeça apoiada no colo de um cunhado, até a colocação do adorno. As brincadeiras e os comentários jocosos prosseguem entre os cunhados, entremeados por gritos que, segundo contam, indicam a presença, na casa dos clãs, de deuses subterrâneos que chegam para aquela solenidade. Só o menino não pode brincar, devendo permanecer sério, com o olhar voltado para o chão. Após a colocação do adorno, com a ponta pintada de vermelho, notadamente mais vistoso que aquele utilizado na vida cotidiana, o menino se levanta e recebe a outra parte da indumentária ritual: adornos dos tornozelos, brincos de concha e colares, pintura corporal complementar por sobre a camada de urucum que já recobre o seu corpo. Esta pintura complementar é realizada por um cunhado jovem que tenha comido o peixe ofertado na véspera pelo pai do menino. Finalmente, o menino recebe um cocar, ocasião em que os cunhados dão novos gritos e distribuem entre si as palhas de palmeira. Um dos

cunhados mais velhos segura-lhe as mãos, enquanto os demais passam a surrá-lo levemente. Neste momento, cessam as brincadeiras que ocorrem durante todas as etapas do ritual, dando lugar a gritos, cada vez mais fortes. Passados alguns minutos, os cunhados oferecem ao menino arcos e flechas, além de um suprimento extra de palhas de buriti para a confecção de novos adornos, que ficam gastos com o uso e precisam ser substituídos. Dois ou três cunhados então levam o menino de volta para o lar de seus parentes próximos (*makare*), que o aguardam deitados em suas redes. Assim que o recebem, os seus pais pagam aos cunhados do filho os dotes que haviam reservado com antecedência. E com isso, o menino conquista o direito de praticar sexo e casar (SILVA 2012:77-79).

O cunhado atua de maneira decisiva na fabricação do marido de sua irmã. Em oposição às mulheres, cujas tatuagens que compõem o rito de iniciação são feitas por uma parente consanguínea (geralmente a tia materna), o recebimento das insígnias masculinas é marcado pela inserção definitiva do jovem na agremiação de cunhados. A fabricação da corporalidade - aqui caracterizada como aptidão para a iniciação da vida sexual - estabelece também o princípio da participação mais ativa na gestão sociopolítica do coletivo, engendrado pela mudança de fase geracional ⁷⁴.

No primeiro encontro entre os *Towalinere-Nawe* e os *Kawali-Nawe*, a figura da filha opera como apaziguadora do conflito, dado o fato de que os *Towalinere-Nawe* falavam uma língua incompreensível aos *Kawali-Nawe*. Desse modo, se a corporalidade constitui a esfera de apresamento dos *Kawali-Nawe*, a domesticação dos *Towalinere-Nawe* passa pela sua adesão à língua dos “verdadeiros” *Enawene-Nawe* ⁷⁵. Eu diria ainda, a língua dos que saíram da pedra, posto que um dos aspectos marcantes da contrastividade entre os *hetati-nawe* é justamente a ênfase na incerteza acerca da gênese dos últimos: “Não sabemos se os *Towalinere-Nawe* surgiram da pedra. Talvez uma pedra nas cabeceiras do Aripuanã. Os avós dos *Towalinere-Nawe* não contaram aos seus netos”, diz *Kamerose’atokwe*.

⁷⁴ Jakubaszko (2003) desenvolve uma profícua análise a respeito de cada uma das classes geracionais *enawene-nawe* que foram primeiramente levantadas por Sá (1996).

⁷⁵ Outro aspecto interessante é o fato de que, do mesmo modo que os *Kawali-Nawe* “controlam” a fala dos *Towalinere-Nawe*, todos os *Enawene-Nawe* estão submetidos ao comando dos seus atos de fala pelos *iyakaliti*, devendo atender de forma criteriosa aos preceitos de manter, em seu dia-a-dia, o uso da parcimônia e mansidão nos processos comunicativos.

Até os dias atuais, existe uma tensão latente na aldeia em torno da existência de outra língua, supostamente falada pelos *Anihali*. Paradoxalmente, esta “língua outra” apresenta feições muito próximas ao arawak, ocorrendo casos nos quais uma mesma palavra pode estar associada a um sentido distinto. Como nota Lima Rodgers: “há palavras que aparentemente apresentam raízes distintas do vocabulário correntemente utilizado, mas a maioria delas “apenas” desloca determinados nomes para outros referentes, como por exemplo, de uma espécie de peixe para outra” (2014:55). Por exemplo, *hawiti*, que em língua enawene-nawe significa mutum, para os *Anihali* teria o sentido de peixe jaú – na língua enawene-nawe, jaú é *iyaho*.

Os Enawene-Nawe apontam também para a existência de alguns termos da “língua *anihali*” que não constituem simples inversões de sentido da língua enawene-nawe. Estes, segundo eles, mantêm feições próximas ao arawak, como por exemplo, o termo *dokwahõ*, que significa beiju, mas que na língua enawene-nawe é denominado *xixi*.

Sem o suporte de avaliações linguísticas é difícil determinar até que ponto o trânsito de palavras entre diferentes *iyaõkwa* pode ser considerado como um índice de convivialidade entre diferentes *hetati-nawe*. Um bom exemplo são as análises linguísticas comparativas empreendidas por David Price junto a grupos nambiquara e outros coletivos do Vale do Guaporé (em especial aqueles associados ao corredor tupi), nas quais o autor encontra um grande volume de cognatos comuns com as línguas massacá, canoê, salamã e cinta-larga (PRICE 1978)⁷⁶. De maneira similar, no processo de contato com os grupos Manoki estes foram primeiramente definidos como falantes do arawak, dado a grande presença de termos cognatos à língua paresi. Mais tarde foi descoberto que este coletivo era falante de uma língua isolada e o alto índice de cognatismo se devia ao estabelecimento de alianças matrimoniais entre estes os Manoki e Paresi.

⁷⁶ Os grupos Nambiquara da Serra do Norte habitavam as cabeceiras de afluentes dos rios Aripuanã (Roosevelt e Tenente Marques) e Ji-Paraná (Pimenta Bueno e Comemoração). Diferentemente dos Nambiquara do Sul (Sararé), que possuíam casas oblongas no formato das malocas paresi, os Nambiquara do Norte residiam em habitações cônicas, com formato aproximado das residências dos coletivos tupi-mondé que também residiam nesta região (PRICE 1987).

Os próprios Enawene-Nawe aventam uma segunda hipótese para o surgimento desta língua *outra*: esta poderia ser decorrente do afastamento temporário de um pequeno grupo familiar que durante décadas residiu separadamente dos demais Enawene-Nawe.

No caso em tela, penso que se trata efetivamente de relações de distanciamento entre os dois grupos que polarizam as prerrogativas de anfitriões e festeiros. Mais do que um resíduo decorrente do convívio entre grupos linguísticos distintos, a “língua dos *anihali*” parece constituir um dos inúmeros jogos de perspectivas que delimitam a contrastividade entre distintas coletividades. Uma espécie de *equivocação controlada* (VIVEIROS DE CASTRO 2000b) entre os *hetati-nawe* formadores da morfogênese enawene-nawe.

Por outro lado, esta “gramática da multiplicidade” extrapola o contexto enawene-nawe. Como alega Neves (2015), esta pode ser a tônica das socialidades dos coletivos da bacia do rio Juruena, assertiva que podemos estender ao contexto do Interflúvio Juruena-Guaporé. A gramática da multiplicidade diz respeito à ênfase de diferentes coletivos desta região acerca de seu caráter compósito e internamente diverso. Trata-se de uma diversidade nutrida pela interação com coletivos *Outros*, igualmente múltiplos e compósitos. Por isso é fundamental superar os ecos de antigas metodologias de análise etnográfica e deixar de “observar sociedades e culturas indígenas como se estivessem “isoladas”” (MACHADO 2006:14).

Além da adoção da língua dos *Kawali-Nawe* pelos *Towalinere-Nawe*, outro aspecto pode ser também relacionado à primazia da oralidade. Como dito anteriormente, no momento em que os *Towalinere-Nawe* passam a habitar a aldeia enawene-nawe, se traça um processo de negociação entre padrões sociais que deveriam ser mantidos ou abolidos para que esta convivência fosse possível. Os *Towalinere-Nawe* abrem mão de se alimentar de carne vermelha, passando então a ingerir apenas peixe, tal como os Enawene-Nawe. De acordo com seus apontamentos, a adoção desta nova dieta alimentar, mais do que uma associação à antropofagia, está diretamente relacionada com a primazia da oralidade. Ou seja, a capacidade de fala aparece como uma habilidade adquirida e mantida por meio da comensalidade.

A distinção estabelecida entre peixe/aves e outros mamíferos está relacionada à capacidade oratória dos primeiros, algo que não é compartilhado pelos *kenase nawe* [bichos de pêlo]. Neste sentido, os peixes e aves são “bons para comer” porque são “bons para falar”. A ingestão deste tipo de alimento está diretamente associada à ampliação da capacidade de execução do repertório de cantos. Desse modo: “os animais não são tomados como comida mas como fonte de capacidades” (FAUSTO 2002:23).

Entre os Enawene-Nawe, animais de pêlo são considerados *makanasali* [mudos]⁷⁷. Ingerir a sua carne implica na transmissão desta característica, uma vez que a comensalidade opera como um "dispositivo identificatório" (FAUSTO *idem*). Por outro lado, neste caso não se aplica a ideia de que o cozimento atuaria como inibidor do processo de transmutação de potências agentivas da presa para aquele que a consome, observada por Fausto (2002). As assertivas enawene-nawe apontam para a inevitabilidade da identificação, não apenas entre presa e predador, mas, sobretudo, entre consumido e consumidor. Esta identificação não é apenas algo efetivo, mas, especialmente desejado, uma vez que o consumo de peixes e aves pelos Enawene-Nawe provoca a transmutação de capacidades oratórias entre estes.

Seja a adoção da língua dos *Kawali-Nawe*, ou a abstenção do consumo de carne de animais de pêlo, nos dois casos, a transformação almejada visa a potencialização de capacidades oratórias como forma de domesticação e socialização deste “outro” que passa a compor esta socialidade.

Na atualidade os *Towalinere-Nawe* estão associados a dois distintos grupos *iyaõkwa*, os *Anihali* e os *Lolahese*⁷⁸. De acordo com as assertivas enawene-nawe, estes grupos *iyaõkwa* estão vinculados a *Towalinere-Nawe* “distintos”. Os *Anihali* constituiriam uma linhagem de chefia, relacionados de forma direta com o “chefe *towalinere*” cuja filha foi roubada pelos também chefes dos *Kawali-Nawe*. Por sua vez, os *Lolahese* estariam vinculados aos *Towalinerekase*, grupo adventício que residia em

⁷⁷ A incapacidade oratória é um elemento atribuído pelos Cinta-Larga aos animais de criação e cativos de guerra: “Nos embates os Cinta-Larga tinham especial empenho após atacar, em quebrar as painéis grandes e roubar mulheres e crianças, que recebem o nome de nguma, ou “mudo”, e é o mesmo nome dado aos animais de estimação que são super bem tratados durante anos até serem sacrificados nos banquetes das festas” (LIMA RODGERS 2014:156).

⁷⁸ Lima Rodgers (2014) afirma também a possível vinculação aos *Maolokoli/Hotakanese*.

outra aldeia, chamada Kamimiwinakwa. O sufixo *-kase* indica extensividade, grandes, altos.

No primeiro capítulo foi citada a associação entre os *Towalinere-Nawe* e os Cinta-Larga, entretanto, nas concepções enawene-nawe esta relação não inclui os Lolahese: “*Lolahese kadene Towalinerekasenhã. Towalinereita. Holi kadene hatalota Towalinere. Canoeiro ita. Kadoli wixo makali*” [Os Lolahese são *Towalinerekase*. São *Towalinere*, mas de outro tipo. São Canoeiros ⁷⁹. Nós somos *Kadoli*]. Segundo Mendes dos Santos: “Os Rikbaktsa, por sua vez, são chamados de *Kadore*, “os que não dormem quando em ataque”” (MENDES DOS SANTOS 2006:90).

Como é possível observar, ambos, *Towalinere* e *Towalinerekase* são associados aos mais temidos inimigos dos Enawene-Nawe no passado, responsáveis pela sua expulsão das áreas tradicionalmente ocupadas, na micro-bacia do rio Preto e nas cabeceiras do rio Aripuanã ⁸⁰.

A caracterização dos *hetati-nawe* aponta para aspectos relacionais entre coletivos de distintas matrizes culturais e/ou linguísticas. Lima Rodgers cita o texto de uma entrevista realizada com alguns representantes cinta-larga, na qual eles apresentam uma narrativa que supostamente confirmaria a ligação entre estes e os *Towalinere-Nawe*:

Agora disse que umas mulheres do obiey já foram morar com Enawene Nawe. Diz que antigamente assim, né, que o enawene nawe pegou uma menina bem pequenininha, levou pra aldeia dele; aí o pai dessa menina, foi lá atrás da menina. Não o pessoal do mamey, o pessoal do obiey que foi, diz que eles nunca conversou com Enawene, só o pessoal do obiey que tinha contato (LIMA RODGERS 2012:150).

Entretanto, esta mesma autora analisa que existem poucos elementos que confirmariam tal assertiva, defendendo a hipótese de que, possivelmente, estas relações

⁷⁹ Nome pelo qual os Rikbaktsa são conhecidos regionalmente.

⁸⁰ Vale lembrar que aos Cinta-Larga é atribuído o domínio das flechas, enquanto que aos Rikbaktsa se reserva a posse da borduna, o que remete, respectivamente, ao aparato bélico detido pelos *enoli* e *iyakaliti*.

Por outro lado, a ênfase na articulação das características dos *Kawali-Nawe* e *Towalinere-Nawe*, nos permite ir um pouco além da ideia de que a morfogênese enawene-nawe é caracterizada pela síntese do “melhor” de todos os grupos. Para esclarecer este aspecto, sigo com a análise dos *Kawali-Nawe*, arquétipo dos anfitriões.

***Kawali-Nawe*, os donos do pátio**

O termo *Kawali* apresenta uma multiplicidade conceitual: ora é referência a um *hetati-nawe* específico – notadamente aquele que é associado ao grupo *iyaōkwa Aweresese* -, mas, em determinadas circunstâncias, também é utilizado como coletivizador para a denominação de diferentes subgrupos originários da pedra, englobando: *Ataina-Nawe*, *Tolohaete-Nawe*, *Walitere-Nawe*, etc. Dizem os Enawene-Nawe que os *hetati-nawe* “líticos” são, todos eles, *Kawali-Nawe*. Entretanto, no interior desta unidade englobante opera um gradiente de diferenciação entre os grupos *iyaōkwa* que determina, entre os *Kawali-Nawe*, aqueles que são “mais ou menos *Kawali*”. Os *Aweresese* constituem uma espécie de grupo nobre, sendo considerados: “*Kawali kaxata kadeyani*” [*Kawali-Nawe* derradeiros]. Tal atribuição se deve ao fato destes terem recepcionado os demais na aldeia Kawekwalikwa: “Os *aweresese*, como já assinalei, são os protótipos da ideia de aōre (“chefe”), “pioneiros”, “primordiais” (*hetaytiri*), os primeiros a sair da pedra mítica localizada justamente no Papagaio” (LIMA RODGERS 2014:64).

Formado por seniores detentores de uma reconhecível capacidade oratória - repassada de geração em geração - os *Aweresese* valorizam, de um modo às vezes radical, aspectos relacionados às regras de etiqueta e comportamento. Durante minhas estadias em Halataikiwa tive como anfitriões dois grupos familiares, primeiramente uma casa composta pelas filhas e maridos de um ancião *kairole*. Posteriormente me mudei para a casa de um expoente mestre de cantos *aweresese*, composta pela família de uma de suas filhas, além das famílias de suas netas. Um dos aspectos mais intrigantes na experiência de ter residido em duas casas distintas foi o fato de que na segunda casa era muito maior o controle social sobre o meu comportamento. Em inúmeros episódios fui

duramente repreendida pelas mulheres da casa supostamente por não me comportar do modo que se deve comportar uma *Enawenero* “verdadeira”. Ao questioná-las, argumentando que meu comportamento era similar ao de outras mulheres da aldeia, estas me respondiam: “*Hatalota enawene-nawe erenahã. Mahiya wixo ikiya wala. Aõli wixo*” [Aqueles são “outros” enawene-nawe. Nós somos diferentes. Somos chefes]. Nesse sentido, os *Kawali-Nawe* constituem uma espécie de “tipo ideal” enawene-nawe, o que os coloca também na posição de arquétipos da chefia.

Na perspectiva de Souza (2011) e Lima Rodgers (2014), os grupos *iyãkwa* associados aos *Kawali-Nawe* constituem filios populacionais que potencialmente detinham, no passado, relações próximas aos subgrupos paresi. Estes autores realizam um amplo levantamento apresentando elementos acerca da proximidade linguística destes coletivos, apontando cognatos presentes em sua onomástica, bem como o compartilhamento de determinados conjuntos de cantos, tipos de instrumentos, itens da cultura material, etc; elementos acionados para reforçar esta hipótese.

Ao que tudo indica, esta derivação parcial dos Enawene Nawe com relação à extensa “nação Paresi” (Roquette-Pinto, 1919) não se deu de maneira unívoca, em um único bloco que se teria desgarrado para as matas da Serra do Norte, mais a jusante no Juruena. Mas sim provavelmente em mais blocos e fluxos populacionais, ou, ao menos, em blocos que enfrentaram períodos de fragmentação e reagregação em diversos momentos. Este ponto, embora trivial, ajuda a desfazer a ideia dos Salumã/Enawene Nawe como um bloco único semi-vegetariano desgarrado dos Paresi com pontuais contribuições de outras populações. Além disso, o possível deslocamento de mais de um bloco populacional ligado aos Paresi é compatível com a segmentaridade da morfologia social enawene nawe ao lado do pacto interétnico – ambas as situações são descritas na mitologia enawene nawe, em termos de uma lista sequencial de povos que saíram da pedra por um lado e a chegada de grupos após a origem por outro (LIMA RODGERS 2014:74-75).

Como dito anteriormente, a hipótese de um passado comum entre os Enawene-Nawe e os Paresi constituía um pressuposto da Missão Anchieta. Encarregada dos processos de “pacificação”, a MIA promovia expedições para a localização de grupos ainda não contatados com base nas informações fornecidas por coletivos indígenas que já haviam estabelecido relações com as frentes missionárias. A localização de grupos

“desgarrados” é uma das tônicas da atuação da MIA. Esta perspectiva é retomada por alguns etnólogos interessados em compreender a rede de relações pretéritas que articulava os coletivos residentes no Interflúvio Juruena-Guaporé:

Os Enawene-Nawe faziam parte do grande grupo chamado Paressi que foram contatados no século 18 pelo bandeirante Antônio Pires de Campos. Uma história dessa etnia desde seus primeiros contatos ainda está por ser escrita; no entanto, creio que seja possível levantar a hipótese de que os Enawene-Nawe fossem um subgrupo Paressi que se separou logo no início do contato e conseguiu manter a sua autonomia até contatos fossem estabelecidos novamente no século 20 (WRIGHT 2002:05).

Como afirma Wright, de fato o século XVIII constitui o período de intensificação dos processos colonizadores da região que abrange, na atualidade, o Estado de Mato Grosso. Se a defesa das fronteiras constituiu uma preocupação permanente da Colônia e do Império, foi justamente a descoberta de jazidas auríferas que consolidou a formação de núcleos habitacionais no Vale do Guaporé. De todo modo, muito antes disso esta região já era alvo de expedições empreendidas por frentes portuguesas e espanholas preocupadas com a manutenção dos limites fronteiriços⁸¹.

O primeiro registro sobre os indígenas nesta região data de 1553 e foi escrito pelo soldado Antônio Rodrigues. Em carta ele comunica detalhes de sua incursão desde Assunção, rumo ao Amazonas. Nas imediações do Rio Paraguai ele teria entrado em contato com os “Parais”, supostamente os Paresi (SIQUEIRA 1993). A partir destas informações é possível traçar duas conjecturas: primeiramente, que as relações entre os coletivos indígenas desta região e as frentes colonizadoras antecedem o século XVIII. Por outro lado, que estas relações não se limitam às frentes portuguesas.

Por outro lado, algumas assertivas presentes na cosmologia paresi projetam referências territoriais que extrapolam a região do Alto Rio Juruena e Alto Rio Paraguai, pontuando relações com áreas localizadas no médio curso do Rio Juruena e cabeceiras do Rio Aripuanã. Por exemplo, de acordo com os Paresi, nas cabeceiras do Rio

⁸¹ Canova (2003) analisa a caracterização dos Paresi como um “povo manso”, aspecto que teria motivado a mudança da estratégia da colônia, que enxergou neste grupo, potenciais aliados para a defesa das fronteiras do oeste, diante das ameaçadas pela proximidade das ocupações espanholas na Bolívia.

Aripuanã está o *enotaykwane* [local onde a terra encosta o céu] (PEREIRA 1986). Registros históricos evidenciam a abrangência da territorialidade indígena nesta região que articulava desde o Vale do Guaporé, passando pela Chapada dos Pareis até atingir a Serra do Norte. Igualmente estes relatos trazem à tona dados sobre o elevado decréscimo populacional decorrente da atuação das frentes colonizadoras (MALDI, CANOVA 2003, GOMES 2005, MACHADO 2006).

Tendo em vista a centralidade dos *Kawali-Nawe* para o entendimento da socialidade enawene-nawe fica a questão: quais são as possíveis conexões estabelecidas entre os *Kawali-Nawe* (Enawene-Nawe) e o subgrupo *Kawali* (Paresi)?

Segundo Romana Costa, os Paresi estão divididos em cinco subgrupos: *Uaimaré, Kaxiniti, Kozarene, Warere e Kawali*⁸². A ordenação destes grupos está relacionada ao conjunto de siblings que, juntamente com Wadali (ou Wazare, como é grifado pelos Paresi) estão presentes no episódio de expansão, a partir de uma pedra, para ocupação deste mundo.

Após saírem da pedra, os irmãos Kamazo, Záolore, Tahóe, Kóno, Zaloia e Zakalo casaram-se com "mulheres árvores". Os filhos de cada casal deram origem aos cinco subgrupos, respectivamente: *Kozarene, Kaxiniti, Kawali, Warere e Uaimaré* (filhos dos irmãos Zaloia e Zakalo que se casaram com a mesma mulher). A endogamia de grupo é justificada pela seguinte sentença: "Zakálo, Zalóia, Zaólóre e os outros eram irmãos. Daí que seus filhos não podiam casar" (COSTA 1985). A partir destas informações, Gonçalves (2000) classifica este como um sistema endogâmico regulado pela regra de casamento prescritivo entre primos cruzados bilaterais.

É bastante curioso o fato de os Paresi possuírem um subgrupo homônimo ao *hetati-nawe* tido como "principal" entre os Enawene-Nawe. No caso dos Paresi, na atualidade, os *Kawali* são considerados extintos. A maior parte dos membros deste

⁸² Os Manoki apontam a existência de um subgrupo, denominado *Nahe*, com o qual eles teriam estabelecido relações matrimoniais no passado: "Os "Nahe", segundo Maria Lúcia, eram paresi, mas se "esparramaram" e praticamente desapareceram enquanto grupo. Seus remanescentes teriam passado a habitar a região de Barra dos Bugres, e hoje fariam parte da população indígena Umutina. Esse relato de Maria nos leva a supor que provavelmente esses Paresi são descendentes das famílias que moravam na estação telegráfica de Utiariti, as quais foram transferidas compulsoriamente para Barra dos Bugres quando aquela estação foi desativada na década de 1930" (NEVES 2015:31). Neste caso seria adequado investigar se *Nahe* constitui um sexto subgrupo, ou apenas uma alternativa nominal para um dos subgrupos descritos por Costa (1985).

subgrupo teria se dispersado rumo ao norte, em decorrência de acusações de uso de feitiçaria.

Diferentemente do que ocorre entre os Enawene-Nawe, entre os Paresi, os *Kawali* não são considerados uma linhagem de chefes, sendo tal predicado é atribuído pelos *Uaimaré* e *Kahiniti* (COSTA 1985). Especialmente este último reivindica para si o título de “Paresi verdadeiros”, em contraste com os *Kozárene* (também chamados *enomaniere*, termo que denota desprezo) e *Cabixi*: “”Verdadeiros”, inclusive, porque “civilizados”, por serem, digamos, um tipo de gente, uma categoria de pessoas” (MACHADO 1994:92) ⁸³. Costa (1985) aponta a preferência pelo estabelecimento de trocas matrimoniais do subgrupo *Uaimare* com os subgrupos paresi *Walitere* e *Kawali*. Os *Uaimare*, segundo a autora, não estabeleciam relações com os *Kozarene*, considerados como um subgrupo inferior.

Além da linhagem *Kawali-Nawe*, os *Aweresese* estariam também vinculados ao subgrupo paresi *Waimare*, notadamente o que ocupa a região mais próxima à fronteira entre os territórios dos coletivos Enawene-Nawe e Paresi (LIMA RODGERS 2014). Essa assertiva é baseada na presença do termo *Mañowali* (*Mañware*) – supostamente um cognato de *Waimare* - no acervo onomástico *aweresese*. Os *Kawali* e os *Waimaré* (*Uaimaré*) compartilham de sua associação aos conhecimentos acerca das técnicas de confecção de cestarias, cujo aprendizado está diretamente relacionado com a preparação dos garotos para o casamento. *Mañowali* é também um dos termos utilizados pelos anciões enawene-nawe para se referir aos Paresi ⁸⁴.

De modo oposto aos Paresi, entre os Enawene-Nawe, os *Kawali-Nawe* ocupam a posição de maior destaque: “são detentores de um amplo estoque de saberes: O

⁸³ Segundo Costa (1985), *Waimare* chama *Kozarene* de primitivo por manter traços dos antigos, enquanto que os *Kozarene* dizem que os *Waimare* não são Paresi de verdade, pois comem comida não-indígena. Ainda, entre os Paresi, o termo *Kolareza* é atribuído à vara portada pelos festeiros “malvados”. Na atualidade, entre os Enawene-Nawe, a onomástica *Kozarene* (*Kodale*) é considerada arcabouço dos *Anihali*. O termo *Kodale* é também associado pelos Enawene-Nawe, aos Myky, chamados também de *okolikiyaresekase nawe* [coletivo da flecha com aste preta e comprida], com os quais os Enawene-Nawe estabeleceram relações nas imediações do rio Juruena (corredeiras do caixão de pedra) pouco antes da aproximação com a MIA.

⁸⁴ Nota-se que regionalmente o termo *Mañowali* (*Manhuare*) está presente entre diferentes grupos Apiaka, Kaiabi e Munduruku. Sobretudo a respeito dos Munduruku, Daniel Belik aponta que a família *Manhuary* (grafia do autor) foi posteriormente integrada a este unidade sociopolítica, trazida por um caucheiro peruano no século XIX.

exercício da condição de aõre kaxata (intensamente tradicional/chefe) decorre mais da capacidade de dispor do estoque de conhecimento oral (cantos/narrativas/discurso) do que propriamente de uma ideia de pureza” (LIMA RODGERS 2014:54). Esta posição é reafirmada pela existência de uma antiga linhagem de mestres de cantos, especialmente entre os *Aweresese*, *Kairole* e *Kawekwalise*.

Tanto os Enawene-Nawe, quanto os Paresi não descartam a possibilidade de um no passado marcado por relações mais próximas. Entretanto, ambos enfatizam que esta proximidade não se constitui enquanto uma continuidade. Ou seja, apesar de concordarem quanto ao compartilhamento de uma mesma gênese de ordem lítica, não haveria, na atualidade, a possibilidade de uma proximidade em termos de linhagens ou memória parental ⁸⁵.

Por outro lado, os enunciados destes coletivos reafirmam um passado marcado pela multiplicidade de subgrupos englobados em unidades sociopolítica diferenciadas, caracterizados pela dinâmica de interações flutuantes. Vale ainda ressaltar a insistência dos Enawene-Nawe em relação a contextos antigos marcados pelos raptos de nomes, indicando um efervescente transito onomástico nesta região, por meio de modalidades diversas de interação, sendo um pouco precária a associação entre distintos grupos com base apenas na identificação de correlações onomásticas. Enfim, estamos lidando com um terreno “movediço” (como nos adverte Bartolomeu Meliá), no qual é preciso pisar com cuidado.

⁸⁵ Uma situação similar é observada entre os Manoki e Myky, coletivos distintos, falantes de uma mesma língua (de uma família isolada) e que compartilham tanto de uma lógica simbólica, quanto de arcaísmos conceituais bastante convergentes. A respeito deste caso, Neves (2015) afirma que: “Já se atribuiu essa fissão dos Myky em relação aos Manoki à dispersão ocorrida após a fuga do “massacre do Tapuru”, ocorrida no início do século XX. Os sobreviventes teriam se distanciado das aldeias manoki e se refugiado numa região de mata fechada, próxima ao córrego do Escondido, onde foram reencontrados em 1971. Não acredito que existisse uma suposta “união” anterior ao massacre, o qual teria cindido o coletivo, mas um afastamento espacial de populações muito próximas culturalmente, mas ao mesmo tempo distintas, constituídas por uma variedade de unidades sociais. Estas não deviam formar em seu conjunto simplesmente uma “unidade” anterior, mas uma multiplicidade de aldeias que faziam parte de um sistema supralocal aberto, não necessariamente limitado em definitivo por suas fronteiras linguísticas e rituais. Mesmo que esses contingentes tenham traços culturais tão semelhantes e algumas pessoas possam dizer circunstancialmente que constituem um “mesmo povo” com uma “mesma origem”, não me parece adequado antropológicamente referir-se a seu passado em termos de “um só povo” ou “um único grupo”. É preciso cautela quando os Manoki afirmam que entre eles e os Myky existe uma “mesma origem”, já que no limite, de acordo com a narrativa de origem dos povos, todos os coletivos têm uma mesma origem: a pedra mítica na qual viviam juntos” (NEVES 2015:29-30).

O interessante sobre este aspecto é a convergência entre as hipóteses nativas para a explicação desta separação: fissão de aldeias em decorrência de feitiçaria e um destaque para o episódio que narra a quebra do tabu visual das flautas às mulheres ⁸⁶. De acordo com Meliá:

Comentando uma períclope mítica segundo a qual as mulheres "entraram na Casa das Flautas secretas, pegaram as flautas secretas e a guarda-vara e fugiram com elas", um Paresi avançou a idéia de que estas mulheres estariam, certamente, com os Salumã, a respeito dos quais sabiam agora que não guardavam o tabu das flautas cuja vista é proibida às mulheres (MELIÁ 1985:s/n).

Do mesmo modo, para Dalokwali'atokwe, os Enawene-Nawe teriam se distanciaram dos *Haliti* em decorrência do episódio em que *Doliro* (filha do *iyakaliti* *Kañowali*) descumpriu o tabu visual das mulheres em relação ao *Iyaõkwa*. Nas palavras de Dalokwali'atokwe:

Há muito tempo atrás, Doliro viu o *Iyaõkwa*. Não estava certo. Os *iyakaliti* haviam dito que as mulheres não podiam ver o *Iyaõkwa*, que era muito perigoso e elas poderiam ser mortas. Apenas os homens podem ver o *Iyaõkwa*. Mas Doliro era muito peralta e não acatou estas recomendações. Movida por sua curiosidade, Doliro espiou o *Iyaõkwa*. Entretanto, ela foi denunciada pelo *matahã* (peitoral de madrepérola, cujas contas detinham olhos). Os homens ouviram o que o *matahã* disse e ficaram extremamente chateados. Seu pai, *Kañowali* a alertou: "Doliro, por que você descumpriu a regra e olhou o *Iyaõkwa*? Aguarde, pois em breve você vai morrer!" Doliro respondeu: "Papai, eu não o vi. É mentira do *matahã*. Eu olhei para o *atoto* (flauta não interdita, que representa os avós), não olhei para o *Iyaõkwa*". Doliro ficou com muito medo e começou a buscar uma forma de reverter a situação. Primeiramente pegou urucum e começou a soprar. Depois, orientada por um *enoli*, visitou alguns dos principais saltos (cachoeiras) dos rios Juruena e Aripuanã, locais nos quais ela se banha com *mekali*, uma planta purificadora e que espanta sentimentos de raiva e ciúme. Doliro esfrega com força o *mekali* em seu corpo e a espuma produzida pela fricção é derramada no rio provocando a formação de bolhas de gás que até hoje são observadas no sopé das

⁸⁶ O padre Adalberto Pereira registrou junto aos Paresi, uma versão do mito de Doliro no qual o descumprimento desta interdição é superado com a promessa de que as mulheres não tornariam a adentrar na "casa das flautas" (PEREIRA 1987). Entre os Paresi e demais grupos da região, as mulheres estão interditas de tocar ou sequer ver os instrumentos musicais, sob o risco de sofrerem ataques letais dos seres-espírito.

corredeiras e saltos. Quando Doliro retorna para a aldeia (localizada no rio Juruena) a raiva dos *iyakaliti* havia sido aplacada. Eles haviam “esquecido” e prometeram que não se vingariam. Desde então, a interdição visual do *Iyaðkwa* imposta às mulheres deixou de existir. (DALOKWALI’ATOKWE KAIROLE 2008, Informação verbal⁸⁷).

Do ponto de vista da antropologia, a dissociação entre os Paresi e os Enawene-Nawe aponta para uma ruptura cujos desdobramentos culminaram em distintos arranjos sociopolíticos, como detalhado no primeiro capítulo. Por outro lado, na perspectiva dos Enawene-nawe, a prova da descontinuidade de longa duração entre eles e os Paresi seria o fato destes últimos terem mantido o interdito das flautas as mulheres.

Estou chamando a atenção para este aspecto, pois acredito que é necessário qualificar o “passado comum” projetado para os coletivos arawak residentes nesta região, sobretudo porque esta rede de relações inclui – além de uma temporalidade que extrapola os registros documentais – um conjunto caracterizado pela marcante diversidade étnica e linguística. Se a proximidade linguística projeta relações pretéritas entre os coletivos arawak, tanto os Enawene-Nawe, quanto os Paresi destacam o estabelecimento de relações com coletivos falantes de outras línguas.

A despeito da “(com)-formação” dos Enawene-Nawe a partir da agremiação de subgrupos paresi (SOUZA 2011 e LIMA RODGERS 2014), ou das potenciais relações estabelecidas entre os Enawene-Nawe e outros coletivos residentes na Serra do Norte (NAHUM-CLAUDEL 2012 e LIMA RODGERS 2014), penso que as conexões que articulam os agrupamentos residentes no Interflúvio Juruena-Guaporé remetem a um contexto de longa duração, cuja profundidade histórica é possivelmente maior do que a postulada nestes estudos.

O índice de chefia atribuído aos *Kawali-Nawe*, certamente é devotado de sua primazia linguística. O próprio termo *Kawali* carrega em si este sentido: *K* – *Awali*, ou “tem beleza”. A língua constitui um: “Índice incontestável do filo populacional kawalinawe (o portador por excelência da primordialidade ou “aóritude”), sua língua é considerada a mais bela e mais correta, percebida como melhor adequada aos discursos

⁸⁷ Comunicação obtida durante entrevistas na aldeia Halataikwa com Marikerose’ene em 2008. Traduzida por mim para o português.

e narrativas, ao exercício da eloquência verbal e musical – a língua dos que primeiro saíram da pedra” (LIMA RODGERS 2014:64)⁸⁸.

Entre os Enawene-Nawe, a capacidade oratória, bem como a potência em si das palavras é considerada um verdadeiro signo da chefia. Diante da potência da palavra, os Enawene-Nawe reconhecem a necessidade de controlar e estabelecer parâmetros para os desdobramentos que os atos de fala engendram. No processo de agregação de diferentes *hetati-nawe* - alguns deles falantes de línguas distintas - é pautada a generalização do uso “língua dos *Kawali*”.

Existe uma relação muito próxima entre oralidade e sedução. As palavras tem a capacidade de amansar o interlocutor (*mase towene*), estratégia marcante sobretudo nas relações amorosas. Em expedições belicosas, os sopradores entoam palavras de poder que afetam seus inimigos, promovendo confusão mental e desorientação espacial. Durante as pescarias, um *iyakaliti*, transmutado em peixe, convence os cardumes a seguirem rio acima, sendo aplacados pelo poder suatório das armadilhas de pesca. A potência predatória diz respeito à capacidade de sedução e anuiação alheia.

Ainda, a oratória está diretamente relacionada a capacidade de gerar conciliações. Entre os Enawene-Nawe, a fala, ou mais especificamente, a *fala bonita*, detém uma potência agentiva que promove a agremiação e a neutralização do conflito, configurada, sobretudo, no aplacamento de sentimentos de ciúme (aqui entendido como um conceito que engloba também a noção de inveja). Este “falar bonito” remete à análise de Overing sobre os Piaroa. Para esta autora, “o ato de pronunciar palavras é uma forma de prática, de modo que a palavra em si é sempre um aspecto da realidade social, e, portanto, constitui experiência. (...) A palavra tem efeito sobre a prática no mundo esteja ou não em harmonia com nossas proposições a respeito do mesmo” (OVERING 1984: 129).

A primazia da fala nos remete também aos predicados da chefia, em acordo com a análise de Pierre Clastres, segundo o qual, o chefe indígena deve necessariamente atender a três atributos: além da generosidade, este deve ser um conciliador e dominar a

⁸⁸ Entre os Manoki, a língua diferenciada (e também o domínio dos feitiços/veneno) é considerada um traço diacrítico dos *Kurali*, subgrupo composto formado a partir de relações matrimoniais entre os Manoki e Paresi (BUENO 2015).

arte da oratória. Segundo este autor, o prestígio proporcionado pela liderança é compensado pelo fato de que, entre os ameríndios, os chefes são considerados prisioneiros do grupo. No caso dos Enawene-Nawe, os mestres de cantos, pessoas com maior prestígio dentro do grupo, são também os mais vulneráveis aos ataques dos *iyakaliti* e dos feiticeiros. Considerados alvo das represálias dos seres-espíritos, os mestres de cantos dificilmente chegam à velhice.

A concepção de chefia está relacionada também à capacidade de falar bonito, ato que inclui, além da parcimônia na fala, também o conhecimento de detalhes dos mitos, fundamental para qualificar a desempenho da narrativa destes. Mas não é apenas isso. O “falar bonito” (*awali xinakahã*) implica o conhecimento de um vocabulário específico, alçado em momentos especiais, sobretudo para tratar dos conhecimentos repassados pelos avós. Sempre que um ancião lança mão deste tipo de fala, ele conta com uma plateia numerosa, atenta a cada novo detalhe expressado pela narrativa. Trata-se de um modo de falar dominado por poucos Enawene-Nawe. Muitas vezes, sobretudo os mais jovens, apresentam dificuldades para a compreensão de determinados termos e conceitos que dificilmente são utilizados no cotidiano ⁸⁹.

Existe um sentimento generalizado de admiração e respeito de todos por aqueles que dominam esta arte oratória que expressa de forma bela, a sabedoria e experiência de um coletivo. Ou seja, a sabedoria está diretamente relacionada à capacidade oratória. Falar bonito é significa o mesmo que ser *enahali* [sábio], concepção presente nos nomes dados aos grandes especialistas responsáveis pela condução da vida ritual deste coletivo.

A oratória constitui um dos dispositivos centrais na promoção das condições necessárias para a manutenção da convivialidade que sustenta a coresidência de grupos distintos. A concepção do espaço aldeão, espelhada na socioespacialidade do patamar celeste, contradiz a dispersão territorial característica dos *iyakaliti*. A palavra é condição que evita forças dissonantes e conflitos que ameaçam o ideal de coresidência.

⁸⁹ Podemos traçar um paralelo entre a técnica enawene-nawe de “falar bonito” e aquilo que Clastres (1990) denominou como “Belas Palavras”, entre os Guaraní. Para Clastres, as Belas Palavras constituem a derradeira expressão do pensamento ameríndio. Acredito que esta modalidade de expressão presente entre os Enawene-Nawe, um elemento que ainda não foi explorado nas análises antropológicas, constitui um tema com grande potencial para fornecer informações acerca da filosofia política deste coletivo.

Em oposição aos *Towalinere-Nawe*, doadores de mulheres e festeiros, os *Kawali-Nawe* correspondem, como vimos, ao protótipo do anfitrião. O lócus da agregação dos grupos distintos não constitui um espaço “neutro”. Trata-se de Kawekwalikwa, aldeia *kawali* que também é costumeiramente representada como uma unidade habitacional estabelecida sobre um antigo sítio de ocupação dos Kawekwalise, o que, de acordo com os Enawene-Nawe, não contradiz o prestígio e destaque promotores da elevação dos *Aweresese* à posição de grupo que acolhe os demais estrangeiros em sua aldeia.

Ou seja, dentro de uma dinâmica marcada pela “visita” de seres-espírito, de sogros potenciais ou de coletivos incluídos nas redes de relações, a definição de “quem recebe” e “quem é recebido” não é menos fundamental. Existe toda uma etiqueta presente nas visitas, posto que estes encontros demandam a necessidade de decodificar as intenções alheias. No caso em tela, como vimos, o abandono do uso do veneno é condição colocada pelos *Towalinere-Nawe* em prol da convivialidade aldeã.

A existência de feiticeiros/envenenadores na atualidade seria reflexo do descumprimento desta recomendação. A menção aos feiticeiros é recorrente entre os Enawene-Nawe e parece deter uma centralidade em seu pensamento. Relatos sobre casos envolvendo o uso de veneno e feitiço são recorrentes nos bate-papo, que incluem minúcias sobre as estratégias utilizadas pelos envenenadores para empreender seus ataques. Detalhes como a graduação do tipo e efeito do veneno, o modo como os envenenadores entram escondidos nas casas e efetuam seus ataques. Supostamente existem nove tipos de veneno (todos associados ao pó da pedra), com distintos efeitos e graduações, sendo que alguns destes causam apenas dores e febres, enquanto outros são capazes de matar imediatamente a pessoa envenenada. Embora não seja um assunto tratado publicamente, na informalidade muitas pessoas são capazes de apontar tanto quem seriam os supostos feiticeiros, quanto aqueles que faleceram vítimas de seus ataques.

Outros coletivos da região são bastante temerosos em relação aos Enawene-Nawe. Esta tensão se evidencia principalmente em episódios nos quais estes visitam outras aldeias. Tal receio está associado ao fato dos Enawene-Nawe serem considerados

grandes feiticeiros, sendo também responsabilizados pelas mortes de inúmeras pessoas destes grupos ⁹⁰.

Os feiticeiros são feios e magros. Eles apresentam uma proximidade com os *iyakaliti*, pois somente o oferecimento de comida e/ou bebida faz com que um feiticeiro deixe sua casa durante uma “visita” indesejada. Embora seja uma condição cercada de interditos, entre os Enawene-Nawe, qualquer pessoa é capaz de apontar algum potencial feiticeiro. Paradoxalmente, tais pessoas estabelecem alianças e relações (inclusive matrimoniais) como qualquer outra pessoa da aldeia.

Entre os Enawene-Nawe, os feiticeiros são denominados *eholalali/eholalalo* [feiticeiro/feiticeira]. Analisando a etimologia deste termo, Lima Rodgers conclui que existe uma correlação entre “veneno” e as concepções de “verde”, “imaturo”, “novo”, designadas pelo termo *eholali*, que pode também se referir à fúria, braveza.

Entretanto, os Enawene-Nawe estabelecem uma distinção ente feitiço e veneno. O veneno é entendido como um elemento físico de agressão, geralmente o pó mineral recolhido na saída da pedra de origem, como vimos anteriormente. Por sua vez, o feitiço é caracterizado por encadeamentos de falas que, direcionados a determinada pessoa, são capazes de provocar adoecimentos, confusão mental, anuvilamento da vista, emagrecimento, perda ou ampliação de desejo sexual, atração incontrolável (no caso de amantes) e o enfraquecimento da força de atração que mantém a *hiyako* atada ao corpo das pessoas, provocando o esgotamento generalizado e deixando as pessoas mais vulneráveis aos ataques dos seres-espírito.

Aos *eholalali* é atribuído o domínio do uso do veneno, enquanto o feitiço faz parte do campo de atuação dos *howenatali/howenatalo* [sopradores]. Conhecedores de cantos e encadeamentos orais baseados no encadeamento de frases relacionadas às narrativas da experiência dos Enawene-Nawe, os sopradores geralmente atuam em prol da purificação de pessoas e ambientes, sobretudo em casos de resguardo (*cf.*: MENDES DOS SANTOS 2006). Em alguns casos, estes podem atuar causando alguns dos problemas acima relatados. No entanto, os feitiços não são uma exclusividade dos

⁹⁰ Por exemplo, em 2011, a morte de uma anciã *myky* foi atribuída à visita de um grupo *enawene-nawe* na aldeia deste grupo. Segundo o relato, um *xamã enawene-nawe* pediu que esta mulher o levasse até sua roça para colher cará. Após este episódio, ela começou a se sentir mal, falecendo no dia seguinte.

howenatali. Podem ser empreendidos por qualquer pessoa que conheça a sequência de falas que, encadeadas, afetam aquele ao qual o sopro é direcionado ⁹¹.

Por sua vez, o veneno utilizado na atualidade seria o mesmo pó recolhido por Tawado quando da saída dos Enawene-Nawe de dentro da pedra. Este pó viria sendo repassado, de geração em geração, pelas famílias dos feiticeiros. Tal como na narrativa dos *Towalinere-Nawe*, ainda hoje, no imaginário da aldeia, é fértil a associação entre os grupos originários da pedra e o uso de veneno.

É interessante pensarmos a relação entre a pedra de origem e o veneno, especialmente em no que tange ao seu caráter residual, ou seja, de algo que é recolhido e repassado. No livro de Pereira (1986) sobre os Paresi esta narrativa é contada com a seguinte explicação: “Wazare pegou o veneno para o povo do futuro ter respeito”. Por sua vez, ao descrever o mito de saída da pedra, Costa postula que o pica-pau recomenda a Wazare que recolha o pó da pedra “pra enfeite de sua casa e quando tiver alguém que vir ‘jararaca’ (flauta) com esse pó seria morto” (COSTA 1985:397). Aqui o veneno aparece como um importante instrumento de controle social. Como dizem os Wauja: “Feiticeiros não são para se matar, são para se ter medo” (BARCELOS NETO 2008).

Tal como aponta Barcelos Neto (2008) em sua análise sobre os Wauja, entre os Enawene-Nawe a feitiçaria e o xamanismo ocupam dimensões descontínuas. Segundo este autor, para os Wauja, o xamanismo não detêm a natureza paradoxal costumeiramente encontrada nos modelos amazônicos, nos quais o xamã é, simultaneamente, agente de cura e de ataque. No caso dos Enawene-Nawe, se o xamã - visto como um “empregado” dos *enoli* – atua no plano do público em prol da restituição das condições que garantem a manutenção da vida, os feiticeiros ocupam uma posição, digamos, envergonhada, uma vez que jamais alguém assumirá publicamente ou reivindicará para si este papel. Nesse sentido, concordo com a assertiva de Barcelos

⁹¹ Acompanhei de perto o caso de um homem de meia idade que se casou novamente, após ficar viúvo. Entretanto, sua nova esposa não estava satisfeita com o casamento, pois considerava seu marido “velho demais”. Esta jovem intencionava desfazer a relação e se tornar a segunda esposa de um homem do grupo *iyaōkwa*, relação considerada incestuosa entre os Enawene-Nawe. De tempos em tempos esta jovem abandonava a casa do marido, retornando para a casa de seus pais. Após dois anos de casamento, o viúvo lastimava o fato da jovem se recusar a ter relações sexuais com ele e então, segundo ele próprio, passou a soprá-la para que ela mudasse de opinião. Em determinada época esta jovem ficou bastante doente, passando dias de cama. Ela perdeu muito peso em decorrência de irregularidades no fluxo menstrual. Para ela, sua doença estava relacionada ao feitiço realizado por seu marido, o que a motivou a tomar a decisão de ficar com ele, temendo que pudesse morrer.

Neto (2008), para quem os feiticeiros incorporam uma esfera oculta de poder, uma vez que não ocorre a admissão do ataque.

Enquanto mecanismo de destaque na gestão sociopolítica local, as acusações de feitiçaria e envenenamento estão no centro das relações conflituosas tanto entre grupos *iyaōkwa*, quanto entre grupos familiares. Disruptor do convívio social, o uso de feitiço ou veneno constitui, junto com os ataques dos *iyakaliti*, grandes ameaças que recaem sobre os Enawene-Nawe, sendo necessário atender uma série de regras de comportamento - como o comedimento e a generosidade - para afastá-las.

Entre os Enawene-Nawe é notável a conexão estabelecida entre o uso do veneno, a morte de mestres de cantos e a fissão de aldeias. Ou seja, a morte de mestres de cantos é seguida de episódios de acusação de uso de veneno, fomentando a fragmentação habitacional, tal como ocorreu em 2010. No caso mencionado no início deste trabalho, a eclosão de uma série de conflitos e a temporária divisão da aldeia Halataikwa foi motivada por acusações de uso de veneno, situação na qual foram potencializadas e publicizadas antigas disputas estabelecidas entre os diferentes grupos *iyaōkwa* (e também entre diferentes mestres de cantos). Estas acusações envolviam particularmente dois grupos *iyaōkwa*: os *Aweresese* e os *Anihali*.

O conflito teve início a partir de uma “fofoca” durante os acampamentos de pesca. Esta tratava da rememoração de antigos ataques supostamente cometidos por envenenadores, associando a morte de um grande mestre de cantos (*Kairole*) e de dois homens (*Anihali*), potenciais sucessores de seu pai, um reconhecido mestre de cantos. Tal ataque teria sido promovido por um dos mestres de cantos de maior prestígio na época. Após o retorno dos pescadores para a aldeia, instalou-se um clima de muita fofoca e trocas de acusações. As famílias das “vítimas” juravam vingança pelas mortes de seus parentes. Alguns homens (sobretudo *Kaholase*) passaram a “vigiar” o pátio, dizendo que a aldeia estava muito perigosa, pois havia feiticeiros. Nessa mesma época, o falecimento de outros dois grandes mestres de cantos culminou no escalonamento das relações conflituosas.

Como vemos, o veneno e o feitiço imputam dinamismo ao modelo de chefia, tendo como principais alvos, as figuras de maior prestígio social. Nesse sentido, nestes episódios vêm a tona uma série de contra-acusações com uma profundidade genealógica

admirável. O ataque está sempre associado a um *hekowali* [troca], ou, decorrente de ataques que ocorreram no passado.

A feitiçaria ocupa um lugar determinado dentro nas relações estabelecidas entre os diferentes grupos *iyaōkwa*, entretanto, antes de operar como promotora de processos de diferenciação, neste caso a feitiçaria parece operar no manejo das diferenças no e no agenciamento da sociopolítica entre estes grupos distintos.

O veneno constitui o anti-alimento. É a maior ameaça apresentada ao sogro/*iyotatawe*, devorador dos frutos dos roçados que são produzidos de maneira compulsória por seus genros/cativos. No vai e vem de cabaças lotadas de bebida que são distribuídas nos rituais, é constante o risco de ataque. Ou seja, o veneno é também uma potência associada aos anfitriões. Uma vez que são eles que oferecem os alimentos, existe o risco permanente da manipulação destes na forma de ataque contra os festeiros. Nesta lógica, a ameaça do visitante não é menor do que a possibilidade do anfitrião contra-atacar. O veneno constitui ainda um contraponto à concepção de “paz interna” comumente atribuída como característica de coletivos arawak.

Ao que parece, os *Towalinere-Nawe* optam pelo risco “interno” da feitiçaria, em detrimento da possibilidade “externa” de conflito com outros coletivos da região, situação da qual eles preferem se afastar. Um dos aspectos que mais chama atenção é o fato destes, ao serem predados pelos *Kawali-Nawe*, os *Towalinere-Nawe* tem o seu impulso de vingança transformado em encantamento. A expedição com o objetivo de retomar as mulheres levadas pelos *Kawali-Nawe* transforma-se em um encontro que cela este saque na forma de troca. Troca esta que é mediada não pelo oferecimento de novas relações matrimoniais, mas, como vimos, saldada com dádivas na forma de instrumentos. A familiarização é entendida, neste contexto, como a forma de aplacamento das distinções em favor do estabelecimento da proximidade entre grupos distintos. Neste processo, traços diacríticos de ambos os grupos são evidenciados e tensionados, em um processo cujo produto não é a eliminação da alteridade, mas a sua atualização ou reelaboração.

São vastos os exemplos na literatura antropológica, em que processos de incorporação de estrangeiros implicam no trânsito de conhecimentos, práticas, corporalidades, línguas, etc. A distinção entre grupos considerados “originários” e

outros posteriormente “incorporados” está presente em diversas socialidades ameríndias. Um exemplo interessante é do “Complexo multiétnico do Xingu”, no qual os grupos são distinguidos entre “grupos originais”, que seriam aqueles criados por heróis míticos, e intrusos territoriais. Segundo Fausto (2005) o primeiro seria constituído especialmente pelos grupos falantes de línguas das famílias Arawak e Karib, enquanto os demais grupos, falantes de línguas Tupi, Trumai, além dos Yawalapiti (Arawak), são considerados imigrantes recentes. Na atualidade, a articulação entre estes distintos grupos está baseada em um sistema de trocas que envolve a circulação de bens, a atribuição de prestígio (aristocracia) ou o desenvolvimento de determinadas práticas ou especialidades, sobretudo o xamanismo. Ainda, no Complexo multiétnico do Xingu, a articulação entre grupos distintos está baseada, segundo Fausto, na prática de uma ética alimentar extremamente sofisticada e seletiva, em padrões de comportamento pautados pela ênfase no pacifismo (a despeito dos conflitos internos atribuídos ao uso de feitiçaria), e à ritualização do poder político, que se desenvolve em paralelo ao sistema de trocas.

Outro contexto que apresenta feições próximas à dinâmica em análise envolve os grupos Waiwai, analisados por Dias Junior (2001). Entre estes temos igualmente a presença da ênfase na aglomeração habitacional e nos ideais de igualdade e solidariedade, bem como a adoção da língua dos anfitriões. Ainda, os Waiwai definem a ordem sequencial de chegada e de inclusão como critérios definidores de uma gradação hierárquica em meio a este processo de “waiwaização”.

Ou seja, vemos por meio destes exemplos a importância pretérita e presente das redes regionais de relações. De todo modo é preciso estar atentos para não projetarmos na socialidade destes coletivos, os nossos próprios modelos ou categorias de diferença, geralmente caracterizados pela proximidade linguística, territorial ou sociocultural.

Salomã-Nawe, alteridade e itinerância

Neste tópico analiso as assertivas enawene-nawe acerca da aproximação dos *Salomã-Nawe*, considerados similares aos seres sobre-humanos, dado o fato de que,

antes de passarem a residir na aldeia Kawekwalikwa (junto aos demais Enawene-Nawe), estes não estabeleciam moradia fixa. A comensalidade instituída por meio do oferecimento de bebida de mandioca (*oloniti*) é apontada como o mecanismo do qual se lança mão para consolidar a coabitação destes junto aos demais. Como veremos, ao lado do par *Kawali-Towalinere*, que epitomam as posições de anfitrião e festeiro, os *Salomã-Nawe* configuram uma espécie de “terceiro incluído”, figurando como adventícios na morfogênese enawene-nawe. Apesar de sua posição de “outro-demaís”, a alteridade extrema é sobrepujada pela sua inserção no *socius* como um grupo de segunda ordem, cuja gênese é desconhecida. Nem *Proto-Enawene*, nem representantes do ideário de perigo, apenas o exercício da introjeção da diferença.

A agregação dos *Salomã-Nawe* aos demais grupos enawene-nawe conta com o protagonismo de uma mulher, chamada Menakalose. Anteriormente os *Salomã-Nawe* eram “como os *iyakaliti*”, ou seja, não permaneciam em aldeias e não “possuíam” *iyaõkwa*. O grupo apenas realizava incursões intermitentes de caráter pacífico à Kawekwalikwa. Menakalose era uma mulher “sem *iyaõkwa*”. Esta propõe aos *Salomã-Nawe* o estabelecimento permanente destes na aldeia, constituindo um novo grupo *iyaõkwa* do qual ela também faria parte. A acolhida da oferta é consumada com o oferecimento de bebida de mandioca aos *iyakaliti*. Desse modo, os *Salomã-Nawe* são introjetados no conjunto de grupos rituais. Além de estabelecer a coresidência permanente junto aos Enawene-Nawe, os *Salomã-Nawe* passam a cumprir o interdito alimentar sobre o consumo de carne vermelha.

A socialização dos *Salomã-Nawe*, como vimos, atua de modo oposto ao que ocorre com os *Towalinere-Nawe*. Não existe o estabelecimento de alianças por meio de relações de afinidade. Menakalose é uma mulher “sem *iyaõkwa*”, e, de acordo com os Enawene-Nawe, possivelmente não tinha pai e não era casada. Ao passar a compor o mesmo *iyaõkwa* que o dos *Salomã-Nawe*, Menakalose projeta uma relação de consanguinidade.

Desse modo, a aglutinação dos *Salomã-Nawe* passa por outras esferas. Ao longo desta dissertação temos visto a primazia da bebida e sua agência nos processos de socialização. Com esta afirmação busco enfatizar a atribuição à bebida como promotora

da socialidade e, por isso, medida acionada para a inclusão dos *Salomã-Nawe* na socialidade enawene-nawe.

Em relação aos *Salomã-Nawe* e sua inclusão nesta socialidade por meio do oferecimento de bebida, acredito que está em questão não apenas a relação entre hidratação e socialização, mas especialmente a capacidade de (re) estabelecer socialidade proporcionada por meio das propriedades regeneradoras imputadas à mandioca.

O *Iyaōkwa* estava muito bravo e matou o sogro, a sucuri, retalhando-o em inúmeros pedaços. Entretanto, a sucuri tinha como filhas duas grandes *baratalo* [herbalistas]. Estas juntaram os pedaços de seu pai e, por meio de sopros de cura e aplicação de plantas curativas, colaram os pedaços. Mas as filhas não conseguiram encontrar a cabeça do pai. Para substituí-la, elas fizeram uma bola com argila. Por esse motivo, hoje em dia, a cabeça da sucuri é achatada e é tão difícil matá-la (DALEROSE'ATOKWE AWERESESE 2009, Informação verbal ⁹²).

A sucuri detém o poder regenerativo da mandioca, cujos caules enterrados, possibilitam a multiplicação da produção alimentar. O sopro que regenera o sogro/sucuri é o mesmo empenhado nas roças de mandioca após o seu plantio, para garantir a produção e abastecimento dos rituais. Mais uma vez estamos no campo da afinidade, dentro da qual a oposição entre sogros e genros estabelece um paralelo com a relação entre humanos e sobre-humanos, uma vez que os roçados constituem o dispositivo da reciprocidade com os sogros e com os *iyakaliti*.

No caso em tela, o destaque do assentamento territorial reforça a agro-lógica dos Enawene-Nawe. Um grupo sem aldeia é, necessariamente um grupo que não está voltado à agricultura. Esta é a ênfase dos Enawene-Nawe: vagavam por ai, não tinham roçado. Por outro lado, se o peixe é bom para falar, as bebidas são condicionantes da manutenção da convivialidade. O ato de conviver e repartir os alimentos conforma a prática, por excelência, para manutenção de um modo de vida marcado pela ênfase na multiplicidade. O oferecimento de bebidas, que demonstrarei em detalhe no próximo

⁹² Comunicação obtida durante entrevistas na aldeia Halataikwa com Marikerose'ene em 2009. Traduzida por mim para o português.

capítulo, impõe a obrigatoriedade da retribuição. O assentamento emerge como mecanismo de articulação dos *Salomã-Nawe* nessa rede de prestações e contraprestações.

A aproximação metafísica dos *Salomã-Nawe* aos *iyakaliti* coloca um paradoxo interessante, haja visto que os termo *Salomã* é associado aos universo dos *enoli*. Este paradoxo constitui o elemento central para compreendermos melhor a posição dos *Salomã-Nawe* dentro da socialidade enawene-nawe.

O termo *Salomã*, tal como *Iyaõkwa*, é marcado por um caráter polissêmico. *Salomã* está relacionado à ancestralidade dos *enoli*. Por outro lado, *Salomã* constitui um ciclo cerimonial dedicado a estes seres, no qual se evocam relações de guerra e de cura⁹³. *Salomã* se refere ainda a onomástica de um determinado grupo *iyaõkwa*, os *Kaholase*. Ainda, o termo *Salomã* diz respeito a uma “linha” ou “filo onomástico-populacional” associado a dois distintos grupos *iyaõkwa*, a saber: *Kaholase* e *Lolahese* (LIMA RODGERS 2014).

A esta listagem pode-se incluir a flauta utilizada durante o ritual *Salomã* - uma mini-flauta pã pendurada nas flautas durante as execuções músico-coreográficas e que congrega da mesma nomenclatura – e o termo *Salomã* utilizado amplamente como um conceito regional para a designação de outro-distante. Mas afinal, qual seria a relação estabelecida entre o *Salomã* (etnônimo), *Salomã-Nawe* (*hetati-nawe*), *Salomã* (ritual) e *salomã* (categoria regional)?

Como vimos no primeiro capítulo, *Salomã* foi o nome pelo qual os Enawene-Nawe ficaram conhecidos nos primeiros anos após a aproximação com frentes jesuítas. A atribuição deste nome adveio dos apontamentos de um grupo de índios Paresi que acompanharam a equipe da MIA durante a segunda viagem à aldeia recém-descoberta.

⁹³ Este ritual, associado aos *enoli*, dialoga com temas relacionados à ancestralidade, guerra e cura. O *Salomã* é executado preferencialmente no tempo das cheias, período sazonal que corresponde à coleta de mel e a pesca com uso de timbó em lagoas marginais do rio Juruena. Fragmentos do repertório músico-coreográfico do *Salomã* também são executados de maneira intercalada a outros ciclos cerimoniais, especialmente em momentos que se coloca a necessidade de proteção para o empreendimento de ações externas que culminam em riscos. Por exemplo, na noite anterior à partida dos pescadores-expedicionários do *Iyaõkwa* é realizada uma etapa do *Salomã*. Do mesmo modo, aciona-se o *Salomã* como medida preventiva e protetora quando da realização de incursões de risco, tal como manifestações, reuniões do zoneamento com ampla participação de fazendeiros, etc. Parte do repertório musical do *Salomã* (e também do *Kateokõ*) é acionado pelos sopradores em ações de benzimento, assepsia e cura. A discussão sobre o *Salomã*, enquanto ciclo cerimonial, será retomada no Capítulo 3.

Diante destes *índios desconhecidos*, os Paresi acreditaram ter encontrado um grupo de parentes que, no passado, se desagregou dos demais, passando a residir no médio curso do rio Juruena, nas imediações do distrito de Fontanillas ⁹⁴ (LISBÔA [1985] 2010): “Segundo Thomaz de Aquino Lisbôa em seu diário, foi naquela ocasião que o índio paresi Damião disse entender que esses índios novos se autodenominavam SALUMÃ” (MELIÁ 1985: s/n) ⁹⁵.

Meliá evidencia a empolgação que tomou conta dos agentes responsáveis pelo “contato” diante da assertiva dos Paresi. Os missionários não apenas conheciam inúmeros registros históricos acerca da existência de um grupo denominado *Salomã*, residente no médio curso do rio Juruena, como há muito tempo cogitavam a possibilidade de encontrar tais índios.

Em 1985, Bartolomeu Meliá elaborou um texto no qual ele trata da ambiguidade do termo *Salomã*. Segundo ele, seria empregado para “designar outro povo, quer aparentado, mas separado, quer diverso e hostil. Ideologizados de modo diverso, os Salumã da literatura etnográfica confundem-se com várias realidades étnicas heterogêneas” (MELIÁ 1985: s/n). Este autor chamou de “aventura sem rumo” a ênfase dada ao termo *Salomã* nas investigações acerca dos “primeiros registros históricos” que versam sobre os Enawene-Nawe. Como afirma Grupioni, acerca dos modos nativos de classificação: “Esta é uma das práticas que está na origem da profusão e confusão de nomes para coletivos indígenas encontradas nas fontes escritas e orais; pois um mesmo coletivo pode receber um ou mais nomes de diferentes nominadores e assim acumular mais de uma denominação” (GRUPIONI 2011:130).

⁹⁴ Ainda que a ocupação atual e histórica dos subgrupos paresi abranja especialmente a região de cabeceiras do Alto rio Juruena, a territorialidade paresi, cujos contornos estão delineados em suas narrativas míticas, também abrange áreas localizadas no médio curso do rio Juruena, além da região de cabeceiras do Aripuanã, regiões que constituem o âmago do território enawene-nawe. A coextensividade destes territórios sugere que no lugar da suposta migração de subgrupos rumo ao norte - que teria culminado na formação dos Enawene-Nawe - pode-se aventar a possibilidade de interrupção desta rede de relações que outrora alcançava um amplo território.

⁹⁵ Outra hipótese para a atribuição deste nome aos Enawene-Nawe, aventada por Silva (1998), está relacionada ao fato de que, durante a realização das pescarias cerimoniais do Salomã, os mesmos se autointitulam dessa maneira.

Neste caso em particular, o alerta de Meliá não foi suficiente para evitar que a associação desta terminologia aos Enawene-Nawe promovesse uma profusão de conclusões acerca do que seriam as notícias mais remotas acerca deste coletivo.

Meliá foi pioneiro ao realizar um amplo levantamento e sistematização de documentos nos quais o termo *Salomã* (ou cognatos ⁹⁶) é utilizado para designar grupos ocupantes do Vale do rio Juruena. Primeiramente ele apresenta uma referência à Corografia Brasílica do Padre Manoel Ayres de Casal (1817) como registro mais antigo no qual é aferida a partir da presença do termo. Por meio de uma associação direta entre *Salomã* e Enawene-Nawe, em muitos trabalhos (SOUZA 2011, LIMA RODGERS 2014) este documento é apontado como a informação mais remota que se tem a respeito deste coletivo:

Os Tamaré dominam as adjacências do rio Juyna, primeiro ramo notável dos que engrossam o Juruena pela margem ocidental: os Paccahás vivem ao norte dos derradeiros; os Sarummás mais ao Setentrião, encostados no mesmo Juruena; e mais abaixo os Uhayhás (AIRES CASAL s/d *apud* MELIÁ 1985: s/n).

Do mesmo modo, registros do Marechal Candido Rondon figuram como menções que corresponderiam às primeiras informações documentais acerca da presença dos Enawene-Nawe na região. Este trecho é considerado por Busatto (1995) como a primeira menção histórica à presença deste coletivo nesta região: “Muito possivelmente as primeiras notícias que se tem dos Enawene-Nawe foram fornecidas pelos Waimaré (Paresi) a Cândido Mariano da Silva Rondon, quando em 1909 a Comissão das Linhas Telegráficas, por ele dirigida, atravessou o Noroeste de Mato Grosso” (BUSATTO 1995:1). Os registros de Rondon constituem uma das principais fontes documentais de informações sobre a ocupação indígena no passado recente desta região:

⁹⁶ Souza (2011) identifica as seguintes referências para o termo: Sarummás (CASAL 1817: 306); Salumã (MAGALHÃES 1929: 255); Salumá (ROQUETE-PINTO 1975: 163). Além da presença dos nomes Salomanerõ e Salomã entre os Enawene-Nawe atuais. Nos documentos históricos o termo *Salomã* aparece grafado também como: *Saloma*, *Salumás*, *Sarumás*, *Sannumás*.

Uaimarés ainda falam em dois 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 pêllo”. Salumá comia tudo, como Uaimaré (RONDON s/d *apud* MELIÁ 1985: s/n).

Em outro texto, Rondon escreve:

Tive ocasião então de ver de perto um índio de esta região. A criança podia ter de 6 para 7 anos, mais ou menos, era um menino. Não se mostrou muito assustado, não chorou: apenas fallava muito, repetindo quase sempre as mesmas palavras. Os Parecis acharam muita semelhança entre esse idioma e o Salumá: a palavra “nauê” (= por “inauê”), por exemplo, que elle repetia frequentemente, na língua “Salumá” quer dizer: “a gente foi-se embora” (RONDON 1909:249-250).

Posteriormente, Roquete-Pinto faz uma nova menção aos *Salomã*, associando os mesmos aos Nambiquara: “agora mesmo, em 1912, Rondon encontrou em plena idade lítica um grupo que lhe deu o nome nacional de Salumás, vivendo, porém, em plena Serra do Norte, a mais de 200 Kilometros a Nor’oeste do ponto em que a linha telegraphica atravessa o Juruena” (ROQUETE-PINTO 1950:48 *apud* MELIÁ 1985: s/n).

Meliá lista ainda outros documentos da equipe das Linhas Telegráficas, nos quais encontramos menções diretas aos *Salomã*, sempre com o destaque aos apontamentos dos índios Paresi que acompanhavam a comitiva, enfatizando similaridades observadas entre seu próprio grupo e estes *índios novos*.

Para Marechal Cândido Rondon (guiado pelas assertivas nativas) *Salomã* poderia constituir um dos subgrupos exogâmicos paresi que se dispersou dos demais ao se mudar para o médio curso do rio Juruena: “Pelos indicações de Rondon constituiriam subgrupos Paresi os seguintes povos: “Iranches” – aos quais referi, anteriormente –, “Kaxínitis”, “Kozárinis”, “Uaimarés”, “Salumã”, “Cauari”, “Uariteré” e “Oazané””

(SOUZA 2011:61). Do mesmo modo, Meliá afirma que “Se os Paresí “major” Libânio e Joaquim avançaram o nome Salumã para aqueles índios dos campos de Maria Molina, provavelmente era porque desse modo eles, como Waimaré, podiam dar-lhes um lugar em seu pensamento mitológico” (MELIÁ 1985: s/n).

Segundo o padre Adalberto de Holanda Pereira (1987) os *Salomã* se concentravam nas imediações do rio Juina-Mirim, o que converge com a topografia cósmica do grupo *iyaōkwa Kaholase*. De acordo com os Enawene-Nawe, os *Kaholase* constituem a linhagem de descendentes dos *Salomã-Nawe*.

Como podemos notar, muitas das menções aos *Salomã* que figuram nos documentos históricos foram influenciadas por este “desejo” - manifestado tanto pelos Paresi, quanto por missionários ou por membros da Comissão das Linhas Telegráficas - de reencontrar estes “parentes distantes”. Ou seja, antes de serem “encontrados”, os *Salomã* foram amplamente “procurados”.

No livro de Pereira, o mito “As flechas caíam na água” (M334) determina a distinção, pelos Paresi, entre os Nambiquara e os *Salomã*. De acordo com as informações contidas neste livro, os *Salomã* são descritos como um grupo guerreiro e com amplo domínio do manuseio arqueiro: “Esse povo salumã comia gente. Tinha olho na frente, atrás e por todo lado” (informante desconhecido *apud* PEREIRA 1987:772). Nas narrativas míticas paresi, os *Salomã* aparecem também associados ao grupo de mulheres que teria rompido com o tabu das flautas.

Estes apontamentos apresentam bastante semelhança com uma citação de Rondon desconsiderada pelas análises que buscavam realizar a memória da ocupação dos Enawene-Nawe nesta região, com base em citações do grupo *Salomã* em documentos e registros:

N’essa época tinha a nação dos Pareci muitas **tribus aliadas**, sobressahindo a de nomes: **Salumá**, Uaziteré, Oázané. **A primeira compunha-se de guerreiros, exímios atiradores de flexas**; as duas outras de instinctos mais pacíficos, se dedicavão à pescaria systematica, por serem ichthyophagos decididos. Todos habitavam o valle do Juruena. E seus tributários principaes; e pertenciam ao mesmo grupo ethnographico. Hoje ninguém sabe dessas tribus; e só vago nome dellas conservam os Parecis, sem poderem dizer o seu paradeiro e seu destino (RONDON 1909:110).

Para os Nambiquara, o termo *Salomã* ou *Salomaneri* é utilizado para se referir aos Cinta-Larga (PRICE 1972). Por sua vez, segundo Silva, J. M. (1960) para os Manoki, os Rikbaktsa são considerados *Salomã*. De acordo com Moura (1960), os Manoki identificam também um grupo denominado Maimüakü, eventualmente associados aos *Salomã*. No glossário da língua manoki, a palavra *Salomã* é traduzida como: canoeiros (em menção aos Rikbaktsa) e “o que come”. Ainda, segundo Bueno, a atribuição no nome *Salomã* aos Rikbaktsa ocorre “em referência às orelhas alargadas dos homens que, sem o adorno auricular, pende comprida, como um cipó, um saluma” (BUENO 2105:61).

Os *Salomã* figuram também em registros do século XIX, sendo localizados entre os rios Tapajós e Jamary, este último, afluente do Rio Madeira (MARTIUS 1832)⁹⁷. Segundo STEINEN (1894), os Munduruku que habitavam o Vale do Tapajós (alcançando a margem direita do rio Juruena, nas imediações do rio Arinos) eram também conhecidos como *Sarumá*, nome pelo qual, inclusive, eram denominados pelos Paresi. Esta informação também está presente também nos escritos de Schmidt: “os Salomas, talvez sejam idênticos aos Mundrukús” (SCHMIDT 1943 *apud* MELIÁ 1985: s/n).

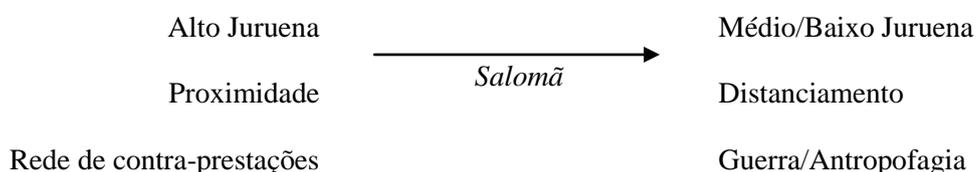
A menção aos Munduruku, de forma associada aos *Salomã*, aparece também em Lévi-Strauss: “Os índios mencionam outras tribos ao norte dos Nambiquara; uma chamada Saluma, Saruma ou Solonde, tratando-se muito provavelmente dos Mundurucu; uma outra pode ser os Tapanyuma” (LÉVI-STRAUSS 1948). Lima-Rodgers (2014) considera que o apontamento de Lévi-Strauss seria um equívoco decorrente da associação estabelecida pelo etnólogo francês. Por sua vez, Meliá (1985) considera que Lévi-Strauss acatou esta hipótese sem um “maior exame crítico”.

Em 1975, os padres Adalberto Holanda Pereira e José de Moura e Silva já haviam notado o caráter perspectivista ou relacional que abrange o termo *Salomã*. Eles escrevem: “Salumã para o Nanbikuára, é índio antropófago; para o Paresí, é Uaikoakorê, isto é: Nanbikuára; para o Iránxe, é Rikbáktsa” (PEREIRA & SILVA

⁹⁷ Essa informação está presente também na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, (Volume 6), de 1865, entretanto a fonte da informação não é citada neste documento.

1975:01). De modo geral, podemos assinalar que para os Nambiquara e Irantxe, *Salomã* está associado à inimizade, enquanto para os Paresi, trata-se de um outro-distante.

Como vemos, de fato, o termo *Salomã* está bastante presente nos registros históricos e no imaginário dos grupos residentes dessa região, figurando sempre como uma categoria de outro-distante. Parece estar claro que *Salomã* – da mesma forma que o *Inka* entre os grupos pano (SAEZ 2000) - corresponde a um conceito de ampla utilização regional evocado para indicar alteridade, uma vez que - como notou Meliá - o termo jamais aparece como uma autoidentificação entre estes grupos. Em ambos os casos observamos que esta categoria dialoga com os seguintes elementos:



As assertivas acima indicam uma proximidade entre a conceitualização regional e os apontamentos dos Enawene-Nawe acerca do termo *Salomã*: grupo associado ao Médio/Baixo Juruena, ao domínio das flechas e à belicosidade. Diante dos apontamentos e registros históricos que pontuam a presença dos *Salomã* na região do Vale do rio Juruena, proponho dar sequência à análise explorando as concepções enawene-nawe acerca do termo, considerando a polissemia expressa por ele.

Como dito anteriormente, o termo *Salomã* remete à “linha” ou “fio onomástico-populacional” associado a distintos grupos *iyaõkwa*. É sobre este aspecto que quero me deter de maneira detalhada, pois este aspecto oferece muitos elementos para o entendimento dos *Salomã-Nawe* na perspectiva de outro-distante.

Lima-Rodgers estabelece um paralelo entre os *Salomã-Nawe* e a categoria *kahete*, presente entre os Paresi. De acordo com Costa (1985), os *kahete* eram grupos caçadores que mantinham uma ocupação temporária das aldeias paresi. Atuavam como fornecedores de caça para os grupos denominados como seus *waikate* (donos): “Cada aldeia possuía seus *kahete* que, por viverem nos campos em busca de caça, não tinham casas nem roças como os demais moradores. Periodicamente retornavam às suas aldeias

onde recebiam gêneros cultivados e abrigo, em troca de seus produtos de caça” (COSTA 1985:71).

Regionalmente, existem inúmeras referências a respeito de grupos cuja ocupação aldeã se dava de maneira intermitente. De acordo com Manuel Manoki (Informação verbal ⁹⁸), no passado, existia nas imediações do rio Juruena um coletivo denominado “Povo morcego”. Estes eram conhecidos pelo fato de não possuírem aldeias, nem tampouco roçados. Viviam se deslocando de um lado para outro, pilhando roças alheias ⁹⁹. No início do século XX, o major inglês Percy Harrison Fawcett - que atuava a serviço do governo boliviano – visitou o Vale do Guaporé na margem brasileira, local onde estabeleceu relações com um coletivo por ele denominado como Maxubis, posteriormente associados aos Arikapo (CASPAR 1955). Em seus registros, Fawcett anota as menções e temor dos Maxubis em referência a um grupo “morcego”, cujos membros eram cobertos por cabelos escuros, viviam em buracos no chão e mantinham hábitos noturnos.

O relato de Manuel Manoki encontra ainda ressonâncias com as narrativas *Wajuru* (grupo residente no médio curso do rio Guaporé), que postulam a existência do Povo Cotia (*Waküñaniat*): “identificados a um povo preguiçoso, que não trabalhava. (...) Não gostavam de fazer roça, só viviam assim mexendo nas coisas dos outros, viviam pegando macaxeira, milho na roça dos outros, mas escondido” (SOARES-PINTO 2010:9). Os *Wajuru* associam ainda um dos seus “subgrupos” formadores aos *Kündiriat*: “seria um povo que só vivia no mato, andando de um lado para o outro, não construíam maloca, não faziam roça, seriam, por tais motivos, de uma “civilização inferior” aos *Wajuru próprios*” (SOARES-PINTO 2010 *op. cit.*).

Para os *Enawene-Nawe*, diferentemente dos *Salomã-Nawe*, os *Kahete* estão associados aos *hetati-nawe*, sendo procedentes da pedra de origem (LIMA RODGERS 2014). Segundo esta perspectiva, junto com os demais *hetati-nawe*, tais como os *Haliti* – além de personagens como Tahoe e Kawado - os *Kahete* teriam contribuído para a formação dos *Paresi atuais*. De modo oposto, o mito “O grupo paresi caçador”, os

⁹⁸ Comunicação obtida durante entrevistas na cidade de Brasnorte/MT, em 2008.

⁹⁹ Os Manoki associam a origem do cultivo de milho ao roubo de sementes desta planta, pelo morcego (NEVES 2014).

Kahete não aparecem como um subgrupo originário da pedra, mas sim, um filo populacional formado a partir de duas crianças (Kalomare e ãyhetaré) associadas ao grupo *Kahetealoá*. Estas crianças são ofertadas para o demiurgo Zatyamare em troca de seu irmão, Zukamalare, morto por Zakawlo (homem do grupo *Kahetealoá*) (PEREIRA 1986).

De fato, o conceito *Kahete*, entre os Paresi, se aproxima muito da descrição dos Enawene-Nawe acerca dos *Salomã-Nawe* como um grupo itinerante, caçador e que, diferentemente dos grupos *Kawali-Nawe*, consumia carne de animais de pelo. A associação com elementos que denotam o ritual *Salomã* (guerra, cura e proteção) subsidiam a hipótese de Lima Rodgers acerca da incorporação dos *Salomã-Nawe* à morfogênese enawene-nawe por meio de um mecanismo no qual o abandono da potência antropofágica (que também vale para o consumo de carne vermelha) seja compensado pela atribuição da posição de defensor a este grupo:

Já é possível divisar aqui o alcance e formato dessa ampla *captura* do coringa *salomã* pelo sistema enawene nawe, pois além de trazê-lo para o seu interior – como parece que o fizeram os Paresi –, acabou por retroprojetar para o âmbito regional uma imagem convergente (sobrecodificada) do lugar flutuante que este etnônimo ocupava na transversalidade interétnica (LIMA RODGERS 2014:62).

A região de ocupação dos *Salomã-Nawe* encontra-se em áreas de sobreposição entre os territórios enawene-nawe e rikbaktsa. Nas menções ao processo de depopulação dos *Salomã-Nawe*, os ataques dos Rikbaktsa aparecem como causa principal da migração destes para as imediações dos rios Olowina e Adowina, região considerada “coração” do território enawene-nawe.

Na atualidade é possível observar que, durante reuniões com representantes governamentais, sobretudo naquelas que visam a resolução de conflitos, membros do grupo *iyaõkwa Kaholase* (bem como dos *Anihali*) adotam a posição de defesa do grupo de representantes enawene-nawe. Outro exemplo disso foi a dianteira assumida por homens *kaholase* nas iniciativas de intimidação dos supostos feiticeiros que estariam promovendo ataques contra os mestres de cantos.

No primeiro capítulo abordei a distinção dos grupos *iyaõkwa* entre duas classes: principais e secundários, o que determina uma estrutura assimétrica de relações entre estes. Esta distinção diz respeito a uma série de elementos: gênese lítica de alguns destes grupos, a capacidade que alguns detiveram em garantir os processos de transmissão de estoques de conhecimentos associados aos cantos ¹⁰⁰, além da separação entre os grupos reconhecidos como anfitriões no processo de morfogênese enawene-nawe. Dentro desta discussão, os *Salomã-Nawe* figuram como um grupo *Kahene* (*kaheneli*), ou seja, de uma classe inferior.

Por outro lado, *Salomã-Nawe* é considerada um *hetati-nawe* cuja gênese é desconhecida. Quando questionados a respeito, os Enawene-Nawe respondem dizendo que os “avós dos *Salomã*” não contaram aos seus netos sobre suas origens, motivo pelo qual eles desconhecem esta informação ¹⁰¹. No sentido oposto, Lima Rodgers faz uma menção à suposta origem lítica dos *Salomã-Nawe*. De acordo com esta autora: “curiosamente os kaholase teriam saído da pedra, segundo narradores, enquanto lolahese não” (LIMA RODGERS 2014:59).

Enquanto um grupo cuja origem é desconhecida, não sendo detentor de uma linhagem reconhecida de mestres de cantos e último inserido na composição da socialidade enawene-nawe, os *Salomã-Nawe* passam a fazer parte do conjunto que ocupa a posição de *ewakanali* [empregado, no sentido de trabalhador, ligado ao termo *ewakati*, que significa trabalho] ou *ekanokwali* [auxiliar/ajudante, associado ao termo *ekano*, que significa braço]. Ou seja, uma posição subalterna dentro desta estrutura: “Awre, mahiã wixo aõre wala, ekanokware wixo (“que lástima, não somos aõre não, somos um braço deles”) disse-me Yokwaliene a propósito das indagações sobre os

¹⁰⁰ A transmissão de conhecimentos é engendrada de acordo com as estratégias dos diferentes grupos familiares em busca de prestígio. Preferencialmente um filho deverá dominar o repertório de cantos de seu pai, assumindo a posição de mestre de cantos após o falecimento deste último. Por outro lado, o mestre de cantos poderá ensinar o repertório de cantos para qualquer pessoa fora do seu grupo familiar, desde que lhe seja feito o pagamento com peixe.

¹⁰¹ É atribuída grande importância aos enunciados repassados pelas relações intergeracionais. Os conhecimentos dos avós constituem a base que assenta o pensamento enawene-nawe, suas análises contemporâneas e especulações acerca de fatos desconhecidos do passado. Tal relação apresenta semelhanças interessantes com o contexto analisado por Soares Pinto, entre os Wajurú, habitantes da margem direita do rio Guaporé (Rondônia). De acordo com esta autora, entre os Wajurú: “Guardar as palavras dos parentes mortos pressupõe essa herança de um conhecimento sobre o passado e uma idéia de continuidade, de um fluxo de relações que devem ser mantidas. O não esquecimento do que se pôde ouvir é algo perseguido, e seu insucesso é frequentemente lamentado” (SOARES PINTO 2009:87).

salomãnawe, linha da qual faz parte através do clã kaholase” (LIMA RODGERS 2014:59).

Os termos *ekanokwali* ou *kahenokwano* dizem respeito tanto aos últimos *hetati-nawe* que saíram da pedra (como vimos no capítulo 1, um dos elementos demarcadores do padrão hierárquico é a ordem de saída da pedra na gênese sob o patamar terrestre), quanto aos últimos grupos agregados na aldeia Kawekwalikwa. No entanto, vale dizer que a categorização hierárquica dos diferentes grupos *iyaōkwa*, baseada na ordem de chegada dos *hetati-nawe* nesta aldeia pode ser “revista” de acordo com a capacidade argumentativa daquele que propõe a reavaliação do ordenamento em questão. Em diferentes contextos podem surgir diferentes versões para esta ordem.

Como vimos, *Kahene* é um termo sempre como uma atribuição pejorativa, por exemplo: *Kahene halata nodane*, significa “defecar” (REZENDE 2006). Por outro lado, quando uma criança está muito suja, ela é chamada de *kahenehi* [sujinha]. Mas uma das atribuições mais significativas deste termo, diz respeito à menção aos Nambiquara, considerados pelos Enawene-Nawe como sujos e incivilizados, posto que dormem no chão e adotam práticas alimentares que eles consideram grotescas. Entretanto, reforçam os Enawene-Nawe: se os Nambiquara são chamados *Kahene*, é importante ter cuidado, pois nem tudo que é considerado *Kahene* está associado aos Nambiquara.

Em sua tese, Lima Rodgers relaciona dois grupos *iyaōkwa* aos *Salomã-Nawe*: os *Kaholase* e os *Lolahese*. No entanto, meus dados de campo apontam para a associação exclusiva entre os *Salomã-Nawe* e os *Kaholase*, dado reforçado pelo fato deste grupo *iyaōkwa* ser o detentor da linha onomástica “*Salomã*”, como observou Souza (2011). Durante a etapa de campo, em 2014, em diversas ocasiões questionei os Enawene-Nawe acerca da possível associação entre *Salomã-Nawe* e *Lolahese*. Entretanto, todos foram unânimes em afirmar que os *Lolahese* compõe, exclusivamente, uma linhagem dos *Towalinerekase*.

Na atualidade, o *Kaholase* é o menos numeroso entre os demais grupos *iyaōkwa*, sendo constituído basicamente por duas famílias extensas. Segundo Silva (2012) em 31/07/2011 o *Kaholase* era composto por 21 pessoas, uma diferença expressiva em relação ao *Kairole*, grupo mais populoso, constituído por 170 indivíduos. Ainda, entre estes não existem mestres de cantos, nem tampouco xamãs ou sopradores. No entanto, o

sênior do grupo é considerado herbalista especialista em plantas para o tratamento de queimaduras, feridas e regras femininas.

O território *kaholase* está localizado nas imediações do rio Juina-Mirim (Tonowina), no médio curso do rio Juruena (MENDES DOS SANTOS 2006). Esta região é entendida pelos Enawene-Nawe como um “limite” de seu território mítico-ancestral, uma vez que não existem menções à existência de antigas aldeias localizadas abaixo da confluência entre este rio e o Juruena. Dizem os Enawene-Nawe que a “barragem de Talikololi”, construída nesta localidade, representa uma das “placas” de demarcação do seu território ¹⁰². Vale ressaltar ainda que o baixo curso do rio Juruena é considerado, pelos Enawene-Nawe, como território de ocupação de coletivos Rikbaktsa, Cinta-Larga (margem esquerda), além de menções à presença dos Kayabi, Apiaka e Munduruku.

Por outro lado, afirmam os Enawene-Nawe que esta área era povoada por serem gigantescos (araras vermelhas, aranhas, jacarés, etc). Tais seres monstruosos só deixaram de ocupar esta região após uma grande ação empenhada pelos sopradores enawene-nawe ¹⁰³.

Ainda, a respeito da área considerada como locus da ancestralidade dos *Salomã-Nawe*, bem como morada dos *iyakaliti* correspondentes ao grupo *iyaõkwa Kaholase*, Souza comenta o fato de que as pessoas pertencentes a este grupo são consideradas, pelos Enawene-Nawe, como “pobres”, uma vez que esta região não foi contemplada pelo processo de demarcação da Terra Indígena Enawene-Nawe:

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

¹⁰² Esta informação contraria o apontamento de Jakubaszko (2003), segundo a qual, o território enawene-nawe se estenderia desde o Juruena até o Tapajós.

¹⁰³ Existe ainda um canto que narra a peripécia de um grupo de Enawene-Nawe que tentou passar pelas corredeiras existentes no rio Juruena, abaixo da embocadura com o Juina-Mirim. A única possibilidade de passar pelo local sem ser devorado pela água era se todos fechassem os olhos. No entanto, uma das pessoas que estavam na canoa era muito curiosa e decidiu espiar, fazendo com que todo o grupo fosse devorado pelas corredeiras.

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) (SOUZA 2011:61).

Ainda, o afastamento da área de ocupação dos *iyakaliti* correspondentes ao *Kaholase* teria sido o motivo para que este grupo *iyaõkwa* passasse a hospedar o *iyakaliti ekoyabaete*, residente em um complexo de morros localizado na capital do estado de Mato Grosso (distante cerca de seiscentos quilômetros do território enawene-nawe). Existem duas versões a respeito desta associação: na primeira delas, este *iyaõkwa* haveria sido trazido por dois importantes mestres de cantos após uma visita à Cuiabá nos anos 1980. Entretanto, uma segunda hipótese postula que este *iyaõkwa* teria sido trazido há muito tempo, por Waitowa, cuja saga descrevi no início da dissertação.

***Kawekwalikwa* e a emergência da cidade-jardim enawene-nawe**

Após elencar algumas das categorias de alteridade fundamentais para o exame da socialidade enawene-nawe, gostaria, antes de fechar este capítulo, de apresentar algumas reflexões acerca da ênfase no espaço aldeão enquanto *lõcus* da convivialidade, aspecto que reforça a associação entre assentamento e familiarização. Para isso, vou me ater de forma mais detalhada às premissas que versam sobre as dinâmicas de fissão e fusão habitacional. Também destacarei os processos de arregimentação da diferença (e, conseqüentemente das relações de poder) no âmbito das trocas recíprocas, tendo sempre como pano de fundo uma lógica social ancorada na *política da partilha*.

“*Wahakase kadeyani. Mahia hihiyayone hatalota hakolo wala*” [Tão grande que a sua vista se perde ao tentar olhar as casas localizadas no lado oposto da aldeia circular]. Esta é a definição dos Enawene-Nawe quando se referem à *Kawekwalikwa*, aldeia dos *Kawali-Nawe* e palco da agregação socioespacial entre os diferentes *hetati-nawe*, evento que marca a morfogênese dos Enawene-Nawe enquanto uma unidade sociopolítica diferenciada. O espaço aldeão emerge como ambiente privilegiado para a gestão das relações de alteridade entre os grupos *iyaõkwa* - elementos definidores da socialidade enawene-nawe na atualidade - que constitui, simultaneamente, o manejo das

relações cosmopolíticas estabelecidas com os seres habitantes dos patamares subterrâneo/paisagem e celeste.

“Cidades-jardins” é o termo utilizado pelo arqueólogo Michael Heckenberger para se referir aos grandes sítios de ocupação antiga localizados na Amazônia. Recentemente descobertos e melhor analisados, estes sítios apontam para um passado de ampla expansão demográfica e desenvolvimento de técnicas arquitetônicas e agrícolas arrojadas que subsidiavam o modelo de vida de algumas das populações pré-colombianas. A contribuição da arqueologia com evidências sobre a existência destes grandes sítios tem fomentado uma discussão que não apenas supera o conceito de “cultura de floresta tropical”¹⁰⁴, mas, sobretudo, reacende o debate acerca de temas clássicos da antropologia, especialmente os que tratam dos mecanismos contra-estatais atribuídos às populações ameríndias (CLASTRES 2011).

Existe um amplo debate que discute se as formações sociopolíticas pautadas em unidades fragmentárias e de baixa densidade demográfica seriam, no lugar de um movimento contra-estatal, uma resposta (ou consequência) do impacto causado pelo processo de colonização europeia. Entretanto, como adverte Viveiros de Castro, não podemos “apenas inverter a tese da limitação ambiental e transformá-la em um determinismo positivo: o meio amazônico não só permitiria, como teria induzido a formação de morfologias protoestatais ou mesmo miniestatais” (VIVEIROS DE CASTRO 2011a:339).

¹⁰⁴ Julian Steward e Betty Meggers acreditavam que a baixa disponibilidade de proteína e os solos pobres da Amazônia eram fatores que impediam a ampliação demográfica – e logo, a complexização social - dos povos habitantes da região de terras firmes. Logo, em seu passado, a Amazônia fora povoada apenas por pequenos grupos, forçados ao nomadismo intenso em decorrência das limitações impostas pela escassez de recursos e instabilidade climática da região. Pautado em dados da ecologia, organização social e produtiva, seu estudo estabelecia uma classificação dos grupos ameríndios a partir de diferenciados “graus de complexidade” determinados pelo formato de sua adaptação ao local de ocupação (STEWART 1946/1950, MEGGERS 1954). A escola denominada de Ecologia Cultural - pautada pelo determinismo ambiental e na qual estão inseridos os modelos teóricos de Steward e Meggers - foi tida durante muito tempo como referência para a compreensão da ocupação pretérita da Amazônia e tiveram grande influência sobre estudos desenvolvidos pela arqueologia e antropologia até os anos 1970, quando passaram a ser questionados por pesquisadores que não corroboravam com a hipótese baseada na influência do meio sobre a organização social. Estudos arqueológicos mais recentes vêm demonstrando que, ao contrário disto, esta região é marcada pela ocupação pretérita caracterizada por virtuosos complexos multiétnicos e linguísticos (não sedentarizados), possivelmente desestruturados em decorrência da colonização europeia. Nestes estudos destaca-se a associação entre estes povoamentos de maior escala populacional e grupos falantes de línguas da família Arawak.

Uma terceira via de entendimento destes contextos é construída por Lima Rodgers (2014). De acordo com esta autora, é importante que possamos identificar formações sociopolíticas transversais como recurso epistemológico que atue no sentido de despotencializar o binarismo presente nas análises que acentuam o antagonismo entre modelos contra-estatais e modelos centralizados:

Questões como o desenvolvimento e declínio de urbanismo, difusão da agricultura ou consolidação e dissolução de redes inter-regionais requerem indubitavelmente um tratamento não-linear e não-bipolar das formas sociopolíticas, incluindo-se aí tipos “extremos” como as mais fortemente centralizadas (i.e., Estado) e as mais nomádico-guerreiras (LIMA RODGERS 2014:48-49).

A etnologia amazônica, em conjunto com a arqueologia e linguística, vem desdobrando cada vez mais esforços para compreensões dos sistemas indígenas regionais: “Progressivamente, contudo, passou-se a destacar a importância de redes supralocais de comércio e aliança político-matrimonial, e a adotar uma perspectiva mais centrada nos sistemas regionais que em seus componentes” (VIVEIROS DE CASTRO 2002a:332). Nestes complexos culturais, são enfatizados os apontamentos acerca do caráter múltiplo e interativo de seus modelos societários, constituídos por meio de por meio de relações de alteridade e identidade.

Overing (1991) destaca a importância de estarmos atentos aos mecanismos que promovem, simultaneamente, processos hierárquicos e igualitários. Para Overing, entre os grupos ameríndios “a hierarquia deve ser entendida através das instituições de igualdade, que a englobam, e não o contrário”. Nesse sentido, talvez seja nessa tensão permanente entre forças centralizadoras e descentralizadoras do social que devemos dedicar nossa atenção.

A análise sobre a socialidade enawene-nawe permite estabelecermos uma série de conexões com esta discussão. As assertivas enawene-nawe acerca de um passado marcado pela existência de núcleos habitacionais de tamanha grandeza e povoamento, levantam questões sobre a necessidade de conhecermos melhor a história da ocupação desta região localizada no interflúvio entre os rios Juruena e Guaporé.

Para Heckenberger (2001) os Enawene-Nawe compõem - juntamente com os grupos alto-xinguanos e os Paresi - o ramo arawak-central no Brasil e sua ocupação nesta região está associada ao que este autor aponta como “diáspora arawak”¹⁰⁵. Além de compartilharem uma mesma família linguística, os arawak figuram em muitos estudos como detentores de um mesmo *ethos* (GRANERO & HILL 2002)¹⁰⁶. Os apontamentos precursores deste tipo de análise foram realizados por Max Schmidt, no início do século XX, e recentemente retomados por meio da conferência: *Comparative Arawakan Histories - Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia* (organizado pelos antropólogos Jonathan Hill e Fernando Santos-Granero), que reuniu inúmeros pesquisadores para pensar o contexto que abrange as histórias dos grupos falantes desta família linguística.

O padrão desenvolvido por Schmidt (1917) indicava como atributos de grupos arawak os seguintes aspectos: “hierarquia (manifesta sob diferentes formas culturais), espaços públicos políticos-rituais bem definidos, a participação em sistemas pluriétnicos e multilíngues, redes extensas de troca conformando sistemas regionais com uma esfera pacífica, sedentarismo e uma horticultura elaborada” (FAUSTO 2005).

Na conferência supracitada, o conceito de *ethos arawak* foi atualizado, apontando para seu caráter aberto e inclusivo (tendência a alianças), característica que estimularia a formação de sistemas macro-regionais (HILL 2002). Por outro lado, a recusa da guerra interna; o estabelecimento de alianças políticas em níveis mais amplos; a ênfase na descendência e consanguinidade; o uso de ancestralidade e genealogia como base da liderança política; e centralidade da religião na vida sociopolítica seriam características destacadas nos sistemas sociopolíticos de todos os grupos com esta filiação linguística (SANTOS-GRANERO 2002).

¹⁰⁵ Para ele, o noroeste amazônico - na região entre o Alto Amazonas (Solimões), no Brasil - e o Médio Orenoco, na Venezuela, constituem o centro de dispersão dos grupos arawak, que teriam chegado à periferia da Amazônia Meridional se dispersando “em um eixo leste-oeste, desde os campos da Bolívia até o Alto Xingu” (Heckenberger *apud* FAUSTO 2005).

¹⁰⁶ A associação entre padrões linguísticos e socioculturais não faz parte apenas das análises acerca de grupos falantes de línguas da família arawak. Nas terras baixas da América do Sul, a herança deixada pela associação entre famílias linguísticas e complexos culturais - que engendrou a especialização das análises de acordo com grupos linguísticos (tupi, caribe e arawak) ou áreas culturais (Brasil Central, Guianas, Alto Xingu, Noroeste Amazônico, Corredor Tupi, etc) - segue influenciando as análises na contemporaneidade.

Analisando o contexto do Alto Xingu, Heckenberger (2002) escreve que o padrão cultural básico dos arawak seria composto por: grandes aldeias anelares articuladas por caminhos; economias intensivas focadas na mandioca e recursos aquáticos; integração sociopolítica regional pautada em redes de trocas e ideologias comuns; construção de fortificações; hierarquia social interna, um modelo que se aproxima bastante do observado entre os Enawene-Nawe.

Pierre Clastres, ao tratar do aspecto instável dos coletivos ameríndios, comparou grupos tupi e arawak e concluindo que entre estes últimos, situações de concentração da população acarretaram na atenuação das fronteiras de diferenciação entre grupos locais, promovendo uma gradual distinção hierárquica e centralizadora do poder (CLASTRES 2011).

Em oposição ao modelo postulado para as populações tupi, pautado pela apreensão de qualidades estrangeiras (centrífugo), os grupos arawak seriam caracterizados pelo fato da potência social estar presente no interior do grupo. A *paz-arawak* seria marcada pela tendência a instituição de complexos regionais por meio de mecanismos centrípetos que permitiriam a reunião de grupos distintos, articulados por meio da “lógica da partilha”.

Hill e Santos Granero afirmam que os povos de língua arawak, antigos como atuais, conheceriam uma maior institucionalização do poder político quando comparados, por exemplo, com grupos de língua tupi, caribe ou pano. Esta institucionalização ganharia configurações regionais marcadas pelo pacifismo, como se pode notar nos mais diversos locais, como o piemonte andino, o Noroeste Amazônico, região circuncaribe e o próprio Alto Xingu (SZTUTMAN 2012: 305).

No trabalho de Passes (2006), acerca dos Pa'ikuwane (arawak residentes nas Guianas) é possível visualizar uma perspectiva acerca de um processo de longa duração, envolvendo relações estabelecidas entre diferentes grupos residentes nas Guianas, bem como sua posterior constituição enquanto uma confederação de clãs, originários a partir de diferentes grupos linguísticos. Estes foram paulatinamente *palikurizados* em meio a este processo de aglutinação. O autor dá luz ao conceito nativo *naoné*, que, segundo ele, expressa simultaneamente: nação e clã: “At its simplest, the word *naoné*, (...) means

nation. It also signifies among other things each of the separate subgroups, or clans, that jointly comprise that nation” (PASSES 2006:257).

Dois aspectos da análise de Passes me chamaram a atenção por apresentarem conexões bastante próximas com a análise que estou propondo para a compreensão da sociopolítica enawene-nawe e de seu regime de diferenças. Em primeiro lugar, a discussão de Passes aborda a propensão de grupos arawak para formação de complexos multilinguísticos a partir de processos de incorporação e aglutinação. Em segundo lugar, ele afirma que naoné constitui uma espécie de socialidade inclusiva que articula, simultaneamente, os domínios da identidade e alteridade:

Such growth is not to be seen in simple cause-and-effect terms. It is enabled, for Arawakan peoples and others, by a notable preexisting constitutional propensity for inclusive sociolinguistic formations based on a principle of aggregation and incorporation and is expressed in pan-regional interethnic confederation and even fusion. These unions typically grow out of prior networks of exchange (trade, war, ritual, culture, knowledge, people) linked by a farreaching web of communication (PASSES 2006:258).

Entre os Enawene-Nawe, cuja morfogênese é pautada por um caráter múltiplo, a gestão sociopolítica é operada por meio da ritualística. A rotatividade de posições sociais proporcionada pelo rodízio nas posições de anfitrião e festeiro atuaria como uma linha de fuga contrária à qualquer possibilidade emergente de concentração do poder (LIMA RODGERS 2014). Este postulado difere da fórmula clássica do contra-estado, pautada pela fragmentação de núcleos populacionais e pela captura do chefe (guerreiro/xamã) pelo grupo como mecanismos de manejo destas forças centralizadoras.

Entre os coletivos ameríndios a ideia de contra-estado deve ser entendida antes como potência (VIVEIROS DE CASTRO 2011a). Na socialidade enawene-nawe é justamente a prescrição da variação de posições (e, portanto, também de relações) que fundamenta o mecanismo que inviabiliza a cristalização de uma ordem centralizadora do poder. Ainda, segundo este autor, a análise da presença de formas de estratificação social na América indígena, se pensarmos em termos de uma *cismogênese complementar* (BATESON 2006) é possível observar que a inevitável ruptura forjada pelo estranhamento decorrente da progressiva diferenciação estabelecida entre grupos

ou indivíduos envolvidos em relações de complementaridade, é manejada por meio do rodízio das posições de prestígio no âmbito do ritual ¹⁰⁷.

Analisando as contribuições da arqueologia e da etnologia para a compreensão das populações falantes do arawak, Lima Rodgers (2014) propõe - a partir da análise da socialidade enawene-nawe – que, em oposição ao referencial civilizatório do qual comumente se lança mão para evidenciar o suposto *ethos* arawak; atuemos com o conceito de “polifonia cultural”, ou seja, uma concepção baseada em formas sociopolíticas intersticiais que resultam da combinação de diferentes elementos socioculturais, em um cenário marcado por processos fortemente interétnicos.

É necessário expandir as pesquisas que analisem a presença de mecanismos de *contra-estado* em grupos arawak e que a compreensão do contexto enawene-nawe por meio da chave analítica desenvolvida por Clastres pode oferecer um rendimento interessante à etnologia brasileira.

A demografia opera como um dos principais elementos dentro deste debate, elemento também acionado pelos Enawene-Nawe como argumento explicativo para seu processo de morfogênese enquanto um coletivo compósito. Como vimos anteriormente, as narrativas enawene-nawe são marcadas por uma série de episódios de redução e expansão demográfica e territorial. O declínio demográfico é apontado como motivador do processo que culminou na agregação dos diferentes *hetati-nawe*.

Em seu célebre texto, “A sociedade contra o Estado”, Pierre Clastres discute a centralidade da dinâmica demográfica para a efetuação do mecanismo que, segundo ele, impediriam a centralização do poder dentro dos arranjos sociopolíticos ameríndios:

Há contudo um campo que, parece, escapa, ao menos em parte, ao controle da sociedade; é um “fluxo” ao qual ela só parece poder impor uma “codificação” imperfeita: trata-se do domínio demográfico (...) É entretanto necessário constatar, sobretudo na América, o peso sociológico do número da população (...) A atomização do universo tribal é certamente o meio eficaz de impedir a constituição de conjuntos sociopolíticos que integram grupos locais, e, mais além um

¹⁰⁷ Como vimos alhures, no caso dos mestres de cantos, o prestígio é manejado por meio da apreensão destes como cativos ou hiper-presas dos *iyakaliti*.

meio de proibir a emergência do Estado que, em sua essência, é unificador (CLASTRES [1963]2011:225-226).

Entretanto, para os Enawene-Nawe, apesar da manutenção de grandes contingentes populacionais corresidentes demandarem uma série de ações interventoras para o controle de forças desagregadoras decorrentes da aglomeração populacional, a coabitação parece constituir uma situação ideal almejada, uma vez que a aldeia enawene-nawe é constituída aos moldes da aldeia celeste, onde todos vivem juntos (mesmo que compartimentalizados por áreas de ocupação dos grupos *iyaōkwa*).

Tudo indica que os Enawene-Nawe encontram na diversidade interna o elemento-chave de articulação de novos arranjos societários num cenário de retomada do crescimento demográfico. Este é um aspecto de extrema relevância. Por exemplo, na atualidade, o vigor da natalidade (associado à redução da mortalidade) implica na dificuldade para o controle de relações sociais conflitantes que colocam em risco a máxima da corresidência. Este contexto é configurado na pressão, que mobiliza extensos debates, acerca da possibilidade da fissão da aldeia e mais de um núcleo habitacional.

Ao contrário do que se poderia esperar, antes de dividir a aldeia, esta pressão tem resultado na divisão das casas. Os Enawene-Nawe argumentam que as casas estão muito grandes e com muitos moradores, o que ocasiona o surgimento de problemas desestabilizadores da harmonia habitacional, tais como desentendimentos, ciúmes e sujeira. Este cenário, que motiva a discussão sobre a ampliação do número de casas, não parece ter força para justificar a separação da aldeia. Se no passado, a aglutinação foi a saída encontrada para um cenário de baixa demográfica, na atualidade, acredito que a manutenção da corresidência está baseada na “necessidade” de controle das relações, em duas direções: de um lado, as relações estabelecidas entre os diferentes grupos, mas, por outro, também as relações entre os grupos *iyaōkwa* e outras coletividades, sobretudo as agências governamentais.

Os Enawene-Nawe demonstram graus diferenciados de interesse e conhecimento acerca dos contextos que levaram à redução populacional dos *hetati-nawe* que originaram os grupos *iyaōkwa*. Em alguns casos o contexto é narrado em detalhes, entretanto, em outros, limitam-se a pronunciar “*Wa kaliwa*” [Puxa, quem sabe!],

interjeição típica de assuntos considerados de baixa relevância ¹⁰⁸. Do mesmo modo, é evidente que diferentes interlocutores apontam para diferentes versões sobre como teria se dado este processo. Como vimos, as narrativas não constituem apenas a memória deste coletivo, mas, especialmente reforçam elementos que definem gradientes da hierarquia interna.

De maneira oposta ao detalhamento do encontro entre os *Kawali-Nawe* e os *Towalinere-Nawe*, é difícil conseguir informações acerca do contexto de aproximação e estabelecimento de coresidência entre os diferentes *hetati-nawe* englobados pelo termo *Kawali-Nawe*. Após a saída da pedra, no rio Papagaio, os diferentes *hetati-nawe* passaram a residir conjuntamente em uma aldeia chamada Iyokwalikwa, retratada como uma aldeia temporária, local onde os *hetati-nawe* permaneceram enquanto Wadali procurava um território definitivo para acomodá-los.

De um contexto marcado por brigas, desentendimentos e feitiçaria, decorreu a fissão em grupos territorializados, dispersos ao longo do Vale do rio Juruena. Estes grupos, densamente populosos, foram vitimados pela barragem de Talikololi, tendo sido reduzidos a um único casal de jovens, responsável pela retomada do crescimento demográfico. Dizem os Enawene-Nawe que este casal “restituiu” todos os grupos aplacados pelo dilúvio, que retomaram seu modo de habitação territorializado em distribuído por inúmeras aldeias. Muitos destes “novos” *hetati-nawe* se instalaram nas imediações das micro-bacias dos rios Arimena e Preto, iniciando um intenso processo de trocas recíprocas e conflitos que envolviam, especialmente, o roubo de nomes, instrumentos musicais e cantos.

Os primeiros grupos *iyaōkwa* constituídos foram os *Aweresese*, *Kairole*, *Kawekwalise* e *Diñowadinikwa* - este último, atualmente extinto – a partir do

¹⁰⁸ A resposta: *ikiyata*, ou “é assim mesmo”, “é desse modo”, constitui uma das formas mais recorrentes que os Enawene-Nawe utilizam para se esquivar de assuntos a respeito dos quais eles não querem tratar. Por outro lado, quando se trata de questões para as quais os Enawene-Nawe não concebem uma resposta, eles costumam dizer: “*Wa maiha nosotali. Atoli nawe maiha akone wihiye*” [Não sabemos, nossos avós-ancestrais não nos informaram sobre isso]. É preciso reconhecer também o risco implicado na execução de determinadas falas cerimoniais ou cantos fora do contexto ritual. Este aspecto nos remete a outro elemento: o volume da fala. A respeito dos Paresi, Aroni relata que: “incontáveis foram os casos em que me deparei com os tabus associados à *yamaka*: demandando uma explicação sobre as flautas, recebia a resposta de que “somente os donos de flauta podem explicar isso”. Outras explicações me eram negadas pelo simples fato de *yamaka* ser uma categoria impregnada de mistério e sacralidade, fatores que tornavam o simples “falar sobre” um tabu a ser evitado” (ARONI 2011:05).

estabelecimento da coresidência entre os *hetati-nawe* que os originaram: *Kawali-Nawe*, que originou os *Aweresese*; *Ataina-Nawe* originou os *Kairole*; e *Walitere-Nawe*, que originou os *Kawekwalise*. Não obtive informações sobre o *hetati-nawe* que teria originado o extinto grupo *iyaōkwa*, *Diñowadinikwa*. Após estes, foi a vez do grupo *iyaōkwa Mairoete*, originado a partir dos *Tolohatiwali-Nawe*, que haviam empreendido uma série de incursões guerreiras para o roubo do *iyaōkwa* de outros grupos, uma vez que ele próprio não possuía *iyaōkwa*.

O quadro abaixo apresenta alguns apontamentos sobre os nove grupos *iyaōkwa* que compõem a socialidade enawene-nawe na atualidade, abordando elementos relacionados com a hipótese de origem, relações com *hetati-nawe* “míticos”, distinções hierárquicas e hipóteses para a redução populacional.

- ***Aweresese – Kawali-Nawe:*** O *Aweresese*, como principal tributário dos *Kawali-Nawe* e ao qual está associada a aldeia *Kawekwalikwa*, é considerado o anfitrião prototípico. Enquanto recebedor dos demais *hetati-nawe* e detentor de grande parte do arcabouço de cantos e sopros – configurado ainda pela primazia de sua língua sobre os demais. O *Aweresese* é reconhecido, no presente, pela sua postura aristocrática e por uma profícua linhagem de mestre de cantos. Sua baixa demográfica está relacionada ao rapto de jovens por frentes não-indígenas.

- ***Kairole – Kawali-Nawe:*** É a respeito da baixa populacional do *Kairole* que se encontram maiores esclarecimentos, uma vez que estas informações estão respaldadas pelos cantos do *iyaōkwa*, executados quando estes são anfitriões. O *Kairole* possui duas linhagens de grandes mestres de cantos, sendo reconhecido pelo seu destaque como um dos primeiros grupos a sair da pedra. Vale ressaltar que o *Kairole* é um grupo de muito destaque, sendo, na atualidade, o *iyaōkwa* de maior expressão demográfica, com cerca de 30% do total da população enawene-nawe. A baixa populacional dos *Kairole* teria sido ocasionada pelo casamento de uma mulher *kairole* (*Dalowalo*) com uma onça que devorou seus parentes. De acordo com a narrativa: A onça roubou *Dalowalo* (*Kowiro*) para tê-la como esposa. Todos os dias o marido onça saía para caçar e dizia para *Dalowalo* ficar em casa. No retorno o marido onça dizia para a esposa preparar a caça que ele havia trazido. Certo dia o marido onça retornou da caçada trazendo apenas um braço. *Dalowalo* ficou desconfiada e percebeu que era o braço de um Enawene-Nawe. Então *Dalowalo* perguntou para o marido se a caça que ele trazia todos os dias para casa

eram os seus parentes. O marido onça negou veementemente, dizendo que se tratava de caça mesmo: porco do mato, caititu. Dalowalo sabia que o marido estava mentindo, então ela pensou um modo de impedir que os Enawene-Nawe acabassem. Dalowalo preparou uma armadilha com um buraco no chão para matar o marido como vingança pelos seus parentes mortos. Depois de matar o marido onça, Dalowalo saiu à procura dos seus parentes. Foi quando ela descobriu que havia sobrado quase ninguém, quase todos haviam sido mortos. Se não fosse Dalowalo, os *Kairole* não existiriam, diz Dodowai, que junto ao seu pai, Dalokwali'atokwe e de outros seniores dos Enawene-Nawe, narraram o decréscimo populacional do *Kairole*. O interessante nesta narrativa é o aspecto de a-social da onça, antropófaga e cuja esposa é fruto de um saque.

- ***Kawekwalise – Kawali-Nawe:*** O *Kawekwalise* é geralmente apontado como um terceiro grupo de destaque entre os grupos *iyaõkwa* considerados principais, sendo detentor de uma importante linhagem de mestres de cantos. Este grupo *iyaõkwa* comporta duas distintas linhagens associadas aos *Kawekwaliwali*, que habitavam as adjacências do Adowina e *Walitere-Nawe*, residentes no *Hawinawali*. A linhagem dos *Kawekwaliwali* está presente, sobretudo na família do ancião Xayo'atokwe que, por sua própria iniciativa, decidiu “guardar” esta linhagem após a morte de seus expoentes em contextos associados aos ataques dos Cinta-Larga. A família do mestre de cantos Kamerose'atokwe está associada apenas aos *Walitere-Nawe*.

- ***Mairoete – Kawali-Nawe:*** O *Mairoete* ocupava a região do rio Anasewina. Sua aldeia era localizada no rio Tolohatiwali, próximo à confluência dos rios Juruena e Papagaio. Em geral são retratados como um grupo aguerrido que por não possuir *iyaõkwa* precisou empreender incursões guerreiras para roubar os *iyaõkwa* de outros grupos da região. Liderados pelo sênior Dalowiyali, atacaram a aldeia dos *Kolaledeta*, também chamados de *Kohalatiwali*, localizada próximo da confluência dos rios Juruena e Papagaio, onde roubaram o *iyatokwe* (chocalho) e *kalo* (penas de arara vermelha). O conflito entre os *Tolohatiwali-Nawe* (*Mairoete*) e os *Kokalitiwali-Nawe* (*Kolale*) incluía incursões noturnas de envenenamento. A baixa demográfica dos *Mairoete* estaria relacionada especialmente com este contexto de conflitos com outros grupos da região.

- ***Kawinalili – Kawali-Nawe:*** O *Kawinalili*, apesar de compartilhar a língua dos *Kawali-Nawe*, é considerado uma espécie de Enawene-Nawe de “segunda classe”,

ainda que esta atribuição não esteja em total conjunção com o caráter secundário compartilhado pelos grupos *iyaōkwa Hotakanese*, *Lolahese* e *Kaholase*: “O clã *Kawinariri* é menos expressivo entre os *Enawene*, sendo chamados de *kahene* (segunda ordem) na posição de *status* dadas aos clãs, ainda que concentre algumas pessoas de forte prestígio social” (JAKUBASZKO 2003:86). Denominados como “comedores de formiga”, os *Kawinalili* eram apreciados por seus belos cantos, muitos deles “roubados” pelo por outros *iyaōkwa* antes que estes estabelecessem corresponsabilidade com os demais grupos enawene-nawe. Os *Kawinalili* são reconhecidos pela potência de seu conjunto de *iyakaliti*. Um destes, associado ao domínio da flauta *meresero* (quatro furos), é chamado *Wakiyadakoli*, que significa “aquele que sabe falar” ou “aquele que fala bem”. Seus outros nomes são: *Kaokixiokoli*, *Katotelinali*, *Ototawinali*, *Koirodaōnaete*, *Katodakolikwa* e *Esowanataete*.

• ***Hotakanese/Maolokoli* (ora associados aos *Kawali-Nawe*, ora aos *Towalinere-Nawe*):** O *Hotakanese* constitui um dos grupos demograficamente minoritários na atualidade. As explicações acerca de sua gênese são marcadas por informações contraditórias. Em algumas versões eles aparecem relacionados aos grupos líticos, falantes da língua dos *Kawali-Nawe*, no entanto, em outras versões eles aparecem como “*kahene*”, comedores de carne de caça e como um grupo que, antigamente, era próximo aos *Towalinere-Nawe*. Nesta segunda versão, tal como os *Towalinere-Nawe*, os *Hotakanese* seriam falantes de outra língua, classificada como *mahokwanehi*, ou seja, uma “língua feia”. Na topografia cósmica enawene-nawe, analisada por Mendes dos Santos (2006), a morada dos *iyakaliti* correspondentes aos grupos *Hotakanese* e *Anihali* (bem como também dos grupos *Kaholase* e *Lolahese*) concentram-se, sobretudo, no médio curso do Juruena, extremo norte e região limítrofe dentro da concepção que os Enawene-Nawe têm de seu território. O *Hotakanese* teria sido um dos últimos agregados aos Enawene-Nawe, entretanto, não existem referências acerca do que motivou a baixa populacional deste grupo. A este respeito, os Enawene-Nawe se limitam a dizer que, desde antigamente, os *Hotakanese* já constituíam um grupo minoritário.

• ***Anihali – Towalinere-Nawe*:** Por fim, chegamos aos dois grupos associados aos *Towalinere-Nawe*: *Anihali* e *Lolahese*. Os *Anihali* são falantes de uma língua distinta da falada pelos *Kawali-Nawe*. Eles compõem uma linhagem do grupo

Dalaōlitiwali, considerado chefe, fator que os diferencia dos *Lolahese*. Os *iyakaliti* associados ao *Anihali* constituem uma linhagem de seres-espírito que correspondem a máxima potência de agressão contra os Enawene-Nawe, sendo protagonistas em diversos eventos nos quais as condições de existência deste grupo passou perto de limites extremos. O *Anihali* seria ainda detentor de atributos e papéis ligados à guerra (JAKUBASZKO 2003)¹⁰⁹. Como vimos, a baixa demográfica dos *Towalinere-Nawe* foi causada por conflitos e ataques realizados por grupos residentes no médio curso do rio Juruena.

- ***Lolahese – Towalinere-Nawe ou Towalinerekase***: Do mesmo modo que o *Anihali*, o *Lolahese* constitui um grupo *iyaōkwa* também associado aos *Towalinere-Nawe*, neste caso, denominado *Towalinerekase* (O sufixo *-kase* indica: alto, grande). Entretanto, o *Lolahese* não compõe a linhagem do grupo retratado na narrativa do rapto das *Towalinero*. Ao invés disso, eles seriam residentes da aldeia Kamimiwinakwa e mantinham contatos próximos com os demais grupos *Towalinere-Nawe*, residentes em Oneokolikwa. Determinadas assertivas apontam a proximidade entre os *Lolahese* e os Rikbaktsa.

- ***Kaholase – Salomã-Nawe***: Por sua vez, o *Kaholase* foi reduzido em decorrência de guerras travadas com outros grupos residentes do médio curso do rio Juruena - supostamente Rikbaktsa. Sua população foi se afastando paulatinamente de sua região de ocupação (nas imediações da foz do rio Juína-Mirim), seguindo o curso deste rio até se aproximar da micro-bacia do rio Preto, de onde seguiram para Kawekwalikwa. Neste processo, abandonaram o seu modo de vida itinerante ao optarem pela ocupação permanente nesta aldeia junto aos demais Enawene-Nawe.

Vimos até aqui que o processo de aglutinação dos diferentes *hetati-nawe* ocorreu paulatinamente, com o protagonismo dos *Aweresese*, *Kairole*, *Kawekwalise* e *Diñowadinikwa*, considerados os primeiros *iyaōkwa* constituídos. É importante pontuar que o estabelecimento de corresidência como saída a um contexto de baixa populacional

¹⁰⁹ Nas reuniões realizadas com responsáveis pelo processo de implementação de usinas hidrelétricas no rio Juruena era notável a postura assumida por alguns homens *Anihali*, posicionados como “segurança” dos demais do grupo. Em geral, nestas reuniões, os Enawene-Nawe mantinham seus rostos pintados de jenipapo, apontando que aqueles eventos eram encarados por eles como situações de conflito.

é iniciado primeiramente pela aproximação dos distintos *hetati-nawe* denominados *Kawali-Nawe*. De fato, não existem informações pormenorizadas acerca do contexto de redução demográfica destes grupos, embora a aproximação de frentes não-indígenas seja apontada como um dos fatores principais para a desintegração destes coletivos. Em meio a esta dinâmica, *Kawekwalise* e *Mairoete* se destacam pela maior proximidade e intensidade de trocas em relação aos *Aweresese*, o que denota a existência de uma intensa rede de realização conjunta de rituais, anteriores ao estabelecimento destes grupos em Kawekwalikwa.

Os últimos *hetati-nawe* a se unirem aos demais são justamente aqueles que detêm os índices mais extremos de alteridade. Como vimos, tal atribuição é referenciada a partir das hipóteses que determinam sua origem, o que os afasta da gênese lítica, marca dos Enawene-Nawe prototípicos.

Por sua vez, o contexto de extinção (ou esquecimento, como glosam os Enawene-Nawe) do *iyaōkwa Diñowadinikwa* demonstra a importância do aspecto demográfico para a definição de relações de diferença e hierarquia, pois, a despeito do seu destaque como um dos *iyaōkwa* “mais fortes” (um dos primeiros a se constituir), o mesmo sucumbiu diante da baixa populacional, especialmente pelo falecimento de seus mestres de cantos.

A extinção de um grupo *iyaōkwa* é algo tão possível, quanto evitado pelos Enawene-Nawe. Conflitos, feitiçarias e doenças seriam os principais fatores que ocasionam o desaparecimento de um *iyaōkwa*. Neste cenário, a demografia, como vimos, se impõe como um dos principais elementos limitadores da estratégia dos grupos *iyaōkwa* para alçarem posições de maior destaque na arena social.

A iminência de extinção de um clã é bastante temida e inconveniente para todo o conjunto da sociedade Enawene Nawe, posto que os clãs portam, conforme já assinalamos, distinções, ancestralidades, papéis - funções, dialetos, canções, técnicas, enfim, referências de capital importância para a composição da sociedade Enawene Nawe como um todo (JAKUBASZKO 2003:90).

Um exemplo marcante deste tipo de situação foi o contexto enfrentado pelos *Lolahese* nas últimas décadas, em decorrência de mortes provocadas tanto por ataques Cinta-Larga, quanto por envenenamentos:

Este ritual que estavam fazendo, há 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 Toalinerê. Também andavam se dando veneno morrendo o restante. Ficou este rapaz. Além disso tem mais Toalinerê mas eram de outra aldeia. Também falaram que dois rituais não eram mais feitos, pois os líderes que encabeçavam os rituais, morreram de veneno e dos Cinta Larga. O mais forte da mortandade foi devido ao veneno (CAÑAS 1986:67).

Em meados dos anos 1960, época em que possivelmente os Enawene-Nawe se instalaram nas imediações do rio Iquê, fugindo dos ataques de seus algozes, os *Lolahese* não possuíam homens adultos ¹¹⁰. Diante desta situação extrema, uma das mulheres deste *iyāōkwa* (Baratalo' asero) assumiu as funções dos anfitriões durante os rituais, para garantir a perpetuação do *Lolahese*. Apesar de não cumprir todas as prerrogativas que cabem aos anfitriões, ela foi protagonista na distribuição de alimentos e, principalmente, de sal vegetal aos *iyakaliti*.

Nesse ponto estamos lidando com um dos aspectos mais sensíveis no que tange à memória destas pessoas. Garantir a continuidade do seu *iyāōkwa* é efetivar a manutenção do permanente processo de restituição de corpos e saberes. Trata-se de uma espécie de balanço sociocósmico que garante as bases para a continuidade da vida, especialmente porque o trabalho mnêmico compõe o ofício mais derradeiro para a gestão das relações cosmopolíticas.

Em caso de extinção de determinado do *iyāōkwa*, os *iyakaliti* referentes a este grupo ficam desprovidos de pessoas para cumprirem os oferecimentos. No entanto, a situação não oferece risco aos demais, dado o que os *iyakaliti* só atacam pessoas que compõe o grupo *iyāōkwa* ao qual eles estão relacionados. Algo que não pode ser

¹¹⁰ Nos últimos cem anos, os Enawene-Nawe foram abandonando sistematicamente a região das cabeceiras do Aripuanã, Rio Preto e Rio Arimena em decorrência de ataques dos Cinta-Larga. Agravando a situação, internamente ocorriam inúmeros episódios de feitiçaria, que fomentavam a fragmentação temporária deste coletivo.

restituído deve ser esquecido e ignorado, tal como ocorreu com as flautas do *Atosali*, grupo *iyāōkwa* extinto no passado. Perguntados sobre o destino dos instrumentos deste grupo os Enawene-Nawe responderam que as flautas (de três tipos diferentes) ficavam na casa do *iyāōkwa* até serem totalmente consumidas pelo tempo (*kayala*). Desse modo, os *iyakaliti* deste grupo não sentiriam saudades, sentimento que poderia provocar represálias destes seres.

Fica evidente que os Enawene-Nawe não postulam nenhuma chance de os demais grupos *iyāōkwa* assumirem as prerrogativas de um *iyāōkwa* extinto. No caso de extermínio, não existe possibilidade de restituição, apenas “esquecimento”. Ainda assim, ao que parece, o exemplo dos *Lolahese* (acima citado) exemplifica que, se o extermínio de determinado *iyāōkwa* pode não acarretar riscos aos demais (desde que os instrumentos sejam devidamente manipulados), por outro lado, a possibilidade de um resquício ou resíduo do grupo extinto pode alavancar a fúria dos *iyakaliti*. Nesse sentido é que os Enawene-Nawe, a despeito de duas diferenças internas, se esforçam para garantir certa continuidade destes fluxos que são simultaneamente: populacionais, de cantos, de instrumentos e de territórios: “Mesmo aquilo ou aqueles vistos como os mais afastados de um padrão enawene ou aōre, ou os vistos como os mais recentemente agregados, são considerados tão insubstituíveis quanto os mais remotamente aōre na dinâmica ritual” (LIMA RODGERS 2014:64).

A partir destes apontamentos é possível apresentar algumas questões: Se a voracidade dos *iyakaliti* não compõe um problema diante do extermínio de determinado grupo *iyāōkwa*, o que dizer dos arranjos que articulam estes grupos como parceiros na ocupação - de tempos em tempos - da posição de anfitrião? Ainda: A extinção de determinado *iyāōkwa* possibilitaria a revisão das distinções entre *aōli* [principais] e *kahene* [secundários]?

No início do trabalho, citei a importância da arquitetura conceitual da casa do *iyāōkwa*, que faz alusão às distinções entre os grupos *iyāōkwa*. Com um corte transversal, dividindo os eixos nordeste e sudoeste, Silva (1998) apontou para a separação entre grupos principais e adventícios. Por sua vez, Nahum-Claudél propôs a separação entre grupos do pátio (leste) e grupos do pôr do sol ou floresta (oeste). É possível, sobretudo a partir do primeiro modelo, depreender que os parceiros para a

atuação temporária como anfitriões devem, preferencialmente, ter seus instrumentos acomodados em lados opostos no varal no qual estes ficam armazenados. Do mesmo modo, podemos pensar que a inclusão ou exclusão de determinado grupo *iyaõkwa* neste arranjo certamente produz a sua reordenação hieráquico-espacial.

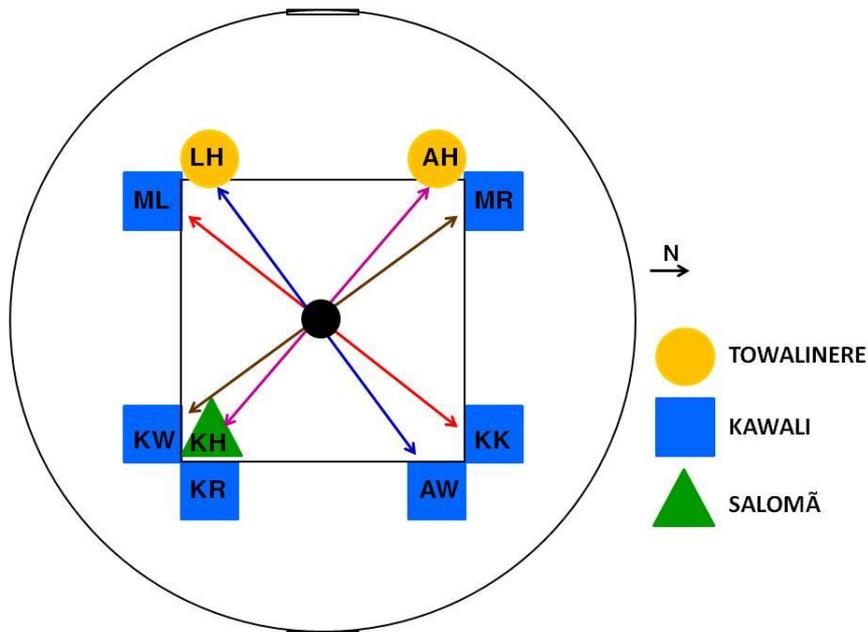


Figura 9 – Distribuição dos grupos *iyaõkwa*, de acordo com cada *hetati-nawe*.

Como é possível constatar, estão em jogo inúmeros elementos que operam simultaneamente o ordenamento de distinção e posições hierárquicas dos grupos *iyaõkwa*. Os grupos *iyaõkwa* considerados principais são aqueles associados à origem lítica, com exceção dos *Anihali*, que, de acordo com sua relação aos *Towalinere-Nawe*, ganha o posto de grupos principal, tomando o lugar dos *Kawinalili*, considerados como uma espécie de “*kawali* de segunda classe”. Do mesmo modo, as hipóteses para as distintas gêneses, não apenas dos grupos *iyaõkwa*, mas também dos demais coletivos residentes nesta região, aponta para possibilidades ou inviabilidade do estabelecimento de relações mais próximas.

Gênese lítica, expansão orientada pelo demiurgo Wadali	<i>Aweresese</i> <i>Kairole</i> <i>Kawekwalise</i> <i>Mairoete</i> <i>Kawinalili</i>
Gênese atribuída a uma pedra localizada no Rio Aripuanã	<i>Hotakanese</i> <i>Anihali</i> <i>Lolahese</i>
Gênese desconhecida	<i>Kaholase</i>

É possível citar ainda alguns novos elementos que podem contribuir para o entendimento desta arquitetura conceitual que projeta alteridades e hierarquias.

– Os *iyaõkwa* localizados na parte da frente da *hati* (eixo leste) são justamente aqueles associados ao saque das *Towalineru*, a saber: *Aweresese* e *Kairole*.

– Do mesmo modo, no fundo da *hati* estão os dois grupos relacionados aos *Towalineru-Nawe*, a saber: *Anihali* e *Lolahese*.

– Na porção norte da *hati* estão localizados dois *iyaõkwa* associados aos *Kawali-Nawe* e que teriam participado dos primeiros episódios de agregação residencial dos *hetati-nawe*. Trata-se do *Kawekwalise* e *Mairoete*.

– Na porção sul estão localizados dois *iyaõkwa* cuja vinculação aos *Kawali-Nawe* é coberta de relações paradoxais. Os *Kawinalili*, apesar de *Kawali-Nawe*, constituem um grupo de segunda ordem. Por sua vez, os *Hotakanese* eventualmente podem não ser considerados efetivamente *Kawali-Nawe*.

– Os *Kaholase* são os únicos cujos instrumentos estão armazenados na parte “interior” do varal.

Quero ainda tecer um breve comentário acerca das distinções hierárquicas estabelecidas entre os grupos *iyaõkwa*. Acredito que este regime não deve ser entendido como uma esfera de centralização do poder. Como venho detalhando ao longo deste trabalho, a socialidade enawene-nawe é marcada por uma série de forças contraditórias que interagem e evitam a concentração dos atributos que definem a distinção entre os chefes (donos) e os empregados. Uma destas linhas de fuga é a ênfase na convivialidade e benevolência como ideais que regulam os comportamentos e práticas cotidianas. O rodízio de posições dos diferentes grupos *iyaõkwa* como anfitriões e festeiros opera

como um efetivo mecanismo de descentralização do poder. Sugiro ainda que seja acrescentado a este quadro o domínio de práticas de envenenamento como instrumentos de despotencialização da concentração do poder em determinados grupos e/ou especialistas.

A distintividade dos *iyaōkwa* reforça a ideia de que cada um destes grupos constitui uma unidade potencialmente autônoma, que poderia vir a se separar das demais, tal como antigamente, nos inúmeros episódios de concentração e dispersão territorial/populacional. Ou seja, de certa maneira, demarcar um passado de isolamento funciona como o rememoração da possibilidade de uma nova desagregação, apesar da atual dinâmica social apontar para o sentido contrário. Por isso, é necessário entender o motivo pelo qual os Enawene-Nawe empregam grandiosos esforços para a manutenção da coresidência entre os grupos *iyaōkwa*, indo além do argumento convencional de que a decisão pela separação, tendo em vista o sistema exogâmico de grupos, levaria ao afastamento de grupos familiares, ou diante da suposta “insuficiência” de mestres de cantos, outro argumento acionado para justificar a impossibilidade de uma fissão habitacional.

Considerações sobre o Capítulo II

É preciso deixar claro que os apontamentos presentes nesta análise não visam consolidar uma estrutura fixa e inabalável da socialidade enawene-nawe. Pelo contrário, meu esforço tem sido o de demonstrar que existem linhas de forças atuando simultaneamente no sentido da manutenção e alteração destas dinâmicas: “Os sistemas estruturais, na forma como os descrevem os antropólogos, são sempre sistemas estáticos” (LEACH [1964] 2014), mas a dinâmica da vida social é caracterizada pela atuação de diferentes agências que manipulam a ordem desta estrutura.

Como vimos, as dinâmicas demográficas, estratégias familiares para ampliação do número de mestres de cantos pertencentes a determinado *iyaōkwa*, a feitiçaria, por exemplo, são aspectos conjunturais que promovem a atualização permanente deste regime. Apesar de alguns grupos *iyaōkwa* se acomodarem confortavelmente na posição de *ekanokwali* [empregados], vale lembrar que, na cosmologia, uma dos grandes

desafios do passado está relacionado ao fato de que, no passado, todos queriam ser chefes. No entanto, como demonstrou Pierre Clastres, para existir um chefe é preciso que exista anteriormente um coletivo do qual ele é cativo.

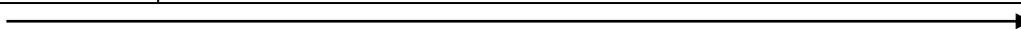
A análise aponta que é justamente neste íterim que se insere a dinâmica entre os grupos *iyaōkwa*. Trata-se de várias ponderações a respeito da definição sobre o que constitui um chefe; quem pode ser chefe e, mais ainda, sobre as expressões emergentes na dialogia entre o chefia e não-chefia uma vez que - como observa Viveiros de Castro (1993) - no geral, as trocas recíprocas se estabelecem em um panorama potencialmente assimétrico.

Em sua análise sobre o contexto dos coletivos das Guianas, Gallois (2007) afirma que os elementos acionados para o estabelecimento de distinções entre grupos sociais encontram sua fonte nas narrativas da origem: “Como expressão de uma teoria mais ampla da ontologia dos seres do cosmo (incluindo os que hoje têm aparência de animais), muitas das afirmações sobre a diferença recorrem aos elementos da gênese dos diferentes grupos humanos” (GALLOIS 2007: 56). Como vimos, também entre os Enawene-Nawe, os enunciados acerca da origem da ocupação no patamar terrestre elencam os elementos orientadores da relação com a alteridade.

A socialidade enawene-nawe é pautada pela ideia de aglutinação de diferentes *hetati-nawe*, com distintas filiações linguísticas e culturais. Ao tratarem de sua morfogênese, os Enawene-Nawe enfatizam a distinção entre *Proto-Enawene* e *Enawene-ulteriores*. Os *Proto-Enawene* (englobados pela referência como *Kawali-Nawe*) são aqueles relacionados aos *hetati-nawe* originários da pedra. Os demais “tipos de gente” seriam provenientes de origens distintas e incertas. Os *Towalinere-Nawe*, possivelmente provenientes de uma pedra localizada nas cabeceiras do rio Aripuanã, constituíam, no passado, um grupo atomizado, falante de uma língua distinta e praticante do casamento avuncular. Por sua vez, os *Salomã-Nawe*, cuja origem é desconhecida, são relacionados a não-socialidade, decorrente de seu modo de vida nômade. Nesse sentido, *Enawene-ulteriores* englobaria os *Towalinere-Nawe* e *Salomã-Nawe*, contingentes populacionais posteriormente agregados a este regime societário.

Considerando as relações estabelecidas entre os grupos *iyaõkwa* e entre os Enawene-Nawe e outros coletivos residentes no Interflúvio Juruena-Guaporé, podemos compor o seguinte quadro:

	Proto-Enawene	Enawene- Ulteriores	Não-Enawene
Gênese lítica (rio Papagaio)	<i>Kawali-Nawe</i>		Paresi <i>Iñote</i>
Gênese lítica (outras pedras)		<i>Towalinere-Nawe</i>	Cinta-Larga
Não originário da pedra		<i>Salomã-Nawe</i>	Nambiquara Rikbaktsa



Além de protagonistas na narrativa sobre o rapto das *Towalinero*, Daliyamase e Daleokoto são representados como chefes “sem esposas”, o que nitidamente indica um contrassenso. Num cenário de redução populacional, isso os impulsiona a procurar esposas “fora” de seu coletivo. Paradoxalmente, o consentimento das *Towalinero* não aplaca o aspecto de “saque”, que contrasta com o não estabelecimento de alianças entre genro e sogro. Desse modo, as *Towalinero* emergem como pacificadoras em um contexto potencialmente conflituoso: em primeiro lugar, aceitam espontaneamente a proposta de seguir com os forasteiros; e, em segundo lugar, convencem o pai a acolher esta decisão.

Diante de sua fragilidade demográfica, os *Towalinere-Nawe* concordam em se enquadrar como adventícios dentro da estrutura reguladora do *iyaõkwa*. Neste contexto, eles se configuram enquanto festeiros, recebidos pelos *Kawali-Nawe*, tornam-se familiarizados e familiarizadores num processo de transformação que compreende, simultaneamente, a alteração de si em outro e do outro em si. Se a demografia se impõe como gatilho propulsor da aproximação entre estes grupos, não é senão a beleza o elemento que conduz esta relação de aproximação.

Do mesmo modo, a aproximação dos *Salomã-Nawe* é marcada pelo protagonismo de uma mulher, personagem central no processo de sedentarização deste grupo. Menakalose “não possui *iyaõkwa*” e vê na adesão dos *Salomã-Nawe* à socialidade enawene-nawe, a oportunidade de se reposicionar socialmente. O oferecimento de bebida é o mecanismo que consolida esta relação.

De todo modo, é sobre o par *Kawali-Towalinere* que recai a ênfase sobre a morfogênese dos Enawene-Nawe enquanto unidade sociopolítica diferenciada. O exame detalhado das relações estabelecidas entre estes distintos conjuntos presentes no regime de alteridade enawene-nawe pautou duas questões prementes dentro do pensamento ameríndio: corpo e afinidade. A propensão para a transformação, caracterizada pela adoção ou exclusão de determinados traços diacríticos é embasada por um sentimento mútuo de admiração: “*Awali kadeyani Towalinere-Nawe*” [os *Towalinere-Nawe* eram belos]; “*Kawali-Nawe ita awali xinakaha*” [a língua dos *Kawali-Nawe* é mais bonita]; “*Awe kaxata aili. Tota makali anini kakwa*” [como é admirável esta aldeia na qual as pessoas comem todas juntas]. Essas são as assertivas que marcam o encontro entre os *Towalinere-Nawe* e os *Kawali-Nawe*. Se os *Towalinere-Nawe* aderem ao uso da língua dos *Kawali-Nawe* e ao interdito do consumo de carne vermelha, por sua vez, os *Kawali-Nawe* assumem a corporalidade dos *Towalinere-Nawe*, passando a adotar os seus adereços, corte de cabelo e indumentárias. Abandonam ainda o uso do veneno, condição colocada pelos *Towalinere-Nawe* ao guardarem as máscaras *Iyotatawe* no interior da casa do *iyaõkwa*.

Tal como a dinâmica transformativa dos corpos a partir do encontro entre conjuntos distintos de seres humanos e sobre-humanos – que veremos em detalhe no próximo capítulo - a ênfase recai sobre a possibilidade de alteração da corporalidade/fala em prol da constituição de um ideal de socialidade. Os mecanismos de i(e)ncorporação do outro dizem respeito, especialmente, ao que se fala, ao que veste e ao que se come. Trata-se de um processo em que o outro não é transformado em si, pelo menos não de maneira totalizante. Antes disso, o que ocorre é uma negociação baseada nos melhores atributos de cada grupo. Nesse sentido, a predação familiarizante opera num duplo sentido, baseado na calibragem das transformações. Estabelecem, desse modo, a ideia de que a adoção de novas formas de sociabilidade, bem como a obtenção de novos conhecimentos deriva da reciprocidade instituída por meio de relações de aliança.

Este processo transformativo e de domesticação não é totalizante, nem tampouco permanente, do que decorre a necessidade constante de atualização das dinâmicas de diferenciação e unificação, ambiente no qual figura a primazia da ritualística, como veremos a seguir.

Capítulo III - Corpos alterados

*Hayhinkiwata holone kayñwa holone kayñwa
holonewakare kayñwa* [traga para a praça da
aldeia a sua bebida *oloniti* para mim *harikare*,
você que é o nosso dono]

[...]

*Nema hena kiahinkase iyahōkwa hwerare Atolo
kaytakoda huāre* [assim falou *iyahōkwa/iyakayriti*
preto grande (com jenipapo, bravo), devorador
de bebida de Atolo (menina-mandioca)].

Canto do iyahōkwa coletado e traduzido por Lima
Rodgers (2014).



Kateokō, ritual feminino. Autor: Alowalikase Anihali

Neste capítulo desenvolvo uma análise acerca das formas como a ritualística trabalha as fronteiras da alteridade entre os grupos *iyaōkwa*, considerando os elementos e categorias acionados para demarcar diferenças, bem como o modelo de gestão sociopolítica destas relações. Em um contexto marcado por ideais de benevolência e generosidade que definem uma ética baseada na distribuição ao mesmo tempo em que se estabelecem relações assimétricas entre os *iyaōkwa*, a ritualística age na atualização dos valores que dão sustentação a convivialidade entre grupos considerados distintos.

Ao enfatizar o ritual como espaço privilegiado para a identificação dos mecanismos de gestão das diferenças sigo a tendência recorrente em análises anteriores (MENDES DOS SANTOS 2006, NAHUM-CLAUDEL 2012, LIMA RODGERS 2014). Em tais análises os cerimoniais, sobretudo o *Iyaōkwa*, é retratado como lócus da gestão das relações estabelecidas entre os grupos *iyaōkwa*. A ritualística, definida como “locomotiva das experimentações sociopolíticas” (LIMA RODGERS 2014) emerge como elemento fundamental para o entendimento das estratégias de manejo de um mundo caracterizado pela multiplicidade que é, simultaneamente, perigosa e necessária: “Se o mito multiplica as diferenças ao infinito, o ritual tem de se defrontar com elas, assume o papel de orquestrá-las sempre sob o intuito de organizar a experiência no mundo” (SZTUTMAN 2003:30-31).

Os Enawene-Nawe tem no ritual a esfera privilegiada para o manejo e controle adequado de sua alteridade constituinte. O ritual, antes de um promotor de unidade, opera no processo de manejo e domesticação das forças contrárias aos ideais de convívio e generosidade.

A ritualística é caracterizada enquanto promotora de processos de comunicação que mobilizam posições de identidade e alteridade. É no campo do ritual que se exerce a gramática da diferença: “Entre a ameaça do caos causada pelo excesso de diferença e a aniquilação do social pelo estabelecimento de um mundo unicamente habitado por semelhantes, flutua a vida em sociedade. Ora, no que consiste o ritual, a festa, senão em um dos momentos privilegiados da busca por uma solução a esse dilema?” (SZTUTMAN 2000:257).

Os rituais, entre os Enawene-Nawe, são marcados pela presença dos seres-espíritos no espaço aldeão. Trata-se da ênfase na dinâmica da “visita”. Como dito

alhures, o visitante é sempre referenciado por seu caráter ambíguo. Ao anfitrião, cabe a tarefa de decodificar suas verdadeiras intenções, manejando-as no sentido da socialidade e evitando ações predatórias. A identificação entre o anfitrião e o visitante, especialmente por meio da comensalidade, constitui um dos mais importantes dispositivos de domesticação das forças potencialmente deletérias presentes nas relações estabelecidas com estes seres.

As categorias que fundamentam as diferenças entre os grupos *iyaōkwa* estão evidenciadas nas formas de comunicação e trocas estabelecidas pela ritualística, na qual se arregimentam as relações entre as diferentes unidades, distinguidas nas posições de anfitriões e festeiros. Entre os Enawene-Nawe, o manejo da socialidade não se dá de forma apartada das relações sociocósmicas estabelecidas com as distintas classes de seres com as quais os Enawene-Nawe se relacionam permanentemente. O ritual promove uma mediação sociopolítica entre diferentes conjuntos de grupos humanos e sobre-humanos, subvertendo as fronteiras entre estas distintas categorias. Enquanto ocupantes do patamar terrestre, intermediário entre o céu e o subterrâneo, cabe aos Enawene-Nawe a realização de ações para a estabilização das relações entre os seres que habitam estas distintas geografias.

Dentro dessa perspectiva, por um lado, os Enawene-Nawe devem atender aos anseios dos *iyakaliti*, detentores da paisagem terrestre por eles ocupada. Por sua vez, os *enoli* - os grandes vigiadores, posto que vivem no céu e conferem, lá de cima, tudo o que se passa no patamar terrestre – exigem dos Enawene-Nawe que estes cumpram, à risca as ações necessárias para o manejo da fúria dos *iyakaliti*. Ambos, *iyakaliti* e *enoli*, esperam que os Enawene-Nawe sejam “sábios” [*enahali*], e esta sabedoria está diretamente relacionada à capacidade de convivialidade, baseada em ideais de generosidade e igualitarismo.

Silva (1998) foi quem primeiro estabeleceu um modelo acerca do universo cerimonial enawene-nawe. De acordo com seus apontamentos, anualmente, os Enawene-Nawe distinguem duas *estações econômico-cerimoniais*, caracterizadas pelas relações estabelecidas entre eles e os *iyakaliti* (*Iyaōkwa* e *Lerohi*) e aquelas estabelecidas junto aos *enoli* (*Salomã* e *Kateokō*).

O calendário nativo, como vimos, distingue duas estações rituais básicas, uma que diz respeito às relações com os espíritos celestes, coincidindo com o período de enchente dos rios; outra, muito mais extensa, voltada para os espíritos subterrâneos, durante os períodos de cheia, vazante e seca. Se ambas são fundamentais para os Enawene Nawe, a primeira é marcada por um grau de formalismo muito menor que a segunda. Tanto é que, ao contrário das cerimônias dirigidas aos espíritos subterrâneos, as primeiras podem ser notadamente abreviadas por razões de ordem prática; as segundas, em hipótese alguma. (...) A estação dedicada aos espíritos subterrâneos se caracteriza, em linhas gerais, pela seguinte dinâmica. Os anfitriões (hari-kare/lo), os homens e algumas mulheres de um ou mais clãs permanecem na aldeia, assim como todas as mulheres dos demais clãs, todos ocupados com a roça cerimonial de mandioca e o processamento do sal vegetal. Enquanto isso, os homens dos outros clãs organizam grandes expedições de pesca: são os yãkwa (durante a cheia/vazante) ou (durante a estação seca). Porém os homens não saem sozinhos para pescar, já que os espíritos clânicos os acompanham. Os celestes, para protegê-los dos perigos do mundo exterior, os subterrâneos para atrair os peixes. (...) As expedições pesqueiras podem ultrapassar dois meses, durante a cheia/vazante, e três a quatro semanas, durante a seca. Enquanto os homens que a realizam se encarregam de acumular peixes que são imediatamente defumados, os que permanecem na aldeia, junto com algumas de suas irmãs e filhas anfitriãs, processam uma grande quantidade de alimentos de origem vegetal. Construída simbolicamente a separação entre os que saem e os que ficam, os pescadores retornam à aldeia paramentados como espíritos subterrâneos ameaçadores, lá sendo recebidos pelos anfitriões, que não utilizam em seu corpo qualquer tipo de adorno além dos emblemas da diferença sexual, de uso cotidiano. (...) Ao contrário do que acabamos de observar 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 junto 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 produzido pela diferença sexual. Durante sua outra fase, o kateokõ, 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 (SILVA 1998).

O calendário abaixo constitui uma representação aproximada do ciclo anual da ritualística enawene-nawe. Ênfase o seu caráter aproximado, pois não tenho o intuito

de estabelecer nenhuma normativa em relação ao desenvolvimento dos cerimoniais, que obviamente estão submetidos aos imponderáveis do cotidiano, às alterações dos ciclos ecológicos - com os quais esta estabelece grande proximidade - e às transformações desenvolvidas a partir da potência criativa dos Enawene-Nawe.

CALENDÁRIO RITUAL ANUAL

Dez-Jan à Jun-Jul		Jul-Ago-Set	Set-Out-Dez	
colheita do milho	plantio da mandioca	plantio do milho	colheita de mel	
<i>Iyaõkwa</i>		<i>Lerohi</i>	<i>Salomã</i>	<i>Kateokõ</i>
<i>iyakaliti</i>			<i>enoli</i>	

Como evidenciam os Enawene-Nawe, os cerimoniais, realizados como atendimento as demandas dos seres-espíritos (da paisagem ou celestes), exigem um grande emprego de forças produtivas, voltadas especialmente aos alimentos, enquanto suporte do atendimento dos anseios destes seres: “Entre os Enawene-Nawe, como vimos, a “comida ritual” é a promissória da dívida com os seres sobrenaturais, que clamam, exigem, se enfurecem e matam pela falta de comida” (MENDES DOS SANTOS 2006:68). A oferta de alimentos é o modo por excelência de apaziguar as relações estabelecidas com estes diferentes conjuntos de seres, possibilitando, desse modo, protelar a inevitável tomada de suas forças vitais.

Os rituais são caracterizados pela visita dos seres-espíritos no espaço aldeão¹¹¹. Ora, como observamos na ampla literatura etnológica sobre as terras baixas sul-americanas, toda visita implica em risco. O visitante é um potencial agressor, caso o anfitrião não saiba agenciar de modo adequado os seus humores e intenções. Para apaziguar tal potência predatória, o anfitrião deve lançar mão de determinados comportamentos tais como a generosidade e a habilidade oratória. A presença da alteridade é fundante para o estabelecimento das trocas cerimoniais entre humanos e

¹¹¹ Do mesmo modo, após sua morte, os Enawene-Nawe se tornam os visitantes na aldeia dos *enoli*. Por isso, para serem acolhidos, precisam antes banhar-se em uma lagoa rejuvenescedora, como forma de consolidação de sua nova identidade.

sobre-humanos. De maneira similar ao que ocorre entre os Waiwai: “Receber tais visitantes é, portanto, um ato de doação de civilidade, é transformar aqueles seres bárbaros em pessoas com as quais é possível estabelecer alguma relação de troca e é sobretudo comprovar a eficácia de um modelo de sociabilidade” (SZTUTMAN 2000:206). Este constitui um aspecto central dentro deste debate, uma vez que o ritual nunca é realizado entre os “mesmos”.

Embora alguns elementos de diferenciação presentes entre os Enawene-Nawe façam parte de um passado expresso nas narrativas míticas, os aspectos constituidores dessa alteridade são reforçados e atualizados por meio da ritualística e das relações com os distintos conjuntos de seres-espíritos, num esforço que ressalta o caráter múltiplo e integrado que compõe o seu universo sociocosmológico.

Tal como observado por Overing (1991) entre os Piaroa, a beleza emerge como valor conectado à moral e ao ideal político, relacionada ao senso de comunidade que determina a manutenção e continuidade do coletivo. Não é apenas produção, mas, sobretudo, ânima, no sentido de que renova seu senso de comunidade.

No caso em tela, as trocas intersubjetivas promotoras da socialidade extrapolam a oposição conceitual entre cotidiano/ritual ou doméstico/exterior e o manejo das fronteiras da alteridade é diligenciado dentro de um regime de interdependência e controle da diferença que não encontra na exterioridade o lócus privilegiado para sua presença. Ou seja, entre os Enawene-Nawe a “estética da produção” promovida pela ritualística permite a alteração de sentimentos prejudiciais à plenitude do ideal de convivialidade (tais como a raiva e a tristeza) ao mesmo tempo em que reforça os valores morais e políticos que dão sustentação ao senso de coletividade.

Num contexto em que a oposição entre ritual e cotidiano não apresenta rendimento, acredito que é possível borrar ainda mais as fronteiras destas categorias, identificando, na linguagem ritual, elementos constituintes da convivialidade, geralmente atribuídos ao universo doméstico. Sentimentos de raiva e tristeza, como detalharei adiante, são índices da incapacidade do exercício da sabedoria e controle de forças promotoras de desarranjos sociais, sendo amplamente associadas ao ciúme.

Tendo em vista a virtuosidade que corresponde ao universo cerimonial enawene-nawe, a análise enfatiza o contexto de dois rituais: *Iyaõkwa* e *Salomã*. Tal opção se

justifica por dois motivos: Em primeiro lugar, no que diz respeito ao *Iyaōkwa*, existe um grande aporte de materiais elaborados (SILVA 1998, MENDES DOS SANTOS 2006, NAHUM-CLAUDEL 2012 E LIMA-RODGERS 2014), além do mesmo constituir um importante espaço de arregimentação da alteridade. Por sua vez, no que tange ao *Salomã*, conto com uma série de informações que fui acumulando ao longo dos anos de convivência com os Enawene-Nawe, qualificadas na minha estadia na aldeia Halataikwa, em 2014. Os demais cerimoniais, o *Lerohi* e *Kateokō*, aparecerão nesta análise de forma apenas pontual e esquemática, complementando as informações a respeito da distinção entre os ciclos dedicados aos *iyakaliti* e aos *enoli*.

Neste capítulo apresento ainda alguns apontamentos acerca das diferenças que definem as distintas classes de seres que habitam o cosmos, bem como sobre as relações estabelecidas entre estes e os Enawene-Nawe. Esta discussão apresenta subsídios importantes e qualificará o entendimento da ritualística enquanto esfera arregimentadora da socialidade. Como venho argumentando, não é possível pensar as relações estabelecidas entre os distintos grupos *iyaōkwa* sem considerar outras formas de articulação da alteridade entre os Enawene-Nawe.

***Iyakaliti*, “os que vigiam a comida” – Comensalidade e domesticação**

Nas análises que versam sobre a socialidade enawene-nawe, o ritual *Iyaōkwa* tem sido privilegiado como foco analítico, em detrimento das demais estações rituais. O motivo disto parece ser a proeminência que este representa dentro desta ritualística, pois, além de compor a estação cerimonial de maior duração (dezembro a julho), no *Iyaōkwa* são empenhados os maiores esforços de prestações e contraprestações entre os grupos rituais e conjuntos de seres-espíritos. Na atualidade, o *Iyaōkwa* constitui o espaço privilegiado para trabalhar a alteridade, dissolvendo ou domesticando sua potencial animosidade. O cenário marcado pela distribuição da produção alimentar parece estabelecer o ambiente adequado para o desenvolvimento deste tipo de ação e alcance deste objetivo: “o alimento aparece como o idioma inteligível e potencial da comunicação, o elo de ligação entre seres distintos, de naturezas e universos diferentes; uma relação com o outro diferente” (MENDES DOS SANTOS 2006:68).

Assim, penso que o ritual *Iyaōkwa* funciona como uma linguagem que dialoga com a ordem social. De modo geral, ele é caracterizado como uma mediação entre humanos e os *iyakaliti*, na qual os primeiros precisam atender os desejos vorazes destes últimos. A relação estabelecida passa pela comensalidade: bienalmente os grupos *iyāōkwa* se dividem entre grupos que ocupam as prerrogativas dos papéis de *halikali* [anfitriões] e *iyāōkwa* [festeiros]: “Quando estamos vestidos com as roupas de buriti, cocares, e enfeites, nesse momento nós somos os *iyakaliti*. Já os *halikali* representam os *wani-nawe* (humanos, mortais)”¹¹².

Trata-se de uma noção de *encorporação* - tal como desenvolvido por Schechner (2013) -, designando experiências baseadas no conhecimento do coletivo e que são compartilhadas no âmbito das performances. Performance é entendido aqui como “algo simultaneamente “real” e “construído”, como práticas que reúnem o que historicamente foi separado como discursos distintos, supostamente independentes, ontológicos e epistemológicos” (TAYLOR 2013:10). Ou seja, esta concepção questiona o entendimento da performance enquanto uma reprodução do real (associada à performatividade), afirmando-a como uma ontologia do entendimento pautada por “práticas encorporadas” (*ibid.*). Em meio a esta dinâmica, o corpo constitui o suporte privilegiado para promoção da aprendizagem e construção de conhecimentos, bem como para o manejo das relações¹¹³.

É especialmente por meio deste ritual que os Enawene-Nawe trabalham as relações entre os diferentes grupos *iyāōkwa*. Os anfitriões produzem grandes quantidades de alimentos à base de mandioca e milho e oferecem aos *iyakaliti*. Estes invadem o espaço aldeão por meio da transmutação de seus corpos com os festeiros-*iyāōkwa*.

Durante o *Iyaōkwa*, para que um homem ofereça bebidas, peixe e sal vegetal para o conjunto de *iyakaliti* correspondente ao seu grupo é necessário que os demais homens assumam a perspectiva dos seres-espíritos. Ninguém jamais poderá tocar as

¹¹² Comunicação obtida durante entrevistas na aldeia Halataikwa com Marikerose'ene em junho de 2009. Traduzida para o português por mim.

¹¹³ Esta concepção me parece bastante oportuna para o entendimento de algumas categorias ameríndias, sobretudo por dois aspectos: por pontuar a centralidade do corpo para a construção de sentidos, e por diferenciar as instâncias de autenticidade e eficácia.

flautas do seu próprio *iyaōkwa*, nem tampouco pescar o peixe que é oferecido aos *iyakaliti* correspondentes ao seu grupo, reiterando a recorrente oposição amazônica que associa os anfitriões à bebida, ao passo que articula os festeiros à esfera da caça ¹¹⁴. A ininterruptibilidade do ritual é pautada pela reciprocidade estabelecida no ato de um grupo *iyaōkwa* plantar a roça cerimonial do outro grupo. Esse mecanismo engendra a obrigação da retribuição.

Em meio a esta relação de interdependência, os “outros” são transmutados em *iyakaliti* numa dinâmica dentro da qual estes se confundem com os cunhados. Trata-se de uma “superposição intensiva de estados heterogêneos” (VIVEIROS DE CASTRO 2006).

Os *halikali* servem a bebida. Eles representam os humanos e são submissos por temer a morte de seus filhos e dele próprio. Por isso também ele fabrica o sal. Quando eu estou dançando e os *halikali* me oferecem bebida, nesse momento eu sou o *iyakaliti*. Quando eu como, o *iyakaliti* também come. Quando eu bebo, o *iyakaliti* também bebe. Ele entra em mim. É como se eu vestisse uma capa. (MARIKEROSE’ENE KAIROLE 2009, Informação verbal¹¹⁵).

Ainda, em momentos específicos do ritual *iyaōkwa* - como a limpeza coletiva das roças cerimoniais e outros eventos relacionados à intensificação da produção de alimentos – as mulheres também permutam sua perspectiva com as *iyakalotiner* (mulheres-espírito). Vale ressaltar que controle do preparo e da distribuição de comidas, tanto nos rituais, quanto no dia-a-dia está a responsabilidade direta das mulheres.

Lidar com a alteridade consiste em aprender a tornar-se o outro, deter seu ponto de vista (LAGROU 2007). Entretanto, no caso em tela, mais do que uma troca perspectivista (o corpo cria o ponto de vista, logo, para mudar o ponto de vista é preciso

¹¹⁴ Este tipo de associação é analisado por Dias Junior (2001) entre os Waiwai. No primeiro caso, Dias Junior afirma que a comensalidade opera como princípio que reforça determinadas unidades sociais. Ainda de acordo com sua análise, a oposição entre anfitriões e festeiros ressaltaria o estabelecimento temporário de distinções que fomentam a formação de um campo de comunicação entre estas duas esferas. Por meio da dinâmica ritual, caracterizada pela suspensão temporária de hierarquias, é reinterada a inserção destes em um coletivo potencial englobante. Ou seja, trata-se de processos que postulam simultaneamente interações no sentido da continuidade e descontinuidade.

¹¹⁵ Comunicação obtida durante entrevistas na aldeia Halataikwa com Marikerose’ene em junho de 2009. Traduzida por mim para o português.

mudar o corpo), trata-se da instituição (simultânea) de múltiplas perspectivas. Uma espécie de intercâmbio de potências entre os Enawene-Nawe e os *iyakaliti* dentro do qual os primeiros alimentam e hidratam os seres-espírito. Em troca, estes apoiam a pesca e o plantio, garantindo o sucesso produtivo destes empreendimentos.

A necessidade do outro como hospedeiro da identidade transitória de cunhado-espírito passa pela indumentária. O contraste entre anfitriões e *iyaõkwa* é visualizado em seus corpos. Enquanto os primeiros estão destituídos de todos os adereços, os segundos são marcados pela flutuação das vestimentas que denotam as diferentes etapas cerimoniais ou diferentes formas de socialidade engendradas ¹¹⁶.

Como dito no primeiro capítulo, cada grupo *iyaõkwa* está relacionado a um arcabouço onomástico, um conjunto de *iyakaliti*, porções territoriais e determinados instrumentos musicais. De fato existe uma ligação direta entre estes distintos elementos. Cada instrumento está relacionado a um ser-espírito e um território, notadamente, o local habitado por este ser. Por exemplo, quando os *Aweresese* são anfitriões, são erguidas quatro fogueiras no pátio central da aldeia. Os festeiros se dividem por estas fogueiras, sendo que, em cada uma delas, estará presente um dos instrumentos deste *iyaõkwa*.

O *Iyaõkwa* coloca em cena para cada anfitrião três ou quatro círculos músico-coreográficos, os quais lançarão mão dos instrumentos que lhes pertencem (...). Durante todo o período de quase uma lua, destinado à saciedade alimentar e musical dos *iyakayriti*, os círculos concomitantes de músicos estarão entoando os mesmos cantos, quer dizer, cantos com o mesmo conteúdo narrativo (veremos sobre isso em seguida), porém através de uma tessitura musical, rítmico-melódico-timbrística, diferente (LIMA RODGERS 2014:359).

Uma vez que cada um dos grupos *iyaõkwa* depende dos demais para apaziguar a fúria do seu respectivo conjunto de *iyakaliti*, a cada dois anos as posições de anfitrião e festeiro são alteradas para que todos os grupos *iyaõkwa* (ou conjunto de *iyakaliti*)

¹¹⁶ Com exceção da etapa cerimonial denominada *Iyoho*, que marca o retorno dos *iyaõkwa* expedicionários. Neste caso, a performatização do conflito entre humanos e espíritos se verifica a oposição entre as palhas secas (*harikali*) e as palhas verdes (espíritos).

possam ser contemplados. Nesse sentido, a ocupação destas prerrogativas é engendrada por meio de uma rotatividade destas atribuições entre os distintos grupos *iyaōkwa*, para os quais Silva (1998) estabelece um *princípio de rodízio*:

Obedecendo um rigoroso sistema de rodízio, um ou mais clãs de cada vez permanece na aldeia por um período de dois anos, durante a estação dos espíritos subterrâneos – são os anfitriões (*hari-kare*), produzindo uma grande quantidade de alimentos de origem vegetal, que serão trocados por peixes defumados, capturados pelos homens dos demais clãs, que partem em expedições que podem durar dois meses ou mais. (...) Apenas os clãs principais obedecem um princípio de rodízio que define uma ordem estrita de clãs anfitriões, uma vez que seus espíritos constitutivos, ao contrário do que acontece com o de alguns clãs adventícios, são muito ciumentos e sovinas. (SILVA 1998).

Apesar da assiduidade de uma estrutura de revezamento, os Enawene-Nawe não postulam uma sequência pré-estabelecida ou estanque deste rodízio. Ao contrário disto, eles são categóricos ao afirmar o caráter de imprevisibilidade: *Wa, iyakaliti kadene!* [Os *iyakaliti* é que decidirão!]. Isso porque são os *iyakaliti*, e não os grupos *iyaōkwa*, que disputam a prerrogativa de serem antecipadamente contemplados pelo ritual. Em última instância, estes seres são os detentores da efetivação do revezamento sazonal que precisa abranger a todos, de tempos em tempos.

Por outro lado, a rotatividade dos grupos *iyaōkwa* na posição de anfitriões ou festeiros está relacionada a fatores imponderáveis que podem, a qualquer momento, promover a alteração desta ordem. Um exemplo disto ocorreu em 2009, quando um dos xamãs comunicou que os *Kairole* deveriam ser anfitriões do *iyaōkwa* como medida de apaziguamento da fúria de seu conjunto de *iyakaliti* que, alguns meses antes, haviam ocasionado um grande número de doenças e mortes de crianças. Tais mortes seriam decorrentes do excedente de mandioca nas roças particulares dos membros deste *iyaōkwa*¹¹⁷. Nesse sentido, em 2009, o *Kairole* foi anfitrião junto aos demais *iyaōkwa* daquele ciclo, a saber: *Aweresese* e *Lolahese*.

¹¹⁷ O *Kairole*, grupo exponencialmente mais populoso do que os demais (com cerca de um terço da população total), em geral não se articula com outros *iyaōkwa* durante os ciclos bienais de revezamento.

A demografia e contextos de guerra seriam também elementos que influenciam esta ordem de sucessão. A estrutura de revezamento estaria submetida a uma regime de “manejo da espera”, resultante da concorrência entre os distintos conjuntos de *iyakaliti* para terem seus anseios primeiramente atendidos (LIMA RODGERS 2014).

Somada ao revezamento, figura com grande importância o estabelecimento de parcerias entre os *iyaōkwa* na posição de anfitriões. Como vimos alhures, os grupos *iyaōkwa* são diferenciados entre grupos principais e secundários. Esta distinção, como pontua Silva (1998) está diretamente relacionada ao regime de rodízio dos grupos na posição de anfitriões, uma vez que, a cada dois anos, dois ou mais grupos se articulam para ocuparem esta prerrogativa. Já falei anteriormente sobre as vicissitudes que podem promover mudanças neste padrão de revezamento. No entanto, quero apenas pontuar um pequeno comentário a respeito deste aspecto. O modelo proposto por Silva (1998) define a preferência para o estabelecimento de grupos *iyaōkwa* parceiros a partir da articulação de um grupo principal, com um grupo secundário. De acordo com o registro das sequências de revezamento nas últimas décadas é possível perceber que dois grupos principais podem se articular, entretanto, a hipótese de articulação de dois grupos secundários não é verificada.

No final deste trabalho apresento um quadro com o revezamento dos grupos *Iyaōkwa* no decorrer das últimas décadas. Este quadro foi construído a partir dos registros dos indigenistas da MIA e da OPAN, bem como em informações dos próprios Enawene-Nawe, sobretudo no que tange às informações anteriores a 1974 (cf. Anexo1).

Aos *sotaliti* [xamã] cabe a tarefa de agenciar a ânsia dos *iyakaliti* e de seu desejo incontável de tomar *ketera* [mingau de milho]. O risco é grande. Toda antecipação é necessária para afastar a ira destes seres. Negociando a possibilidade de espera, a ritualística enawene-nawe é atravessada por uma série de fases músico-coreográficas que manejam a ânsia dos *iyakaliti*. São processos de inversão da ordem entre anfitriões e festeiros que visam acalmar possíveis sentimentos de ciúmes vindo dos conjuntos de *iyakaliti* dos demais grupos *iyaōkwa*, despertados diante da observação de que outros seres-espíritos estão sendo saciados.

Dentro desta lógica, o feitio da roça anuncia a sequência do(s) próximo(s) grupo(s) *iyaōkwa* contemplado(s) neste rodízio, constituindo uma forma de anúncio que

apazigua temporariamente parte da tensão decorrente dos desejos incontroláveis dos *iyakaliti*.

O *Iyaõkwa* começa quando os *Iyakaliti* nos procuram. Eles dizem: queremos beber mingau de milho [*ketera*]. Os xamãs ouvem e avisam os *Enawene-Nawe*. Eles dizem: Vocês estão correndo perigo, os *Iyakaliti* querem mingau de milho. Os *halikali* [anfitriões] respondem: tudo bem, nós vamos fazer mingau de milho e *oloniti* [bebida de mandioca]. Não queremos morrer. As mulheres batem o pilão e assim todos sabem que o *Iyaõkwa* vai começar (KANAWALIKWA MARIKEROSE'ENE KAIROLE, Informação verbal¹¹⁸).

O sentido da antecipação define a ininterrupção da ritualística e indica a ênfase dos *Enawene-Nawe* sobre a esfera da produção em detrimento das brechas que possibilitam a emergência de ataques e doenças. Diferentemente da estrutura sequencial de eventos estabelecidos entre os *Waujá* e os seres-espíritos *Apapaatai*, que abrangem as dimensões do adoecer > curar > festejar (BARCELOS NETO 2008:27), entre os *Enawene-Nawe*, a antecipação ao ataque prevê que a realização dos cerimoniais (sobretudo o *iyaõkwa* e *lerohi*) como recurso preventivo tanto para o não-adoecimento, quanto para manutenção da plenitude dos corpos.

No caso em tela encontramos uma estrutura na qual o ritual é pautado pela seguinte sequência: festejar > não-adoecer. Em casos nos quais o adoecimento não pode ser evitado, entra em cena o xamanismo, que atua pela lógica: adoecer > oferecer > curar. Ou seja, entre os *Enawene-Nawe* temos sempre a primazia da oferta como medida de cura ou evitação do adoecimento. Em hipótese alguma é concebida a possibilidade do oferecimento ocorrer na forma de agradecimento.

Neste contexto, xamanismo e ritual são entendidos como esferas distintas, porém interrelacionadas. Se o ritual opera na domesticação das forças ameaçadoras imanentes das relações de alteridade presentes na socialidade *enawene nawe*, cabe ao xamanismo agir no reestabelecimento da plenitude em situações que escapam à familiarização cerimonial. Desse modo se estabelece uma dinâmica antecipatória na qual é necessário

¹¹⁸ Comunicação obtida durante entrevistas na aldeia Halataikwa com Marikerose'ene em 2009. Traduzida para o português por mim.

“festejar”¹¹⁹ para não adoecer. Constitui-se uma medida preventiva diante da ameaça colocada. Enquanto o xamanismo negocia as possibilidades de restituição da ordem alterada, o ritual atua de forma a garantir a manutenção desta ordem.

A comensalidade, decorrente da necessidade de alimentar os *iyakaliti*, constitui o campo de incidência do *Iyaōkwa*. *Haka wayate* [barriga cheia] é a situação almejada por estes seres: “Se alguém tem muita comida, mandioca, milho, amendoim e as pessoas comem sozinhas, se o *iyaōkwa* não come, apenas sua família se alimenta, surge um sério problema. Os *iyakaliti* reclamam e questionam o motivo deles não estarem comendo conosco?” (DALOKWALI’ATOKWE KAIROLE 2008, Informação verbal¹²⁰). Nada pode ser consumido às escuras, no interior das casas, sem ganhar o pátio.

Do ponto de vista das mulheres, um dos aspectos mais importantes para o controle das forças deletérias da convivialidade está relacionado ao controle da distribuição (e conseqüente evitação da concentração) dos alimentos. Para elas, um dos maiores desafios da atualidade são os esforços necessários para garantir que os alimentos industrializados interajam com esta lógica. Dizem elas que o problema da comida dos não-índios é que a mesma “não vai para o pátio”, apenas “entra” nas casas¹²¹.

A comensalidade detém uma importância central no processo de apaziguamento dos *iyakaliti* e na produção de formas de socialidade baseadas em aspectos como a generosidade, a benevolência, etc. Trata-se de uma dinâmica de controle e distribuição dos alimentos num contexto em que o comer sozinho é repudiado e que a atitude sovina contradiz o ideal de construção de relações de confiança e aparentamento. No caso dos Enawene-Nawe, este aparentamento - que é também configurado enquanto apaziguamento de relações potencialmente perigosas - constitui o agenciamento entre

¹¹⁹ De acordo com Lima Rodgers (2014) para os Enawene-Nawe o sentido do ritual está associado ao trabalho, e não a noção de festa. São eles atuando em prol dos *iyakaliti*, num contexto marcado pela ameaça destes seres. Dizem os Enawene-Nawe que “o ritual não é brincadeira”.

¹²⁰ Comunicação obtida durante entrevistas na aldeia Halataikwa em 2008. Traduzida por mim para o português.

¹²¹ Durante minha última estadia na aldeia Halataikwa, em 2014, me impressionou a quantidade de alimentos deste tipo, que estavam sendo oferecidos no *Salomã*. Bolacha, biscoito, bala, suco concentrado, refrigerante, laranja e manga. Tudo trazido da cidade sob a forte pressão e demanda do grupo de *ekiño* (mulheres consideradas “anfitriãs chefes” do cerimonial naquele ano).

conjuntos humanos e sobre-humanos por meio de processos estabelecidos entre os distintos grupos *iyaōkwa*.

No âmbito do *Iyaōkwa*, as *harikalo* [anfitriãs] são as responsáveis pela organização de toda a produção alimentar: “A elas cabe a mobilização das demais mulheres para a colheita dos produtos agrícolas e a elaboração de grandes quantidades de alimentos” (MENDES DOS SANTOS 2006:109). Neste cenário, são as mulheres, sob o comando das *halikalo* que conduzem a preparação dos alimentos a serem ofertados. Nas relações cotidianas, as mulheres enquanto “senhoras” do processamento dos alimentos, detém a prerrogativa da distribuição destes. Um marido jamais se serve da bebida ou comida disponível. Por isso, em algumas situações de conflitos (motivadas por ciúmes) a mulher pode se recusar a servir seu marido, além de convencer todas as demais mulheres da casa a fazerem o mesmo. Neste caso, o marido tem que ir até a casa de seus pais para se alimentar, uma situação considerada extremamente constrangedora.

As bebidas, como índice dos anfitriões, representam o máximo do poder de domesticação de forças deletérias e não é por menos que o domínio de seu fabrico esteja nas mãos das mulheres, cujo leite materno é reconhecido por dar liquidez ao *keneke* [polvilho]. Nesse sentido, as flautas, por si só constituem apenas copos vazios. É preciso preencher este espaço, umedecer os corpos e possibilitar o afastamento de qualquer proximidade simbólica com o sangue argiloso e seco dos *iyakaliti*. Trata-se de um processo similar ao que ocorre nos processos de vazante e cheia, quando a chegada das chuvas e o aumento dos níveis dos rios promovem a regeneração da mata castigada pela seca e a fartura de alimentos, deixando peixes e outros seres em festa.

A respeito da centralidade das bebidas no processo de manejo da potência deletéria inscrita nas relações de alteridade é necessário pontuar que os Enawene-Nawe constituem um caso atípico entre os coletivos amazônicos, uma vez que eles rejeitam o consumo de bebidas fermentadas. Não que estas não estejam presentes durante os rituais. Em volume muito inferior ao das demais bebidas, as bebidas fermentadas são consumidas exclusivamente pelos *iyakaliti*, que diferentemente dos Enawene-Nawe, apreciam o gosto *katala* [azedo, estragado]. As bebidas fermentadas são lançadas diretamente ao chão, por onde escorrem até alcançar as panelas dos *iyakaliti*, localizadas no patamar subterrâneo.

Nahum-Claudel (2012) questiona se a recusa dos Enawene-Nawe diante das bebidas fermentadas constitui uma negativa das beberagens dos Cinta-Larga, seus maiores algozes no passado recente. No entanto, acredito que é mais produtivo entendermos esta rejeição como mais um dos índices de proximidade dos Enawene-Nawe em relação aos *enoli* (ou evitação da identificação com os *iyakaliti*). Estes, diferentemente dos *iyakaliti*, apreciam as bebidas doces. Neste ponto, doce e azedo figuram como dois polos associados às dimensões da socialidade e a-socialidade. O azedo domestica, mas é o doce que agrega.

A respeito da função central desempenhada pelas *Enawenero*, Nahum-Claudel (2012) amplia o escopo do par *iyaōkwa*-anfitrião para a tríade *iyaōkwa*-anfitrião-*Enawenero*. Esta autora aponta o que seria o triângulo relacional constituinte do *iyaōkwa*, a saber, a intermediação entre as mulheres e os *iyaōkwa*, empreendida pelos anfitriões.

Analisando o ritual Oloniti realizado pelos Paresi (também chamado “Festa de Chicha” (COSTA 1985)), Bortoletto (2005) aponta este mesmo tipo de dinâmica marcado pela associação entre festeiros e mulheres, uma vez que, durante o ritual, são os homens anfitriões que servem os convidados instalados na casa das flautas (ambiente interdito às mulheres).

Diferentemente do que ocorre entre outros coletivos indígenas da região, entre os Enawene-Nawe as mulheres não são impedidas de verem as flautas. Entretanto, isso não garante o seu livre trânsito na casa do *iyaōkwa*, nem tampouco no pátio da aldeia. Especialmente durante os ciclos cerimoniais dedicados aos *iyakaliti*, a mobilidade das mulheres atende a uma série de prescrições, tendo em vista o fato que elas são consideradas uma espécie de presa do *Iyaōkwa*.

Até aqui detalhei algumas das coordenadas que considero centrais para o entendimento da conexão entre os *iyaōkwa* (grupos) e o *Iyaōkwa* (ritual). Mas para que possamos entender melhor como se dá esta dinâmica, abordarei um pouco mais em detalhes as etapas deste ritual. Não farei aqui o detalhamento da permanência dos festeiros nos acampamentos de pesca, uma tarefa cumprida meticulosamente na análise de Mendes dos Santos (2006). Por outro lado, reconheço a necessidade do

acompanhamento da nova modalidade empreendida pelos expedicionários diante da baixa pesqueira, trabalho que ainda está por ser realizado.

Sobre a nova modalidade de captura do pescado, quero apenas frisar que a antiga dispersão dos *iyaōkwa*-festeiro pelos acampamentos de pesca vem sendo substituída pela radicalização das posições de anfitriões e festeiros. Nos últimos anos os expedicionários - que antigamente se dispersavam em pequenos grupos - têm saído todos juntos, rumo à Juina-MT, cidade no entorno da Terra Indígena onde é realizada a aquisição do pescado. Eventualmente, alguns festeiros permanecem em um único acampamento, localizado no rio Juruena, próximo à foz do rio Preto, local onde o pescado é desidratado, antes do retorno para aldeia.

O importante a frisar neste ponto é o estabelecimento de novas unidades sociopolíticas resultantes da mudança do modelo de dispersão territorial dos expedicionários. A concentração dos festeiros nas barragens pesqueiras constituía uma das inúmeras etapas que compreendem o *Iyaōkwa*. A dispersão pelas barragens de pesca promovia novas agregações, fortalecidas pela residência, convivialidade e comensalidade conjunta durante dois meses nos acampamentos (*cf.*: SOUZA 2011). Esta proximidade possibilitavam o estabelecimento e a rearticulação de alianças que reverberam nas relações aldeãs após o retorno dos expedicionários. Não é por menos que os acampamentos de pesca constituíam espaços nos quais era possível perceber com maior clareza a transversalidade que caracteriza o faccionalismo entre grupos em disputa ¹²².

Ainda, o tempo nas barragens era articulador de sentimentos que deveriam ser evitados, especialmente o ciúme. O ciúme das relações amorosas que potencialmente poderiam surgir entre as mulheres e os anfitriões que permanecem na aldeia só poderia ser extravazada nos poucos minutos que marca o embate entre homens e seres-espírito,

¹²² Durante minhas estadias nos acampamentos de pesca, especialmente no Adowina (Rio Preto), era notável a disputa entre conjuntos familiares estabelecidos nesta barragem e na barragem do Olowina, justamente as barragens que hospedam os mais expoentes mestres de cantos. Por outro lado, esta região constitui o âmago da territorialidade enawene-nawe. As relações entre estes dois sítios definem o encaminhamento das decisões e estratégias dos pescadores. Diante de um contexto de fofocas e disputas, em 2008, um *enetonasali* (adulto com filhos) optou por realizar uma barragem menor no rio Tinoliwina, junto com seu cunhado e sobrinho. Chamou a atenção o número reduzido de pessoas diante do descomunal trabalho empregado para a construção da barragem. Estes três homens foram unânimes sua afirmação: preferiam cumprir uma maior carga de trabalho, ao permanecer em um local que centralizava conflitos e disputas.

no retorno dos expedicionários para aldeia. Uma série de estratégias é acionada para o controle destes sentimentos. Em especial, o banho com *mekali*, uma planta com poderes purificadores, que afasta odores e sensações que podem atrapalhar o desempenho na pesca (sobretudo odores sexuais e sentimentos de raiva, tristeza ou ciúmes). No mesmo sentido, nas barragens de pesca era vigente uma espécie de império do riso, marcado pela ênfase nas relações jocosas.

Nos últimos anos observa-se um contexto de concentração territorial, com o abandono de práticas de acampamento, não apenas das pescarias, mas também os acampamentos para plantio de milho e coleta de mel, que dinamizavam relações entre distintos conjuntos de grupos *iyaõkwa*, familiares e de gênero. Os acampamentos de mel não são realizados desde 2001.

O destaque que atribuo às transformações recentes na dinâmica tanto de obtenção do pescado, quanto dos acampamentos como um todo, é justificado pela importância que estes momentos de “afastamento” dos grupos *iyaõkwa* e/ou familiares para a constituição de novas modalidades de relações. A posse dos motores náuticos possibilitou maior mobilidade, resultando em estadias mais curtas nos acampamentos agrícolas e de coleta. O abandono destas práticas é acompanhado da ampliação da intensidade de deslocamentos, ou seja, ao mesmo tempo em que os Enawene-Nawe realizam um maior número de incursões externas, eles também permanecem temporadas menores nestas localidades ¹²³.

Ora, se em parte, este processo de concentração está relacionado à exponenciação da velocidade de deslocamento possibilitada com a aquisição de motores de popa e barcos de alumínio, por outro lado, as assertivas enawene-nawe apontam para outro risco associado à dispersão em grupos: a necessidade do controle do acesso e distribuição de recursos da exterioridade, tais como combustível, alimentos

¹²³ A dinâmica de concentração/dispersão é outro aspecto fundamental para o entendimento das relações sociopolíticas e caracterizam uma série de eventos marcantes na experiência histórica dos Enawene-Nawe. Da concentração lítica, estes se expandem pelo patamar terrestre, primeiramente ocupando uma única aldeia, fragmentada em decorrência de conflitos e uso de veneno. Entretanto, os momentos de decréscimo populacional são marcados tanto pela manutenção das condições mínimas para retomada do crescimento (no caso da barragem de Talikololi, a sobrevivência de um casal), quanto pela junção habitacional dos grupos, como ocorre em Kawekwalikwa.

industrializados, etc, algo que está diretamente relacionado com a dinâmica dos rituais e das relações entre os grupos *iyaōkwa*.

Estes apontamentos demonstram a simultaneidade de duas dimensões que atuam no âmbito da ritualística, determinando a oscilação sazonal das modalidades de relações entre os distintos grupos *iyaōkwa*: rodízio de posições e dinâmicas de aglomeração e dispersão. Estas agem em consonância aos diferentes ciclos anuais, bienais, sextenais e decenais. No modelo desenvolvido por Silva (1998) e qualificado por Mendes dos Santos (2006) são apresentados:

- *Ciclos anuais* de pesca, coleta e cultivos familiares;
- *Ciclos bienais* associados à sequência de cerimônias que ficam a cargo dos anfitriões: plantio, colheita, preparação e distribuição de alimentos;
- *Ciclos sextenais* marcados pela sequência de atividades de produção agrícola e pesqueira dos anfitriões;
- *Ciclos decenais* que encerram o rodízio entre o conjunto de nove grupos *iyaōkwa* e opera como marcador temporal da mudança de aldeia.

Estes ciclos demarcam também mudanças de posições sociais que ultrapassam a distinção entre anfitriões e festeiros. Por exemplo, os membros de um grupo *iyaōkwa* que foi anfitrião por dois anos atuarão como *honerekati* [mestres de cerimônias] no biênio seguinte, colaborando com os grupos anfitriões deste novo período. Os mestres de cerimônias cumprem uma espécie de posição intervalar entre os anfitriões e os festeiros-*iyakaliti*. Boa parte das ações comunicativas prescritas na ritualística – tais como o chamado para as pescarias, o aviso sobre distribuição de bebidas, etc – é realizado pelos *honerekati*. Por outro lado, a atuação dos mestres de cerimônias atende também à dinâmica de controle do excedente, uma vez que os *iyakaliti* conferem se suas roças foram realmente exauridas no ciclo anterior, no qual eles participaram como anfitriões ¹²⁴.

De maneira detalhada, deter as prerrogativas de anfitrião abrange um ciclo prévio caracterizado pela derrubada e plantio da roça do *Iyaōkwa*. Posteriormente, tais

¹²⁴ A prerrogativa comunicacional dos mestres de cerimônia se mantém durante os ciclos rituais dedicados aos *enoli*. A oposição entre anfitriões e não-anfitriões abrange relações de gênero e os *honerekati* atuam como articuladores dos demais nas etapas que compõem estes ritos.

grupos atuarão durante dois anos como anfitriões dos *iyakaliti*. As esposas prepararão os alimentos que serão servidos pelos maridos no pátio da aldeia. Encerrado este biênio, tem início outro ciclo de dois anos nos quais estes atuarão como mestres de cerimônias. Esta concepção de ciclo estendido está presente no quadro abaixo, sistematizado a partir de informações coletadas entre 2007 e 2012:

	2006-2007	2008-2009	2010-2011
Derrubada e Plantio da roça	<i>Awereese-Lolahese</i>	<i>Mairoete-Kawinalili</i>	<i>Kawekwalise-Maolokoli</i>
Anfitriões	<i>Anihali-Kaholase</i>	<i>Awereese-Lolahese</i>	<i>Mairoete-Kawinalili</i>
Mestres de Cerimônias	<i>Kairole</i>	<i>Anihali-Kaholase</i>	<i>Awereese-Lolahese</i>

Tabela 2 – Ciclo de revezamento de posições dos grupos *iyaōkwa* (2006-2011)

De todo modo, conforme tenho salientado, esta ordem estruturante é submetida à dinâmica e aos imponderáveis do cotidiano, podendo sofrer modificações. O importante a ser retido neste ponto é que existe uma lógica de ciclos sazonais que organizam o desenvolvimento da ritualística enawene-nawe.

Na sequência, desenvolvo um quadro com as principais obrigações cumpridas pelos *iyaōkwa* ao longo do ciclo anual, no âmbito do rito homônimo. Essas informações foram sistematizadas a partir da literatura disponível (citada na introdução deste trabalho) e complementadas por dados que coletei junto aos Enawene-Nawe:

- *Kolixiwada-howali* - O ciclo agrícola do milho constitui o bioindicador que delimita o início e encerramento do ciclo anual do *Iyaōkwa*. O oferecimento de *kolixiwada* [mingau de milho verde] marca o início do *iyaōkwa*. Como vimos, os xamãs procuram as famílias e avisam que elas estão sob a ameaça dos *iyakaliti*. O som dos pilões anuncia que as mulheres deram início à produção de alimentos para o *Iyaōkwa*. A abertura do ritual é consumada pelo oferecimento de mingau *kolixiwada* no pátio, cuja

distribuição é comandada pelo *honerekati* [mestre de cerimônia]. Enquanto isso, no interior da casa do *iyāōkwa*, os festeiros ensaiam os primeiros toques de flauta.

- *Ekwatili* - Período inicial de revezamento nos qual todos os grupos *iyāōkwa* dançam sem cocares. Preparação para saída dos expedicionários que são responsáveis pelo abastecimento de pescado para o *Iyaōkwa*. Antigamente era caracterizada pela feitura de canoas, coleta de cascas de ipê e cipó para o fabrico das armadilhas e estrutura da barragem de pesca. Nos últimos anos passou a incorporar também as expedições em busca de apoio para a compra de combustível para o deslocamento dos barcos movidos a motores de popa. Mantém-se a o corte e queima da árvore a partir da qual se fabrica o sal vegetal que será entregue aos expedicionários para oferecimento nos acampamentos de pesca. Também neste período as mulheres intensificam a produção de massa de mandioca para as provisões que serão levadas pelos expedicionários.

- *Waharata* – Simultaneamente ocorre a temporada de disputas do jogo de bola com cabeça. Inclui a incursão para coleta da seringa e fabrico da bola, preparada pelos próprios garotos que disputam o torneio. Segundo informações de alguns Enawene-Nawe, nos últimos dois anos esta disputa foi substituída por um torneio de futebol.

- *Salomã* - É realizado um pequeno ritornelo do *Salomã* antes da partida para as expedições de pesca, no sentido de convocar a companhia dos *enoli* como protetores do grupo que deixará a aldeia por um período.

- *Iyaōkwa atonaita* é a partida dos expedicionários para a captura do peixe. Nesse dia, praticamente toda a população vai até o porto de onde partem os expedicionários. As mulheres entregam os provimentos (farinha e beiju de mandioca) por elas preparados. Durante a saída dos barcos, os festeiros arremessam prendas (bolachas, balas, sabonetes, etc) para as mulheres e crianças que estão no porto.

- *Kateokō* – À noite, após a partida dos expedicionários, as mulheres realizam um pequeno ritornelo do *Kateokō* solicitando aos *enoli* que estes protejam seus parentes durante as expedições.

- *Halokwati* - Durante este período os anfitriões ficam na aldeia e hospedam temporariamente os *iyakaliti* dos grupos ausentes. Na aldeia eles cumprem determinados afazeres, como a limpeza do pátio e do *iyāōkwa awitira* [caminho do

iyaõkwa], local por onde os expedicionários chegam no retorno à aldeia. Os *halikali* também são responsáveis pelo fabrico da seda de buriti para as indumentárias e preparação do *tonohi*, uma espécie de lança utilizada em sua defesa no processo de apaziguamento da fúria dos festeiros.

- *Wati* – Simultaneamente os *Iyaõkwa*/expedicionários empreendem ações para obtenção do pescado, castanha do brasil e jenipapo. Até 2009 eram erigidas entre quatro e cinco barragens de pesca distribuídas ao longo do território enawene-nawe. Os pescadores eram orientados pelas constelações e por outros bioindicadores, tais como a gramínea *õha*, cujo florescimento indicava o período de retorno para aldeia. Nas barragens era oferecido sal para que os *iyakaliti* auxiliassem na pesca. Entretanto, um cenário de redução da ictiofauna acometeu a bacia do rio Juruena a partir de 2009, ocasionando o insucesso destas represas. Desde então os Enawene-Nawe passaram a comprar o pescado que abastece o ritual. O pescado é adquirido em tanques criatórios instalados na região que fica no entorno da Terra Indígena. Os recursos financeiros empenhados para a compra do pescado são oriundos de aportes de agências governamentais (especialmente FUNAI); verbas indenizatórias oferecidas como compensação ambiental pela construção de um complexo de hidrelétricas no rio Juruena; além de divisas obtidas por meio de duas praças de pedágio instaladas pelos Enawene-Nawe na BR 174, limite norte de seu território. Desde então, o grupo festeiro monta um acampamento no rio Juruena, próximo à estrada. Neste, a carga de peixe é desidratada na forma de raquetes que serão entregues aos anfitriões no retorno para aldeia.

- *Iyoho* – Retorno dos festeiros para aldeia, este momento marca o encontro entre os anfitriões e seu conjunto de *iyakaliti*. Nesse momento, eles ocupam a posição de Kaõhañowali, que, de acordo com o mito, foi anfitrião durante a realização do primeiro *iyoho*. O *iyoho* tem início ainda nos acampamentos de pesca, onde os mestres de cerimônia avisam aos demais que chegou o momento do retorno para aldeia. Os Enawene-Nawe desfazem uma parte da barragem de pesca, liberando o fluxo do rio. Antes de deixarem os acampamentos é realizado um novo oferecimento de sal vegetal aos *iyakaliti* e são executadas algumas performances músico-coreográficas. Ao chegar ao porto do *Iyaõkwa*, os expedicionários depositam o pescado nos jiraus que foram previamente construídos pelos anfitriões. Neste local, os expedicionários se preparam

para a entrada na aldeia. Os preparativos incluem a decoração dos corpos com palhas verdes de buriti e pinturas feitas com jenipapo e argila branca. Os anfitriões enviam alguns representantes até o porto, onde são realizados diálogos tensos que evidenciam a fúria dos *iyakaliti* em relação aos Enawene-Nawe. Na aldeia, o clima é de grande expectativa. As mulheres se ornamentam para receber os familiares. No interior da casa do *iyaōkwa*, os anfitriões vestem as indumentárias feitas com seda de buriti. A entrada dos *Iyaōkwa* na aldeia é certamente um dos momentos de maior tensão. Estes seguem em fila indiana pelo “caminho do *iyaōkwa*” até alcançarem a aldeia. Quando se aproximam do pátio, os anfitriões saem da casa do *iyaōkwa* – igualmente em fila. Um sutil balanço da lança do anfitrião que ocupa o primeiro lugar na fila indica o início do confronto. Os expedicionários avançam aos gritos e tentam derrubar os anfitriões, que utilizam as lanças em sua defesa. Na porta das casas, as mulheres assistem atentas a cada lance. O embate dura pouco tempo. Logo os anfitriões são dominados pelos *iyaōkwa*, que os dirige até o caminho do *iyaōkwa*, local onde é realizada a entrega de parte do pescado. Neste momento, os expedicionários podem ir para suas casas. Mas não permanecem muito tempo, pois logo se inicia uma intensa sequência de oferecimento de alimentos, bem como execuções músico-coreográficas.

- Após o retorno dos expedicionários, os grupos se revezam durante dias, num ciclo que deverá contemplar os *iyakaliti* dos *halikali*. Esta etapa é composta por uma série de fases, entre as quais destaco as seguintes:

- ✓ *Iyakaliti Deta Derane* - De manhã os *Iyaōkwa* saem para buscar mão de pilão. À tarde eles buscam e preparam feixes de lenha para distribuição. A flauta *totokohe* encomenda a batida de pilão com as mulheres. (*Atolikwati* é como é chamada a *totokohe* nesse momento).
- ✓ *Ewakonera* - As mulheres (*Iyakalotineru*) batem pilão de madrugada. Trata-se de um balé de percussão com base na sincronicidade dos pilões que não incorpora cantos, apenas o próprio corpo/pilão como instrumental rítmico da produção de alimentos. Também de madrugada (próximo ao amanhecer) o *Iyaōkwa* faz a distribuição dos feixes de lenha e recebe *oloniti* em troca. Durante o dia as mulheres colocam as panelas no pátio e cozinham fora de casa. Os *halikali* trazem penas de arara

vermelha e as flautas são enfeitadas. Realizam uma distribuição de sopa de peixe na casa do *iyāōkwa* ao meio-dia.

- ✓ *Erokwa'asero (Mirihiro)* – Os homens passam o dia na casa do *iyāōkwa*, onde realizam performances sentados e ao redor do varal das flautas.
- ✓ *Aweneda Howali* - Dia em que os *halikali* dançam sem cocar de madrugada. Também neste dia os *halikali* distribuem lenha. Dançam no pátio no período da tarde.
- ✓ *Howera Awakada (Enetoda)* – Uma das mais belas execuções musicais do *Iyaōkwa*, o toque da *Iyaōkwa'asero* surge no pátio durante a madrugada, tocada por dois expoentes mestres de cantos. No início da manhã ocorre a distribuição de sal para *Iyaōkwa'asero*. Dançam durante o dia todo com palhas de inajá sombreando o pátio. É realizada nova distribuição de sal, desta vez para os festeiros que ficam sentados em frente a casa do *iyāōkwa* para receber a oferta. A flauta *Totokohe*, também chamada carinhosamente de “avô” canta na porta das casas dos anfitriões. Realizam a coreografia do *Danekwana*, que constitui uma coreografia em leque pelo pátio da aldeia.
- ✓ *Kasalila* - Os *halikali* distribuem *holokwali* [mingau de milho e peixe] de madrugada. Passam o dia todo sentados dentro da casa do *Iyaōkwa*. Os anfitriões oferecem peixe socado com beiju e sopa de peixe.
- ✓ *Iyaōkwa exakowena* - Os *halikali* recebem os cocares dos festeiros. Todos os anfitriões se sentam em frente à casa do *iyāōkwa* e são enfeitados pelos seus cunhados-*iyāōkwa*. Além dos cocares são decorados com colares de tucum e peitorais enfeitados com penas e contas de madrepérola. Apesar do clima de jocosidade dos *iyāōkwa*, os anfitriões mantêm o semblante sério.

- Revezamento (dois dias) dos grupos que serão os anfitriões no próximo ciclo bienal. Neste ciclo são tocados os instrumentos destes grupos.

- *Iyotatawe* (quando os *Anihali* são anfitriões ou mestres de cerimônias) – Simultaneamente neste período, as máscaras *Iyotatawe* tomam o pátio durante as tardes, solicitando prendas na forma de alimentos. Ao longo dos dias os Enawene-Nawe se organizam na busca de palha de buriti e para a preparação das máscaras. Ao longo dos

dias, a secagem da palha indica o aplacamento da ferocidade destes seres. Com isso a palha é queimada e os seres-espíritos das *Iyotatawe* deixam a aldeia, retornando aos seus territórios de ocupação.

- *Roça* - Derrubada, queima e limpeza do local escolhido para o feitiço da roça.

- *Watatakwati* – Dia no qual as mulheres-espírito, *iyakalotineru*, fazem a limpeza da roça. Elas recolhem gravetos e folhas, deixando a terra pronta para o plantio. No retorno para aldeia elas tomam um banho coletivo e se ornamentam com urucum para receberem seu “pagamento” em forma de sal vegetal e lenha.

- O encerramento do *Iyaōkwa* é marcado pela finalização do plantio da roça. No último dia do *Iyaōkwa* ocorre a intensificação das execuções músico-coreográficas, incluindo a etapa do *exakowena*, que denota a entrada dos *iyāōkwa* nas casas para a eliminação de toda a produção excedente. Os *iyāōkwa* entram nas casas e vertem as panelas ao chão para garantir que não sobrar nada do que foi preparado para o seu banquete. Igualmente, os anfitriões jogam cuias de bebida no pátio da aldeia para que caiam diretamente nas panelas dos *iyakaliti*, localizadas no patamar subterrâneo. Ao final, os *iyāōkwa* se reúnem no pátio e dançam em círculo, no sentido anti-horário. A interrupção ocorre com a inversão da dança, para o sentido horário, em formato de caracol. Os gritos entoados anunciam a partida dos *iyakaliti*. Então, os cunhados devolvem os cocares oferecidos pelos *halikali* para esta etapa cerimonial.

- *Lerohi* – Constitui uma extensividade do *Iyaōkwa*, voltado ao esgotamento das roças particulares. Durante o *Lerohi* é realizado o plantio do milho, que indica o encerramento do ciclo anual dedicado aos *iyakaliti*.

É preciso reconhecer o caráter extremamente esquemático e resumido do esquema que apresento acima. Ao mesmo tempo em que ele está muito aquém da infinidade de detalhes e da extrema complexidade que denota as diferentes etapas ou fases do *iyāōkwa*, meu intuito não foi o de estabelecer uma versão totalizante e fechada deste rito. Vale destacar que durante a realização do *Iyaōkwa*, muitas destas etapas apresentadas separadamente, ocorrem de maneira concomitante e articulada. Ainda, meus dados não me permitem tocar um aspecto que poderá abrir muitas chaves de

entendimento da ritualística enawene-nawe, a saber, a relação entre os cantos e as fases cerimoniais. Por ora é possível apenas afirmar que estas estão conectadas em uma arrojada trama de temas e práticas ¹²⁵. Este campo de relações associa as dimensões da hidratação e fertilização dos presentes nas concepções agrícolas (cf. MENDES DOS SANTOS 2006); nas relações sexuais (cf. SILVA 2012) e na sociabilidade do coletivo, como um todo.

Antes de concluir quero tecer alguns comentários a respeito da noção de exaustão, que me parece central para o entendimento das diferentes modalidades de prestações e contraprestações presentes no *Iyaōkwa*. É importante entender porque os Enawene-Nawe enfatizam o estabelecimento de trocas recíprocas, bem como, porque prezam tanto para que neste regime, as trocas consigam abranger o máximo possível de indivíduos que compõem a sua rede de relações. Para isso, utilizarei o conceito *Aweneda Howali*.

Aweneda howali significa troca. Trata-se de uma fase ritual presente em todos os cerimoniais enawene-nawe, caracterizada pela inversão de posições ou fluxos de oferecimentos. No *Iyaōkwa*, *aweneda howali* constituem etapas de recompensa aos anfitriões após eventos marcados pela intensidade de trocas ¹²⁶. Esta dinâmica de inversões presente no modo de atuação do *aweneda howali* fundamentou o argumento de Lima Rodgers, que o caracteriza como “trocador compulsivo”:

Tudo tem a ver, também, com os ritmos de espera, pois nesse momento de saciedade e felicidade dos iyakayriti com as danças e cantos executados, como dizem os Enawene, já é tempo urgente de não esquecer dos outros, aqueles que não são anfitriões, que podem estar enciumados, carrancudos porque sua vez está em compasso de espera... O amanedahuare chega para sanar temporariamente essa tensão (LIMA RODGERS 2014:352).

¹²⁵ Por exemplo, na época da derrubada da roça do *Iyaōkwa*, realizada no período da seca, os Enawene-Nawe cantam temas relacionados com o roubo do fogo. O fogo, associado ao vento, é entendido como uma potencialidade devastadora e promotora da limpeza dos roçados.

¹²⁶ *Aweneda-howali* é uma modalidade presente também em outros cerimoniais, como o *Salomã* e o *Kateokō*.

Durante o *Iyaōkwa*, a figura do *aweneda howali* aparece em destaque particularmente em dois momentos: no *Iyoho*, após o retorno dos expedicionários para aldeia, e no final do ciclo cerimonial, quando ocorre a diminuição no ritmo de preparação de alimentos, o que sinaliza a exaustão do roçado que provém a produção alimentar. Nahum-Claudel detalha a presença do *aweneda howali* no primeiro momento citado:

There is a brief (20 minute) rite of intercession in which hosts and Yoho briefly swap roles (called Amamaneda hwale). Hosts receive cloaks from Yoho and circle around inside the torches; just as they are very obviously ‘dressed up’ – the borrowed masks superposed on the ‘hostly’ annatto-painted bodies beneath – so too their cries are a muted version of those uttered by Yoho just previously. The returnees also take up their role as temporary hosts, running back to their houses to fetch oloenti, proffering it and, just after, a fish accompanied by manioc Bread (NAHUM-CLAUDEL 2012:190).

O segundo momento ocorre quando a roça do *Iyaōkwa* estiver praticamente exaurida e os *iyakaliti* já tiverem satisfeitos. Nesse momento é realizada uma nova inversão, marcada pela retribuição aos anfitriões que, neste dia, são servidos pelos *iyāōkwa*-festeiros.

Aweneda howali constitui um conceito premente para a compreensão da lógica simbólica enawene-nawe, pois como postula Lima Rodgers (2014), ele expressa temas centrais para este grupo, tais como a intensidade das trocas; as inversões de papéis ou posições; a impossibilidade de instauração de uma ordem permanente; o manejo da espera num cenário em que os *iyakaliti* disputam os esforços humanos em prol de sua saciedade; e importância da exaustão para o controle das forças deletérias.

A este quadro de proposições, podemos inserir ainda a discussão sobre o desejo de superprodução, abordado por Nahum-Claudel (2012). De acordo com esta autora, entre os Enawene-Nawe, a intensidade dos esforços produtivos é promotora da ânsia que mobiliza o coletivo como um todo. Este desejo pela superabundância estaria vinculado à tentativa de diminuir as diferenças entre um passado marcado pela ininterrupção da oferta de recursos e o presente, no qual o trabalho, decorrente da

transgressão de regras que regulavam suas formas de acesso a estes recursos, é condição necessária para obtenção dos mesmos.

O *Iyaōkwa* figura como o devorador não apenas da superprodução, mas também das forças produtivas dos Enawene-Nawe. Isso explica a ênfase que estes estabelecem sobre aspectos relacionados à revigoração permanente dos indivíduos, assim como sobre a importância do afastamento da preguiça, sentimento que torna a pessoa mais vulnerável aos ataques dos *iyakaliti*: “Laziness is an everyday intrusion of people’s mortal condition, an anticipated death akin to illness. Desiring-production is about all the joy, humour and vigour” (NAHUM-CLAUDEL 2012:159).

A demonstração pública de vitalidade e empenho produtivo nos roçados e pescarias constitui um dos aspectos mais valorizados pelas mulheres para a escolha de seus amantes. Mas não é só isso. De um lado, superprodução e superabundância são conceitos que articulam os tempos pretéritos aos atuais, mas não na forma de um esforço de reprodução, mas sim, como um vínculo de obrigação com os *iyakaliti*. Dito de outra maneira, a interrupção do fluxo constante de recursos foi rompida em decorrência da desatenção dos Enawene-Nawe aos modos adequados de manejo. Na perspectiva dos *iyakaliti*, eles não foram “sábios”. O resultado disso é um mundo caracterizado pela necessidade de grandes esforços para a produção de alimentos e construção das aldeias.

No entanto, por outro lado, é possível relacionar a superprodução ao fato de que é necessário contemplar todos os seres-espíritos nos esforços de oferecimento. Tal como definido pelo princípio de revezamento, também nos processos de distribuição, ninguém pode ser esquecido e todos devem ser plenamente saciados.

A dinâmica da superprodução nos conecta a necessidade de manejar adequadamente os excedentes. Ou seja, não se trata apenas de fartura, mas do aniquilamento do excedente, bem como do agenciamento correto deste, visando o descarte apropriado e a eliminação total de qualquer resíduo. Apresentarei aqui algumas reflexões iniciais que serão retomadas no próximo tópico, quando apresentarei o *Lerohi*, ritual que pode ser também entendido como uma extensividade do *Iyaōkwa*.

A questão da exaustão é central não apenas no âmbito dos cerimoniais, mas em todo o pensamento enawene-nawe, tendo em vista o caráter ameaçador do excedente.

Um exemplo deste tipo de relação ocorreu em meados dos anos 2000, quando os Enawene Nawe decidiram abandonar o plantio de amendoim. A morte de um expoente mestre de cantos foi relacionada ao excedente de amendoim, rebrotado nas roças. A alegação para o abandono do plantio desta espécie foi a dificuldade para controlar a produção, uma vez que, mesmo após a colheita, o amendoim torna a brotar.

O excesso caracteriza a agência patogênica dos *iyakaliti*. No *Iyaōkwa*, as roças do ritual devem ser consumidas até o seu total esgotamento, ao risco de causar doenças e morte, como foi relatado acima. Tal como os *yerupoho* entre os Wauja, os *iyakaliti* controlam a produção ritual e social entre os Enawene-Nawe: “Os *iyakaliti* veem sobras de bebidas nas casas e exigem que estas lhes sejam oferecidas. Durante o *iyaōkwa*, quando vertemos bebidas ao chão, os *iyakaliti* as recolhem em suas panelas. São os próprios *Iyakaliti* que jogam a bebida” (MARIKEROSE’ENE KAIROLE 2009, Informação verbal ¹²⁷).

O *Iyaōkwa exakowena* representa a barriga dos *Iyakaliti* aumentando de tamanho com o alto consumo de bebidas fornecidas pelos Enawene-Nawe. É no limiar da obesidade que estes serem deixam a aldeia, partindo de volta para os seus territórios de origem após o encerramento do ciclo do *Iyaōkwa*. Desse modo, se a superprodução do *Iyaōkwa* pode espantar alguns, sobretudo pela quantidade de alimentos descartados (no sentido de entrega, e não de dispensa) em prol dos *iyakaliti*, temos que considerar que a abundância constitui um elemento regenerador de relações potencialmente perigosas.

Ao passo que promove a distribuição dos recursos alimentares, bem como a busca da saciedade plena, o *Iyaōkwa* projeta forças que impulsionam o esgotamento ritual, evitando qualquer eventual possibilidade de acumulação ¹²⁸. Este é um aspecto bastante enfatizado pelos Enawene-Nawe. A abundância produtiva é contrastada com a intensidade dos descartes. Estamos diante de uma questão proeminente para o *Iyaōkwa*: A ideia de que o *Iyaōkwa* é muito oneroso, posto que, nas palavras dos Enawene-Nawe: “*Iyaōkwa halatene kahita*” [O *Iyaōkwa* descarta tudo].

¹²⁷ Comunicação obtida durante entrevistas na aldeia Halataikwa em 2009. Traduzida para o português por mim.

¹²⁸ Esta ideia está presente também nos processos de adoecimento, momento em que os Enawene-Nawe literalmente esvaziam os bolsos para o pagamento do trabalho dos xamãs, que atuam em prol de retomada da força vital do doente, raptada por algum ser-espírito.

Vicissitudes do par anfitrião-festeiro

A análise de sistemas rituais ameríndios evidencia que um dos mecanismos preponderantes para o estabelecimento de alteridades diz respeito à distinção momentânea nos rituais, entre anfitriões e festeiros (Cf.: BARCELOS NETO (2008), BORTOLETTO (1999), DIAS JUNIOR (2006), COSTA (1985), SZTUTMAN (2000), TEIXEIRA PINTO (1997), entre outros). A dinâmica entre anfitriões e festeiros acomoda ainda a dimensão da complementaridade entre a caça e a bebida (GOW (2001), TEIXEIRA PINTO (1997), VIVEIROS DE CASTRO (1993), entre outros).

Entre os Enawene-Nawe, como vimos, esta complementaridade está presente na distinção entre os que oferecem as bebidas, notadamente relacionados aos roçados e ao assentamento aldeão (características da humanidade) e os que oferecem o peixe, associados à transitoriedade e perambulação, comportamentos associados aos *iyakaliti*.

Enquanto a bebida corresponde ao processo de hidratação¹²⁹ dos itens da roça, num processo promovido pelas mulheres, de modo oposto, o peixe é desidratado para sua oferta no cerimonial (condição associada ao universo masculino). Desse modo, somente as mulheres mais velhas, que já ingressaram na menopausa, podem empenhar-se na destilação do sal vegetal.

Este quadro nos remete à distinção estabelecida pelos Waiwai, que postulam a associação das mulheres aos alimentos cozidos, enquanto os homens são relacionados ao âmbito dos alimentos assados (Dias Junior 2006). Ele também reforça, entre os Enawene-Nawe, a ênfase nas dinâmicas estabelecidas por meio dos processos de umedecimento e desumedecimento (analisadas por Nahum-Claudel (2012) e Lima Rodgers (2014)).

Mendes dos Santos (2006) desenvolve uma importante análise acerca das propriedades simbólicas dos alimentos que constituem a base da comensalidade

¹²⁹ Em seu trabalho, Lima Rodgers (2014) aponta a centralidade da liquidez associada ao cardápio e cantos enawene-nawe, relacionando este aspecto com a ênfase nos processos de desidratação e hidratação de peixes, da indumentária, dos produtos da roça, do sal vegetal, etc. Os cantos são classificados como líquidos e as flautas como receptáculos do alimentos/hidratação dos *iyakaliti* (LIMA RODGERS 2014).

estabelecida entre os Enawene-Nawe e os *iyakaliti*, a saber, a tríade: peixe, mandioca e milho.

Por um lado, porque milho, mandioca e peixe constituem a base de sua “economia de subsistência”, sua principal fonte de alimento, e em torno deles a sociedade se mobiliza através das atividades de agricultura e pesca, que ocupam quase todo o conteúdo de seu calendário anual. Por outro lado, são estes itens que possibilitam a revelação de uma intrincada rede de socialidade que esta sociedade trama com os demais seres do universo que denominamos natureza, exprimindo pressupostos ontológicos que regem a relação entre humanos e não-humanos (MENDES DOS SANTOS 2006:149-150).

Como vimos no segundo capítulo, os peixes são bons para comer, posto que são bons para fazer falar. Sua ingestão potencializa as capacidades oratórias daquele que o consome. Por outro lado, o peixe é, ao mesmo tempo, alimento mobilizador das relações com os *iyakaliti* e com as mulheres. Durante as pescarias, os Enawene-Nawe oferecem sal vegetal em troca do apoio dos *iyakaliti* para o bom andamento das pescarias. São os *iyakaliti* que conduzem os peixes para as armadilhas das barragens, de modo que sem o apoio destes seres, a pescaria inevitavelmente será malsucedida. Os *iyakaliti* são considerados “donos” dos peixes, uma vez que são os detentores dos lugares que estes habitam. Tal como postulam os Enawene-Nawe, os *iyakaliti* criam o pescado em seus tanques-lagoas, para posteriormente negociar sua soltura em troca de sal vegetal. De volta à aldeia, o pescado é oferecido para os *iyakaliti*, o que segundo os Enawene-Nawe, garante que o mesmo seja consumido por toda *comunidade*¹³⁰.

No entanto, o binômio mandioca-peixe pode ser pensado também em termos de uma “economia do desejo” (GOW 1989), uma vez que mobiliza relações entre homens e mulheres. De acordo com Silva (1998), o peixe constitui o mais nobre entre os demais objetos caracterizados como *akoseti etoli* [pagamentos de vagina]. As *Enawenero* são também denominadas *kohase howalo* [devoradoras de peixe]: “os corpos

¹³⁰ Muitas vezes os Enawene-Nawe utilizam o termo “comunidade” para se referir aos *iyakaliti* incorporados nos *iyaōkwa*-festeiros.

auto-engendrados das mulheres enawene nawe são compostos e revigorados de carne de peixe, oriunda da predação masculina” (LIMA RODGERS 2014:212)¹³¹.

Especialmente as *halikalo*, mulheres que atuam no comando da produção alimentar, são referendadas no retorno das barragens pesqueiras. Os expedicionários dissimulam, empreendendo cantos de lamento que dizem para as mulheres não ficarem tristes, pois os homens também passaram fome nas barragens: “Escute minha dona. Eu quase não comi. Tive que procurar formigas e cogumelos. Não foi apenas você que sentiu fome. Eu também senti. Veja como estou magro. Estou magro como um sapo. Lembra-se do beiju que você me enviou? Foi apenas isso que eu comi. Sem peixe como acompanhamento. Comi apenas mandioca” (MARIKEROSE’ENE KAIROLE & DALOKWALISE’ATOKWE AWERESESE 2009, Informação verbal¹³²).

Estamos novamente diante da associação entre mulheres e anfitriões (NAHUM-CLAUDEL 2012), par que abrange os efetivos “recebedores de peixe”. Tendo em vista que as *Enawenero* - promotoras de toda a produção desta dieta de caráter predominantemente líquido - permanecerem na aldeia durante as pescarias, podemos pensar também que elas, de modo geral, acabam assumindo as prerrogativas dos anfitriões em questão, uma vez que o *iyaōkwa* das mulheres é considerado “fraco”.

A associação entre mulheres e anfitriões está presente também na análise de Renata Bortoletto, acerca dos Paresi: “Como se viu, são todas as mulheres que vão para casa (ocupando a posição de anfitriões, de dentro), enquanto os homens estão no pátio (na posição de convidados, de fora). Além disso, os anfitriões levam a chicha para os convidados, desempenhando uma tarefa que é feminina no cotidiano” (BORTOLETTO 2005:94). Entre os Enawene-Nawe, as *Enawenero* - protagonistas no processamento dos produtos do roçado - são as “senhoras dos alimentos”, sendo consideradas amansadoras das forças patogênicas que atingem a socialidade enawene-nawe.

¹³¹ O oferecimento de carne como mediação das relações entre homens e mulheres é encontrado em outros contextos etnográficos. De modo muito próximo aos Enawene-Nawe, entre os Piro, existe uma atribuição de continuidade entre os esforços de sedução empenhados para a captura da caça e o estabelecimento de relações amorosas (GOW 1989).

¹³² Comunicação obtida durante entrevistas realizadas na aldeia Halataikwa, em 2009. Traduzidas por mim para o português.

Das conexões estabelecidas entre caça e bebida, retornamos para a oposição do par anfitrião-festeiro. Como vimos, a ritualística enawene-nawe postula a rotatividade dos grupos *iyāōkwa* nestas posições, por eles denominadas como *halikali* e *iyāōkwa*. Para Lima Rodgers (2014) a relação entre anfitriões e festeiros deve ser entendida como uma relação entre donos e cativos, dinâmica que se estabelece no âmbito das relações de cunhadio, uma vez que, necessariamente, todos ocuparão, de tempos em tempos, uma destas duas posições: “trata-se para os enawene nawe majoritariamente de uma relação entre cunhados, sugerindo que captura e domesticação se dão sob o paradigma horizontal da afinidade – o que é confirmado pela mitologia, onde os *iyāōkwa* são dados por seu chefe *iyakairiti* à posse dos *harikare* em troca da compra (lit. *etoyre*) de sua irmã mais velha” (LIMA RODGERS 2014:312).

De fato, como observa esta autora, durante o *iyāōkwa*, os festeiros se tratam pelo termo “cunhado”, aparentemente alterando as conexões estabelecidas entre eles, fomentando novas formas de interação acomodadas à prescrição deste tipo de relação. De acordo com os Enawene-Nawe, trata-se também da rememoração das posições ocupadas por Kanawali e Anaolinakali, quando da realização primeva do *iyoho*.

Durante o *Iyaōkwa*, o *Iyoho* constitui a fase músico-coreográfica que evidencia a tensão entre anfitriões e festeiros (seres-espírito). *Iyoho* é o brado estridente dos expedicionários. Estes, ao deixarem as barragens de pesca - local onde permaneceram por dois meses, pescando e moqueando peixes para o *Iyaōkwa* –, decoram seus corpos com argila e palhas verdes de buriti (oposição com a palha seca da vestimenta dos *halikali*) denotando a ferocidade e insubordinação dos *iyakaliti*. No *iyoho*, os pescadores gritam e batem o pé direito no chão, determinando a frequência altissonante que anuncia o retorno para aldeia. Sua entrada no espaço aldeão não é menos estrondosa. Neste local os anfitriões os aguardam para travar a batalha de domesticação daqueles que transmutaram a perspectiva com seus alter-seres.

Os pescadores-espíritos (*yākwa*) chegam cabisbaixos e em fila indiana. A aldeia silencia atônita e nervosa. O encontro é pouco amistoso, com empurrões, pancadas, gritos e alaridos pelo pátio. Os *harekare* aguardam, de dentro da casa das flautas, a chegada da fila no centro do pátio. Partem aos pulos e gritos na sua direção com cajados na mão. Os espíritos, não menos desarmados, empunham bastões de madeira com uma raquete de peixe atada na sua ponta. Por algum

tempo, a algazarra e o tumulto tomam conta da aldeia. Mulheres e crianças a tudo assistem, atentas, de dentro das casas. Os anfitriões humanos aplacam a ira dos espíritos, dão-lhes sal diretamente na boca e os alimentam com bebidas de mandioca e milho; tomam-lhes o peixe e repõem-lhes as insígnias de humanidade, diademas coronários, braceletes, colares etc. Nesse sentido, os harekare “enawenecizam” os iakayreti (MENDES DOS SANTOS 2006:175).

Um ponto importante que está presente na tensão característica do retorno dos expedicionários diz respeito ao sentimento de ciúmes dos *iyāōkwa*, decorrente do período em que suas esposas permaneceram na aldeia, na companhia dos anfitriões. Esta dinâmica mobiliza verdadeiros enfrentamentos durante a entrada dos expedicionários no pátio aldeão. Os *iyāōkwa* comentam entre si sobre os possíveis amantes de suas esposas e traçam estratégias para atacá-los.

As mulheres e crianças devem assistir ao confronto em silêncio. Em hipótese alguma elas poderão interceder a favor de seus pais, maridos, irmãos ou filhos. A interferência das *Enawenero* no embate pode provocar a ira dos *iyakaliti*, ocasionado a morte de todos na família.

A batalha corpo-a-corpo não dura muito tempo. Os seres-espírito são logo acalmados com a oferta de fartas cuias de bebida de mandioca e milho. Em troca eles entregam o peixe aos anfitriões. Desse modo dá-se início a uma sequência de dias no quais o peixe defumado trazido das barragens é inserido numa rede de contraprestações que envolve também as bebidas produzidas na aldeia. O estado de alegria coletiva instaurado após a finalização do *Iyoho* configura a neutralização temporária da potência patogênica dos *iyakaliti*.

No âmbito dos cerimoniais, milho e mandioca são caracterizados pela sua complementaridade. A mandioca, enfatizada por seu poder regenerativo, é encorpada e potencializada pela adição de milho, que também oferece em contrapartida, a adição do doce em oposição ao azedo. Analisando as narrativas enawene-nawe sobre a origem das plantas cultivares, Mendes dos Santos (2003, 2006) aponta para a conexão entre o milho e a esfera da afinidade. Se por um lado, o cultivo da mandioca está associado às relações de consanguinidade, uma vez que a planta da mandioca é originada a partir de uma menina chamada *Atolo*, que pede para mãe que a enterre; por sua vez, o milho está associado à relações de saque estabelecidas entre cunhados. Como demonstra Mendes

dos Santos, muitos elementos da sociabilidade podem ser extraídos a partir desta agrológica das plantas cultivares:

Nos primeiros tempos, o milho pertencia ao espírito (iakayreti) Anawrinakayri. Era um tipo de milho tão gigante que suas folhas alcançavam as nuvens. De cada planta era possível colher um cesto grande abarrotado de espigas. Certo dia, o tamanduá (Anaxua) convidou seu cunhado grilo (ixiore) para uma visita à casa de Anawrinakayri, também cunhado de ambos, a fim de conseguir algumas sementes de seu milho. Quando lá chegaram, assim chamou o tamanduá: – “Meu cunhado, meu cunhado...” O parente acolhe-o, sem, porém, perceber que seu cunhado grilo o acompanhava. Este, por sua vez, sagazmente entrou na residência do cunhado e escondeu-se no meio do feixe de milho pendurado no teto, conforme haviam combinado. O tamanduá deitou-se na rede e começou a conversar com o seu anfitrião, esticando ao máximo a conversa, dando tempo ao grilo de cortar, roendo, a corda que sustentava as espigas. De repente, estas caíram no chão e delas se desprenderam várias sementes esparramando-se pela casa. Neste momento, sem que o cunhado percebesse, o tamanduá escondeu cinco grãos de milho sob suas grandes garras. Ao juntá-los, recompondo uma por uma as espigas, Anawrinakayri notou a ausência dos grãos e então concluiu: – “Meu cunhado, você escondeu as sementes que estão faltando”. Imediatamente, o tamanduá mostrou-lhe as costas das mãos abertas, negando, veementemente a acusação. O espírito lembrou que aquele milho era novo, recém-colhido, e que seria servido durante a cerimônia de yākwa. O tamanduá, receoso da insistência pela procura do milho pelo seu dono, apressou-se em anunciar ao cunhado que precisava partir. Despediu-se e foi embora. Em sua aldeia, plantou as sementes, que brotaram com sucesso. Tomando conhecimento do fato, os Enawene-Nawe foram até a roça do tamanduá e pilharam-lhe suas sementes. O milho foi plantado e cresceu demasiadamente. Não tendo gostado do seu tamanho, cortaram-no até a altura desejada. A partir daí passaram a cultivá-lo todos os anos, mantendo-o até os dias de hoje (MENDES DOS SANTOS 2006:200).

O modelo sociocossmológico desenvolvido por Mendes dos Santos é complementado por Lima Rodgers (2014). De acordo com esta autora, ao analisarmos a narrativa enawene-nawe, depreende-se que as relações concernentes ao milho compõem uma extensividade horizontal, denotada pelas alianças entre cunhados, incluindo inclusive o “cunhado do cunhado”.

Além dos aspectos analisados por estes autores, existe ainda um elemento não citado, mas que me parece de grande relevância no âmbito da sociocossmologia

enawene-nawe. O saque (de sementes) realizado pelos Enawene-Nawe tem como “compensação” a captura da produção pelo *Iyaõkwa*. Em uma versão deste mito, narrada por Dalokwali’atokwe e Marikerose’ene¹³³, estes acrescentam ao final a seguinte observação:

Anaolinakali (Anawrinakayri), desconfiado do saque, percebe logo as intenções reais que seu cunhado, Anaxowa (Anaxua), tenta esconder. Entretanto, ele não pede as sementes roubadas de volta. Fingindo não saber que foi roubado, Anaolinakali ele pede ao cunhado que leve e plante quatro das sementes que ficaram caídas no chão. Anaxowa é orientado a oferecer o milho para o *iyaõkwa*: “*Awa hixo kahita hesera. Hahotene. Soli hikwa iyaõkwa terá*”. [Você não deve consumir sozinho este milho. Plante (estas sementes) e quando estiverem grandes, ofereça para o *iyaõkwa* beber]. Anaxowa, triste e envergonhado por ter sido descoberto pelo cunhado, não encontra outra saída, senão atender estas recomendações.

O roubo do milho - tal qual o rapto das *Towaliner* - corresponde a um processo no qual o saque é convertido em proximidade e interdependência entre grupos distintos. Em ambos os casos, o ritual vigora como espaço privilegiado para lidar com desigualdades, diferenças e desentendimentos, fomentando um ambiente de compartilhamento. Constitui, desse modo, uma rede de obrigações na qual todos os Enawene-Nawe estão inevitavelmente inseridos.

A narrativa demonstra ainda que a distribuição (generosidade) constitui o único instrumento capaz de aplacar o risco que acompanha a concentração de bens, saberes ou poder. Este aspecto é particularmente importante para compreendermos um sistema arregimentado por uma grande ênfase na convivialidade e igualitarismo, mas que, ao mesmo tempo é orientado por relações assimétricas.

Ainda sobre o binômio mandioca-milho, é possível inferir uma série de correlações. Detalhei acima a relação entre a agro-lógica e a sócio-lógica, explorada por Mendes dos Santos. Lima Rodgers (2014) apresenta uma série de contribuições para este modelo, explorando a dimensão da territorialidade destes cultivos. Segundo esta

¹³³ Comunicação obtida em entrevistas realizadas na aldeia Halataikwa, em 2009. Traduzida por mim para o português.

autora, milho e mandioca estão relacionados, respectivamente, às micro-bacias do Rio Preto e Rio Arimena, notadamente o “coração” do território enawene-nawe e cenário de grande parte de suas narrativas. Trata-se, segundo esta autora, de uma complexa interconexão que envolve distintas relações cosmopolíticas, espécies agrícolas, tipos de solos, bioindicadores e outras referências que definem simbolicamente esta topografia.

Milho e mandioca são igualmente definidores de diferentes padrões de assentamento. A mobilidade que denota o ciclo produtivo do milho (dispersão dos núcleos familiares em diferentes pontos do território) é confrontada com a ênfase no assentamento, decorrente do modo de produção da mandioca. O milho é centrífugo, a mandioca é centrípeta. Como vimos, o modelo habitacional, bem como o controle dos processos de dispersão e concentração, constituem elementos centrais para o manejo da diferença entre os Enawene-Nawe.

Ao passo que os grandes esforços do *iyāḍkwa* estão voltados para o plantio da mandioca (relações de afinidade que devem promover a continuidade), é o ciclo do milho que define o início e o encerramento das prestações e contraprestações anuais deste rito. Estamos adentrando no terreno do *Lerohi*, ritual realizado no ápice da seca. Este trabalha duplamente o excedente do *iyāḍkwa* e o plantio do milho, condição para a perpetuação deste ciclo de relações recíprocas estabelecidas com os *iyakaliti*¹³⁴.

O *Lerohi* - também grafado pelos Enawene-Nawe como: *Lerohe*, *Derohe*, *Derohi* - é compreendido enquanto uma extensividade do *Iyaḍkwa* (*Iyaḍkwa heroñali* [par do *Iyaḍkwa*]), estando diretamente relacionado com o plantio das roças de milho e mandioca. Como partes componentes de um mesmo ciclo dedicado aos *iyakaliti*, *Iyaḍkwa* e *Lerohi* interagem, afetando-se mutuamente. O *Lerohi* encena um caráter de complementaridade, tal como o milho que literalmente “engrossa o caldo” da mandioca, potencializando-a na forma de mingau saciador.

O *Lerohi* de certa maneira é uma continuação do *Iyaḍkwa* à medida que avança na estação seca, culminando com o plantio das roças de mandioca, conforme já vimos. Sua textura musical se assemelha à linguagem assobiada com o espectro agudo das flautas de pã, só que

¹³⁴ Como vimos, o ciclo produtivo do milho regula o início e final do ciclo anual do *iyāḍkwa*. Trata-se também da passagem de um estado líquido ou ultra-umidecido (milho verde) para o estado seco que caracteriza as sementes utilizadas no plantio (que pode ser entendido como a reidratação destas).

nessa modalidade trata-se de um affaire indubitavelmente voltado para a conexão entre as casas. Sua execução comporta sempre dois conjuntos de músicos, os que tocam as flautas de pão (*lerohi*) e os que tocam os trompetes ou flautas rachadas longas (*yayrina*). Sua dança é composta de duas fileiras compridas de músicos, uma com cada instrumento, as quais cortam a praça da aldeia de uma casa à outra sempre do lado oposto no perímetro aldeão. Uma vez dentro das casas passam a dançar em círculo dentro da residência em volta dos fogos de cozinha principais (dos dois lados da casa residencial) por horas seguidas, até que saiam novamente e se dirijam a uma outra casa. Em certo momento, meninas novas, recém-casadas ou em idade de casar, juntam-se à fila de homens de modo sempre intercalado entre os sexos; elas devem estar bem paramentadas, com seus densos colares de madrepérola (*dalaelati*) e de olhos semi-fechados (LIMA RODGERS 2014:334).

O *Lerohi* diz respeito à ferocidade dos *iyakaliti* que, domesticado pelos oferecimentos da roça coletiva do *Iyaōkwa*, cobram novos esforços dos Enawene-Nawe, desta vez motivados pelo ciúme em relação às suas roças particulares. Segundo os Enawene-Nawe, o *Lerohi* surgiu após do *Iyaōkwa* e foi “criado” por Talikololi, uma vez que “ele é um chefe *iyakaliti*”.

Talikololi se apoderou da roça e das bebidas de Lalore de maneira sorrateira. Lalore sente sede, mas quando vai beber, percebe que alguém levou sua bebida. Lalore procura os outros Enawene-Nawe em busca de descobrir o responsável pelo desaparecimento de sua bebida. Sua irmã foi à roça e viu que esta havia sido demarcada com um “fantoche” vestido com cocar e seda de buriti (indumentária característica do *iyāōkwa*). Sem entender o que estava acontecendo, a irmã retornou para aldeia, chateada com seu irmão. Ao contar o que havia acontecido, Lalore decidiu procurar o *sotaliti* [xamã] para descobrir o verdadeiro motivo do desaparecimento de sua bebida, bem como da aparição de um fantoche em sua roça. O xamã lhe comunicou que se tratava de um *iyakaliti*, mas que não havia perigo, que ele não deveria sentir medo. Avisou ainda que as mulheres deveriam dançar de braços dados com os *iyakaliti* e que o *Lerohi*, assim como o *Iyaōkwa*, também tomaria bebida de mandioca (KAMEROSE'ENE KAIROLE 2013, Informação verbal ¹³⁵).

O *Lerohi* está relacionado à questão da exaustão das roças cerimoniais e particulares. Seu surgimento está relacionado ao sentimento de insaciedade dos

¹³⁵ Comunicação obtida em entrevistas realizadas no Museu do Índio, em 2013. Traduzida por mim para o português.

iyakaliti. Realizado no ápice da seca, ele ocorre em um momento no qual o estoque de milho está praticamente esgotado, reduzido apenas às sementes que serão utilizadas no plantio ¹³⁶. Por outro lado, este momento consiste na fase de maturação das roças de mandioca plantadas no ano anterior.

Como dizem os Enawene-Nawe, o *Lerohi*, junto ao *Iyaōkwa*, constituem a temporalidade ideal para o consumo de bebidas produzidas com mandioca em milho em oposição a temporada devotada aos *enoli*, quando o consumo é intercalado e, por vezes substituído pelo hidromel.

Existe uma proximidade interessante entre o *Lerohi* (Enawene-Nawe) e o *Zolane*, ritual realizado pelos Paresi. Neste último, além da presença da flauta pã, nota-se igualmente a participação das mulheres enquanto parceiras de dança ¹³⁷. Ainda, no *Zolane*, o interdito visual das flautas é flexibilizado (COSTA 1985, ARONI 2011). Por sua vez, no *Lerohi*, homens e mulheres tomam diariamente o pátio central e o interior das casas, em uma contínua vigília que precede a distribuição dos distintos grupos familiares pelo território, momento em que realizam o plantio das roças de milho.

O *Lerohi* corresponde ainda a uma continuidade da emergência das mulheres enquanto *iyakalotiner*, iniciada quando da intensificação da produção de alimentos, no

¹³⁶ Na atualidade, esta concepção de esgotamento das roças ou da produção de milho deve ser entendida mais em termos conceituais do que produtivos. O acesso aos centros urbanos possibilita aos Enawene-Nawe a aquisição de aportes suplementares deste cultivo, em momentos que sua própria produção está próxima ao esgotamento. Este também é um aspecto de diferenciação entre grupos familiares “ricos” e “pobres” (termos utilizados pelos Enawene-Nawe). Os “ricos” são aqueles que possuem frota náutica e plenas condições de abastecimento desta. Estes podem financiar deslocamentos para áreas mais produtivas e apresentar bons rendimentos no plantio dos roçados de milho. Em oposição, os “pobres” são aqueles que não detêm estes recursos. Em geral realizam o plantio em áreas mais próximas da aldeia. Tendo em vista o alto custo com combustível para o plantio, algumas famílias têm optado por investir suas divisas na aquisição de milho “da cidade”. Este é um contexto que pode ser alterado com a construção recente de uma estrada ligando a aldeia aos núcleos urbanos da região, não apenas porque facilitou o transporte de milho comprado nas cidades, mas sobretudo porque, na perspectiva dos Enawene-Nawe, um dos principais argumentos para a abertura da estrada era a garantia do acesso a novas áreas de roçado, bem como a facilitação do transporte da produção.

¹³⁷ Entre os Paresi, a flauta pã (denominada *Zero*) é chamada também de *Kaxie*, em relação a um personagem mítico, irmão mais novo do demiurgo Wazare (Wadali). Estes, dotado de um cocar amarelo feito com penas de papagaio (cuja cor é alterada com a utilização de técnicas de tapiragem), é enviado por Wazare até o *Enotaykwane* [local onde a terra encosta o céu] para substituir o sol que aquecia a terra naqueles tempos. O calor do sol de antigamente era tão grande que impedia a realização de plantios. Impedia ainda que as pessoas saíssem de casa durante o dia, ao risco de morrerem queimadas ao atravessarem o pátio central da aldeia (PEREIRA 1986). Entre os Enawene-Nawe, Kaxiye ilumina tanto o patamar terrestre, quanto o celeste. Ainda, a luz amarela emitida pelo cocar de Kaxiye contrasta com a luz azul que ilumina o patamar subterrâneo (associada à palha de buriti ainda verde). Dizem os Enawene-Nawe que esta luz é igual “a chama que sai de nossos fogões (a gás)”.

iyaõkwa; “na performance do Lerohi, são as mulheres que representam os seres subterrâneos insaciáveis e que ao voltarem das roças e adentrarem na aldeia recebem o sal” (JAKUBASZKO 2003:102).

Souza questiona se “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* [pátio] e o interior da casa, um espaço eminentemente feminino?” (2011:94). Particularmente acredito que não se trata de uma oposição entre público e doméstico, mas sim, na ênfase dos Enawene-Nawe acerca das formas adequadas de atuação das mulheres no processo de domesticação dos *iyakaliti*. Por exemplo, diante da fúria de Anaolinakali durante a realização do “primeiro” *iyoho*, as mulheres cogitam a dança conjunta como forma de apaziguar sua fúria: “As mulheres tentaram dançar com ele [Anaori], talvez lerohi para fazê-lo alegre, talvez, mas não funcionou, ele só conhecia a ira, e comeu todas” (LIMA RODGERS 2014:307-308).

De fato, as relações de gênero ganham um destaque adicional durante o *Lerohi*. Este tematiza relações estabelecidas entre homens e suas esposas classificatórias, colocando em evidência relações conflituosas entre grupos de cunhadas. Ao passo que no *Iyaõkwa* está em jogo as relações de ciúmes decorrentes dos romances reais ou potenciais ocorridos no período em que os festeiros permanecem nos acampamentos de pesca, durante o *Lerohi*, estas relações são extrapoladas, evidenciadas no pátio central, arena da esfera pública, local onde potenciais amantes podem estabelecer relações abertas de reciprocidade sem o risco de serem alvo de represálias. Desse modo, amantes ocultos emergem no pátio, entremeados entre maridos e esposas classificatórios, dançando de braços dados como pares cerimoniais durante o *Lerohi*.

Desta forma, o *Lerohi* remete diretamente ao contexto dos *ehola*, personagens associados a determinados animais (como, por exemplo, o jacamim, a cotia, o veado, etc), considerados, simultaneamente, como “xerimbabos” e “empregados” dos *iyakaliti*. Como vemos, tais seres figuram no ritual *iyaõkwa* por meio de uma performance direcionada às mulheres, marcada pela jocosidade e sexualidade. Durante a sua aparição no ritual, os *ehola* estabelecem trocas com as *Enawenero* nas quais estas oferecem bebidas, batatas, arroz e até biscoitos em troca de utensílios que compõem os aparatos utilizados para o processamento da comida: peneiras, cestos, etc.

During Lerohi, when women dance arm in arm with men, a character called Erinyali (a kind of deer) goes around the back of the dwelling circle at night while people are in their hammocks and talks to women (especially young women) through the thatch, disguising his voice by speaking through a flute. He is beckoned over and women ask him for things they want (typically baskets): “Erinyali, Erinyali, make me a basket” and put out solicitary gifts for him to take (manioc loaves, calabashes). As with pets, it is typically young men who chase Kateoko and who impersonate Erinyali. All these ‘games’ of cross-sex exchange are versions of courtship transformed into a general and public relational capacity (it is whispering through the thatch that lovers beckon one another out at night; and women desire from their lovers nothing more than honey, fish and new baskets) (NAHUM-CLAUDEL 2012:107).

Nahum-Claudel denomina este personagem como Tawado-kase. Esta autora diz ainda que “these pets are a collection of personages proper to each clan which each take the name of a bird (as we know, birds are archetypal pets)” (2012:100). Mas os *ehola* não são apenas pássaros. O termo *Elinali* (*Erinyali*) significa veado e de acordo com os Enawene-Nawe, é considerado um xerimbabo dos *Towalinere-Nawe* e *Salomã-Nawe*.

Por sua vez, Lima Rodgers (2014) afirma que estas figuras aparecem apenas quando os grupos *iyaōkwa Lolahese* e *Kaholase* são anfitriões no *iyaōkwa*. Entretanto o jacamim (*xihiya*), considerado xerimbabo dos *Kawekwalise*, desenvolve a mesma performance quando este grupo é anfitrião do *iyaōkwa*. Mas talvez a questão mais importante neste ponto, para a qual eu não tenho uma resposta, seria delimitar se todos os grupos *iyaōkwa* possuem “pets” exclusivos, acionados nos ciclos em que estes atuam como anfitriões do *iyaōkwa*¹³⁸.

¹³⁸ A relação entre mulheres, pets e anfitriões é bastante pertinente, inclusive para pensarmos outros contextos de relações. Por exemplo, em 2009, quando os Enawene-Nawe iniciaram as discussões internas para a definição de uma proposta para utilização dos recursos financeiros oferecidos como compensação pela construção de um complexo de pequenas centrais hidrelétrica no rio Juruena, houve muita discussão. A principal discussão pairava sobre a disputa dos recursos, entre homens e mulheres, ambos interessados em potencializar seu rol de instrumentos: de um lado, os homens queriam adquirir oitenta motores de popa e barcos de alumínio. Eles alegavam: “É tudo para o *Iyaōkwa*, não é particular”. Do seu lado, as mulheres reivindicavam a aquisição de panelas, peneiras e outros apetrechos de uso culinário. Diziam elas: “Somos nós que cozinhamos para o *Iyaōkwa*”. Em meio a essa celeuma, o desejo de ambas as partes foi atendido apenas parcialmente. Além da disputa pelos recursos, foi também interessante o modelo adotado para a distribuição dos objetos selecionados pelas mulheres. Uma vez que estes não eram suficientes para atender todas elas, os critérios utilizados foram: primeiramente as *halikalo* [anfitriãs], na

A performance dos *ehola* também pode ser entendida como articuladora entre a pesca e o roçado; entre a produção e o processamento dos alimentos. As mulheres afirmam que elas são empregadas do *Iyaōkwa*, encarregadas por toda a produção alimentar. As panelas, cuias e peneiras são suas flautas (NAHUM-CLAUDEL 2012). Neste contexto, os artefatos culinários constituem dispositivos promotores de afecções.

No que tange ao *Lerohi*, chama a atenção o fato de nem todos os grupos *iyaōkwa* deterem as prerrogativas referentes a este cerimonial. A separação entre os que “possuem” e aqueles que “não possuem” *Lerohi* está igualmente evidenciada na espacialidade interna da *hati*. Podemos nos questionar acerca de qual seria a relação entre a dinâmica anfitrião-festeiro e a distinção de grupos que hospedam *lerohi* e grupos que não hospedam *lerohi*?

Esta distinção encontra ecos na separação proposta apresentada por Nahum-Claudiel (2012) - com ênfase nos instrumentos dos *iyaōkwa* – ao analisar a arquitetura conceitual da casa do *iyaōkwa*. Esta autora sugere a distinção entre “grupos do pátio” (*wetekokwali-nawe*) e os demais, “grupos do pôr do sol”, ou “da floresta” por meio de um eixo leste-oeste (como vimos no primeiro capítulo).

Ao analisar mais atentamente este modelo, percebi que os *grupos do pátio* são justamente aqueles que detêm as prerrogativas do *Lerohi* (com exceção para os *Aweresese*, como vimos): *Kairole*, *Kawekwalise*, *Kawinalili* e *Kaholase*. Os três primeiros grupos, enquanto tributários dos *Kawali-Nawe*, são associados ao domínio dos anfitriões. Enquanto *Proto-Enawene*, são eles quem recebem os “visitantes” em sua aldeia. Notadamente, estão relacionados, tal como *Lerohi*, ao domínio dos ciclos agrícolas.

Curiosamente, os *Kaholase* estão inseridos entre os grupos do pátio, o que me pareceu um contrassenso, uma vez que os mesmos são relacionados aos *Salomã-Nawe*, caracterizados pelo nomadismo. Entretanto, a explicação para sua atribuição enquanto

sequência, as mulheres maduras, notadamente as irmãs mais velhas. Não sobraram panelas e peneiras para as mais jovens, estas tiveram que contar com a reciprocidade dos *ehola*.

“do pátio” se deve ao *enoli Exiyahose*, dono do vento, responsável pelos redemoinhos que provocam grandes derrubadas na floresta.

Do outro lado, temos *Mairoete*, *Maolokoli*, *Anihali* e *Lolahese*, ou seja, estes dois últimos, relacionados aos *Towalinere-Nawe*, que, como vimos, são associados à esfera dos visitantes. Os outros dois constituem grupos marcados por características paradoxais. Os *Mairoete*, apesar de serem relacionados aos *Kawali-Nawe*, são representados como um grupo aguerrido que precisou roubar o *iyãõkwa* de outros coletivos da região, uma vez que ele próprio não era detentor destas prerrogativas. Por sua vez, os *Maolokoli* aparecem ora como tributários dos *Towalinere-Nawe*, ora como tributários dos *Kawali-Nawe*.

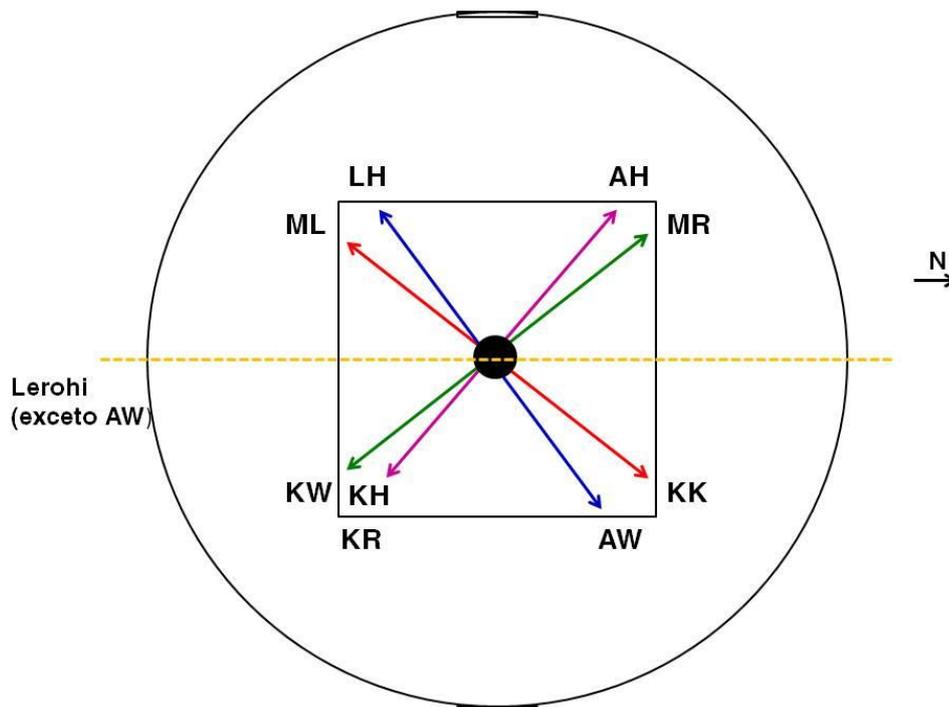


Figura 10 - Distinção entre grupos detentores e não-detentores de *Lerohi*.

A distinção entre “donos do pátio” e “do por do sol/floresta” se aproxima da separação entre “grupos da roça” e “grupos da mata” presente entre os Suruí, coletivo tupi-mondé, residente no rio Branco, afluente do rio Roosevelt (Bacia do rio Aripuanã), na fronteira entre os estados de Mato Grosso e Rondônia. Segundo a análise de Mindlin

(1985), no ritual *Mapiwai* os grupos clânicos se dividem entre os *iwai*, que são os anfitriões, associados à roça e à produção de comida; e os *metare*, os festeiros, relacionados com a mata e a caça.

Os *metare* se instalam num acampamento localizado a cerca de mil metros da aldeia. Lá estes permanecem durante alguns meses, produzindo uma série de objetos que denotam o caráter bélico da sua incursão de volta a aldeia. No retorno a aldeia, os *metare* chegam como inimigos. A hostilidade representa a diferença entre as duas metades, que precisam ser reintegradas por meio da comensalidade.

O dualismo que denota as relações entre *iwai* e *metare* é estabelecido por meio de relações de cunhado. Ou seja, para estar do lado dos *iwai* é preciso ter um cunhado no lado dos *metare*. Ainda, a distinção mata-roça dialoga diretamente com a oposição anfitrião-festeiro e, conseqüentemente, com a complementaridade estabelecida entre a caça e a roça (bebida), linguagem do manejo da alteridade nas terras baixas sul-americanas.

Entre os Enawene-Nawe, a diferenciação entre principais e secundários, líticos e não-líticos, “do pátio” e “da floresta” projeta elementos de distinção que definem as relações de alteridade entre os grupos *iyaõkwa*. Na dinâmica ritual, todos ocupam as diferentes prerrogativas de anfitriões e festeiros ou de donos e empregados. Como vimos alhures, conhecimentos, sazonalidade e prerrogativas rituais determinam espaços e esferas de atuação diferenciadas.

A ritualística determina a atribuição de autoridade política daqueles que o comandam, uma vez que constituem esforços determinantes para a manutenção da vida social do coletivo (SANTOS GRANERO 1990). Nesse sentido, ela opera como um contraponto à estrutura assimétrica estabelecida entre os grupos *iyaõkwa*, fomentando rearranjos temporários deste padrão hierárquico.

Por outro lado, a alteridade é condição necessária para a gestão das relações cosmopolíticas. Não existe outra medida que permita escapar das ameaças dos *iyakaliti*. Somente a parceria e proteção dos *enoli* não seriam suficientes para conter a volúpia destes seres. Em meio a este cenário, os Enawene-Nawe atuam arduamente em prol do controle dos desejos e da voracidade dos *iyakaliti*.

Diferentemente do que ocorre nos rituais realizados em prol dos *iyakaliti*, no *Salomã* e *Kateokõ*, direcionados aos *enoli*, a distinção entre anfitriões e festeiros é radicalizada pelo gênero. Entram em cena novas modalidades de relacionamento entre os grupos *iyaõkwa*, centradas na posição dos mestres de cerimônias, como veremos a seguir.

Mas antes de adentrar nestas outras modalidades presentes na ritualística enawene-nawe, quero tratar em detalhes deste regime de alteridades sociocósmicas que regula as relações estabelecidas entre humanos (mortais), detentores da paisagem terrestre e subterrânea e observadores/interventores residentes no patamar celeste.

Dinâmicas cosmo(po)líticas

A cosmologia enawene-nawe postula uma tríade entre os patamares de ocupação do cosmos (subterrâneo, terrestre e celeste), acompanhada pela diferenciação entre três classes de seres: subterrâneos (ou da paisagem), humanos-mortais e celestes. Originados a partir de sua diferenciação em relação aos seres-espírito subterrâneos (*iyakaliti*), na atualidade, os Enawene-Nawe vinculam suas relações de ancestralidade aos seres-espírito celestes (*enoli*). Por meio de uma inversão de perspectivas, eles consaguinizam os espíritos-afins e afinizam os espíritos-consanguíneos, consolidando uma dinâmica marcada pela permanente *abertura ao outro*.

Como vimos, Silva (1998) foi pioneiro ao desenvolver um modelo no qual ele estabelece as relações entre os Enawene-Nawe e os diferentes conjuntos de seres sobre-humanos: os *iyakaliti* e os *enoli*. Os Enawene-Nawe, como habitantes do patamar terrestre, ocupam a posição intermediária entre estes diferentes grupos de seres. De acordo com este modelo, as relações entre os Enawene-Nawe e os *iyakaliti* estariam restritas à esfera da alteridade. Por outro lado, com os *enoli*, as relações seriam do âmbito da ancestralidade, uma vez que os Enawene-Nawe seriam descendentes de *Salomã* e *Kateokõ*, como acabamos de ver em seu “átomo do parentesco”.

Entretanto, acredito que este modelo reflete uma inversão engendrada pelos Enawene-Nawe e que denota seu distanciamento em relação aos *iyakaliti* e aproximação em relação aos *enoli*. Vejamos como isso ocorre.

A cosmologia enawene-nawe é marcada pela extrema diferenciação entre estes e os *enoli*, paradoxalmente evidenciada pela ideia de que os humanos-mortais imitam o padrão físico-comportamental dos habitantes do patamar celeste. Por outro lado, as relações entre os Enawene-Nawe e os *iyakaliti* são marcadas pela continuidade, caracterizada pela indistinção entre estes seres-espíritos e os *hetati-nawe*.

Os Enawene-Nawe postulam que sua gênese no patamar terrestre se deu a partir de uma fenda aberta na pedra (morro), lócus anterior de sua habitação. Antes da gênese dos Enawene-Nawe, os *enoli* detinham a primazia da ocupação do patamar terrestre. Segundo as narrativas, antes da gênese lítica o mundo era caracterizado por uma espécie de estado indiferenciado entre os Enawene-Nawe e os *iyakaliti*. Quando da gênese lítica, não havia distinção entre estes e os *iyakaliti*: “*Hetati wihikiwana iyakaliti wixo*” [Quando saímos da pedra, éramos *iyakaliti*]. Neste cenário, os *hetati-nawe* (e/ou *iyakaliti*) figuravam em uma forma encapsulada, restritos ao espaço interno da pedra por eles habitada.

A questão é apresentada de forma paradoxal. Por um lado, ambos desconheciam a existência dos demais: Os *enoli* desconheciam a existência da “gente de dentro da pedra”, do mesmo modo que estes desconheciam o mundo fora da pedra. No entanto, a vontade de expandir as fronteiras societárias é caracterizado por um desejo de ser notado e de ocupar o espaço deste “outro” desconhecido, como consta no trecho de uma dos cantos do *iyaḍkwa*:

Iala nawe ayli kiala xalita nowarekwonahō, etanakanita ayli kiala xalita amayrakixita nokwehoriliwene amayrakixita amayrakixita nokwehorili nokwehorili Date [quem é que está fazendo barulho estremeceador no meu porto?, na margem (no interior da) está o barulho estremeceador, assustou/amedrontou meu neto, amedrontou amedrontou meu neto meu neto Date] (LIMA RODGERS 2014:272).

O barulho que assusta os filhos de *enoli* é provocado pelos Enawene-Nawe que estão jogando *haira* [*head-ball*] dentro da pedra. O som emerge como veículo para o

estabelecimento de contato entre mundos distintos, expressando uma dinâmica familiar ao que ocorre entre os Wakuénai (arawak rio negrinos), para os quais o som detém uma agencialidade capaz de promover aberturas e expansões sociocósmicas (HILL 2002).

É a partir deste evento que ocorre a expansão cosmo-lítica dos *hetati-nawe* e a consequente aproximação entre os habitantes do subterrâneo/oco (*enawene/iyakaliti*) e dos então habitantes do patamar terrestre, os *enoli*. Num momento posterior, os *enoli* passarão a ocupar o patamar celeste, evitando o estabelecimento da convivialidade com os *iyakaliti* (como veremos adiante). Por ora, dou sequência apresentando uma versão do mito que narra a expansão cosmogeográfica dos Enawene-Nawe:

Postulam os Enawene-Nawe que no princípio havia uma grande pedra e que os humanos viviam no seu interior. Dela saiu, por uma pequena rachadura provocada por um raio, o pequeno pássaro wayalanese. Depois de vagar pelo mundo afora, wayalanese retornou à pedra, ficou recolhido e ensimesmado. Inquirido sobre o que se passara, respondeu: – “Lá fora é lindo!” E contou sobre o que viu e sentiu. Fascinado pela narrativa, Wadare, respeitável herói cultural, decidiu também conhecer aquele mundo e abandonar de vez o interior da pedra. – “Minha querida sobrinha, use seus dentes afiados e alargue esta fresta”, disse para a cutia, oferecendo-lhe em troca uma flauta. Seus dentes quebraram, e o animal não conseguiu cumprir sua tarefa. Voltou-se Wadare para o macaco e lhe disse: – “Meu querido sobrinho, tente você agora”, oferecendo-lhe como recompensa um prendedor de cabelos. O mesmo aconteceu com o macaco, seus dentes não suportaram a dureza da pedra. O herói então convocou seu outro parente, o picapau, e disse-lhe: – “Tome este machado, meu sobrinho, faça você um buraco nesta pedra, e como recompensa te darei um bonito colar de tucum”. Com muita habilidade e paciência o pica-pau conseguiu cumprir sua missão. Vendo aquilo, ficaram admirados, e em seguida tomou conta de todos um certo pavor do que poderia haver naquele mundo fora da pedra, do desconhecido. Vencido o medo, decidiram abandonar o interior da grande pedra. Dela saíram Wadare e a mulher Kateokō, Yākwa (que antes untou o corpo com terra) e Lerohi; saíram Datamare e sua esposa Kokotero, saiu Ayarioko, saíram Laleokoto e tantos outros. Dentro da pedra ficou Wayayriro, que possuía corpo fino mas pernas grossas. Aí preso, transformou-se num espírito iakayreti (MENDES DOS SANTOS 2006:83-84).

Após uma série de eventos transformadores e adaptadores do patamar terrestre para sua ocupação pelos Enawene-Nawe, o demiurgo Wadali - que guiou as levas populacionais e as acomodou em determinados territórios -, não tendo constituído

casamento, decide retornar para “dentro da pedra”. Ou seja, Wadali não morre ¹³⁹. Ele concretiza um devir exclusivamente *iyakaliti*.

Os Enawene-Nawe “atuais” são concebidos como fluxos residuais emergentes a partir da sua diferenciação em relação aos *iyakaliti*. A distintividade plena entre estas duas classes de seres se dá a partir da experimentação do limite do extermínio do *socius*, decorrente da eclosão de um conflito de ordem desmesurada entre os diferentes conjuntos *iyakaliti*, episódio denominado como “A barragem de Talikololi” (cf. SILVA 1998, MENDES DOS SANTOS 2006 e LIMA RODGERS 2014).

Os iyakayriti chefiados por Talikolore fizeram uma barragem (wayti) com pedras e cobras (sayli + ui), e não com madeira e cipós conforme os Enawene Nawe fazem hoje (atayra + inihi). As cobras amarravam as pedras, no lugar dos cipós e as toras de madeira. Choveu, choveu, choveu, e assim houve uma grande enchente (aõna), que acabou por cobrir também as outras barragens [também dos iyakayriti]. Os iyakayriti fizeram chover muito (aõnatikiuniwa) pois pensavam em pegar os Enawene com essas barragens e a enchente. Wererori (um ancestral celeste - enore nawe) falou com Katotonero, pois a encontrou em um caminho (referindo-se a ela como avó). Iyakaloti nero (Katotonero) disse que estava triste com isso (o que era mentira!), pois disse que tudo estava cheio, e que daqui a pouco ela própria acabaria morrendo. A enchente chegou ao ápice, muitos Enawene morreram, a avó (iyakaloti Katotonero) disse que estava muito triste com isso. Então a avó disse para o neto enore nawe Wererori que colocaria um remédio (um tipo de unguento) nos seus olhos para que ele pudesse enxergar muito bem e saber exatamente onde se encontram as barragens dos iyakayriti (tal como um campo minado). Mas o enore nawe/ Wererori sabia muito bem que se tratava de grande mentira, que na verdade a iyakaloti [versão feminina dos espíritos subterrâneos] queria mesmo é colocar veneno em seus olhos para que este não pudesse destruir/ desfazer as barragens dos iyakayriti, uma vez que ele é bem forte, esperto. Katotonero continuou insistindo que seu neto colocasse o “remédio”, já que logo a enchente alcançaria o céu, pois subia muito rápido, e as barragens eram muito altas. Awita ta Wererori okwa (“- de jeito nenhum, disse Wererori”). Ele pensou então o que colocaria nas barragens. Para melhor avaliar a situação, primeiro virou kohasexi (akwayhi - peixinho) (hayta akwayhi tana), foi ao fundo d’água, mergulhou, olhou bem a barragem, analisando-a em sua parte submersa, depois voltou; então virou periquito (xwerese), voou, voou bem alto, viu bem a barragem, voltou; então Wererori virou grilo (huxihi). Então ele procurou uma árvore (alaakahi), raspou-a, e assim muitas formigas apareceram

¹³⁹ Segundo a versão paresi deste mito: “**Wazare, Zakalo e Nare** voltaram e entraram na mesma pedra de onde saíram. Ainda hoje vivem lá e não morrem mais” (Pereira 1986:101).

(kamiralo): Ele falou para elas irem para a barragem para que comessem as cobras, mas elas não eram fortes o bastante, então raspou outra árvore (hoõlo), daí mais formigas apareceram e foram novamente para a barragem. Os iyakayriti que lá ficavam saíram todos, pois um exército de formigas picadoras venenosas surgiu. Essas formigas começaram a comer as cobras as quais amarravam as estruturas de pedra da barragem, até que elas caíram e a água escorreu, então tudo secou de novo. Só ficaram dois Enawene; Wererori pensou que todos haviam morrido. Apenas Wererori voltou aqui para ajudar os Enawene, os outros enore nawe não quiseram saber, apenas Wererori foi bom (awe). Depois voltou para enorekwa (patamar celeste). Só no topo de um morro (otai). Kameroli era virgem (menakalo). Os dois morros onde estavam Daloya e Kameroli gritaram um para o outro (ikeñori). Ele gritou – eeee!! awinixi wiaõna!! (“eee!! logo nos afogaremos!!”) – apenas seus cumes haviam ficado de fora. Esse morro se localiza na cabeceira de Olowina. Nesse ponto tudo ficou seco, e o casal sobrevivente (cada um em um desses morros) voltou para o chão. Talvez tenham feito roça, transaram muito, fizeram muitos filhos. Os Enawene Nawe são descendentes desse casal. Depois disso vieram os Enawene Nawe e hoje Daloya e Kameroli são iyakayriti/iyakaloti. Então esse casal fez a primeira barragem, já com madeira, não com pedras, pois desejavam apenas peixes, não enawene – assim, na cabeceira de Olowina, dá-se a primeira barragem, Yakokolatakwa, tal como é hoje (TIYOLOKO KAIROLE *apud* LIMA RODGERS 2014:82-83)

Talikololi ¹⁴⁰ constrói uma barragem com o intuito de provocar um dilúvio que aniquilasse os Enawene-Nawe. Por meio da intervenção do *enoli* Weroli (Wererori), a barragem é desfeita. Apenas um jovem casal virgem sobrevive à hecatombe ao abrigar-se em morros que aumentavam de tamanho, conforme a subida do nível da água ¹⁴¹. São eles que dão origem aos Enawene-Nawe atuais.

Em oposição às barragens pesqueiras construídas pelos Enawene-Nawe, a barragem de Talikololi é feita com pedras e cobras, estabelecendo uma relação de continuidade com o veneno (associado ao pó da pedra primordial) e afirmando o elemento mineral (terrestre) como potência predadora. Por outro lado, a construção das

¹⁴⁰ O termo *talikololi* é utilizado também para designar a lua cheia, que, entre os pescadores (de rios e lagoas) é famosa por corresponder a melhor fase para as pescarias. A lua, para os Enawene-Nawe, é um garoto que foge, por vergonha, após ter sido descoberto praticando incesto com sua irmã, sem que ela soubesse que o homem que a visitava durante a noite era seu próprio irmão. A variação das fases da lua está relacionada à quantidade de sal vegetal que lhe é oferecida, ou seja, a fase nova corresponde a um período de pouco fornecimento de sal, no qual o garoto está desidratado e magro, enquanto a Lua Cheia corresponde ao período de abundância do sal vegetal, o que promove seu aumento de peso e hidratação.

¹⁴¹ O complexo de morros no qual o casal se abriga é considerado morada do *iyakaliti* Ikiyaõli, relacionado ao grupo *iyaõkwa Aweresese* e à flauta *meresero* (quatro furos).

barragens pesqueiras (com madeira substituindo as pedras) demarca o final da predação “entre si” - ou seja, a barragem de Talikololi como resultado de disputas entre grupos *iyakaliti* - e estabelece a predação sobre “outro”, neste caso, os peixes.

De acordo com a narrativa, Kameroli e Daloya, os novos promotores da expansão demográfica dos Enawene-Nawe pelo patamar terrestre também eram *iyakaliti*. Tioloko diz ainda que “enquanto espíritos subterrâneos, voltaram [o casal] para a pedra, pois os iyakayriti sempre voltam para a pedra” (TIYOLOKO *apud* LIMA RODGERS 2014:83). Estamos diante de uma situação similar ao que ocorre com Wadali, que após realizar uma série de ações que garantem a ocupação enawene-nawe no patamar terrestre, retorna para o interior da pedra cumprindo seu dever-*iyakaliti*. Do mesmo modo, Kameroli e Daloya retornam para o mundo lítico após promoverem o processo transformacional que permitiu a distinção entre os Enawene-Nawe e os *iyakaliti*: “Tudo se passa como se esse grande massacre a jusante tivesse feito retornar e renascer a montante – os enawene no topo dos morros, os iyakayriti para dentro dos morros” (LIMA RODGERS 2014:85).

Ao que parece, a humanidade surge como uma saída à inviabilidade de uma socialidade pautada por agressões mútuas, que levam a existência ao seu limite. Nesse sentido, a coletividade emerge como possibilidade da domesticação destas forças patogênicas. A familiarização e controle destas forças, que corresponde a adoção de um padrão de socialidade mimetizado a partir das referências sociocsmológicas dos *enoli*, surgem como estratégia para a manutenção da vida no patamar terrestre ¹⁴².

Ainda, o casal Kameroli e Daloya estabelecem as condições (demográficas) para a retomada da diferenciação interna entre os Enawene-Nawe. Se a partir deste episódio surgem os “Enawene-Nawe” em sua forma diferenciada dos *iyakaliti*, a retomada

¹⁴² É por este motivo que as relações travadas entre os Enawene-Nawe e os *iyakaliti* não podem ser resumidas à concepção de dívida - ou pagamento - pelo uso dos recursos dos quais estes últimos seriam os detentores. Em primeiro lugar, tenho defendido que, mais do que “donos dos recursos”, os *iyakaliti* detêm o domínio da paisagem onde estes são encontrados (*cf.*: ALMEIDA 2014). Por outro lado, a “emergência” dos Enawene-Nawe diz respeito às transformações que os definem enquanto moradores do patamar terrestre, em oposição aos *iyakaliti*, residentes nos espaços internos da paisagem (interior de morros, de ilhas, dos rios, etc). Trata-se do que Lima Rodgers (2014) chamou de uma *simbiose* ou *parasitismo*, relações definidas pelo idioma da “captura”. Mas podemos ir um pouco além dessa concepção. Em sua condição de “terrenos”, os Enawene-Nawe manejam a volúpia dos *iyakaliti*, garantindo assim a manutenção do seu dever-*enoli*. Ou seja, a ação distributiva dos recursos se coloca como condição para a socialidade e a morte (como veremos adiante) emerge como transformação derradeira capaz de emancipar os Enawene-Nawe de sua condição de presa.

populacional, orientada pela ideia de *hekowali* [restituição] desenvolve as condições necessárias para a manutenção das diferenças consolidadas nas relações entre os distintos *hetati-nawe*.

A separação entre os Enawene-Nawe e os *iyakaliti* postula também a emergência dos primeiros enquanto *mani-nawe* [mortais]. Os *iyakaliti* não morrem, eles “voltam para a pedra”. Por sua vez, aos Enawene-Nawe cabe o controle permanente de sua *hiyako* [força vital] que pode ser furtivamente tomada por estes seres. A morte, enquanto processo transformacional se apresenta como mote no processo de predação dos Enawene-Nawe pelos *iyakaliti*: “Fazemos o *Iyaōkwa*, pois não queremos morrer” é uma fala recorrente que explicita os fundamentos das suas práticas cerimoniais.

Os Enawene Nawe tomaram para si a deriva terrestre, superficial, úmida e perecível, que se lhes descortinou quando da saída do interior da pedra, enquanto os *iyakayriti*, sua contrapartida subterrânea, interior, lítica e dura, retornaram às origens cosmoceográficas, suspendendo a guerra e a caça aos Enawene Nawe desde que observadas condições de reavivamento de suas formas e capacidades corporais (LIMA RODGERS 2014:105).

As condições estabelecidas por meio dos processos de transformação aqui denominados como “devir-*iyakaliti*” ou, como veremos adiante, “devir-*enoli*”, emergem como um contraponto à concepção *post mortem* de potência tripartida, amplamente analisada por Mendes dos Santos em sua tese. Segundo este autor, após a morte, a *hiyako* [força vital] é dividida em três partes: uma parte emerge do corpo a partir dos braços e se torna um *iyakaliti*. A segunda, considerada de maior intensidade, parte do diafragma e constitui um *enoli*. Além destas, a sombra da pessoa se transforma num espectro (*dakoti*), que sai vagando pela floresta, assombrando os arredores da aldeia:

As expressões vitais representadas pela pulsação cardíaca no peito e na região da cabeça, a respiração, a vividez dos olhos, a fala, a sensibilidade olfativa e a audição amalgamam-se no que é conhecido como *hesekonase*, a “alma celeste”, que sobe ao *eno*, a camada principal do cosmos. Lá ela desembarca como um deus *enore*, passando a conviver com seus parentes consangüíneos, do mesmo clã. Os batimentos manifestados em diferentes pontos dos membros inferiores, nas suas juntas e dobras (alguns acrescentam a estes certa pulsação contida e alojada sob a pele, que se manifesta nas pernas e

braços), formam o *oyakoare* ou *wayakoriri*, substância que é tomada (outras versões falam que ela simplesmente “vai”, *atunahã*; ou que “é raptada”, *ahakahã*; ou ainda que “se transforma em”, *ayawa*) pelos *iakayreti* representantes do patri-clã do morto, que fabricam com este espólio um ser espiritual da mesma raça e família, que passa a viver definitivamente num dos topônimos hidro-geográficos visíveis e distintos da paisagem natural. Um *dakoti* é uma espécie de cópia ou “duplo” da pessoa (*hiakware*), sua sombra; algo vivo, que com o morto, e como ele, deixou de existir e de se movimentar. E sob esta forma segue rumo à cidade dos espectros, no extremo do arco-íris. (MENDES DOS SANTOS 2006:70).

Como vemos, a morte consolida um processo de restituição, no qual as forças vitais (*hiyako*) são distribuídas por meio de uma potência tripartite: *dakoti* [espectro de assombração] e a *hiyako*, dividida em duas partes: braços - tomada pelos *iyakaliti* – e sua máxima potência, localizada no diafragma - tomada pelos *enoli*. O interessante a respeito deste aspecto é que o modelo “**braços/membros > iyakaliti**” e “**diafragma/tronco > enoli**” é reafirmado em algumas das posições ocupadas pelos Enawene-Nawe durante os cerimoniais: *ekanokwali* (empregado/braços) e *ekiño* (chefe/tronco).

Nahum-Claudiel (2012) afirma que os Enawene-Nawe demonstram níveis diferenciados de interesse ao detalhar especificidades relacionadas ao triplo destino *post-mortem*. Segundo esta autora, eles demonstram certo desinteresse quando questionados sobre aspectos relacionados ao devir-*iyakaliti*. Ao contrário disto, parecem bastante interessados em detalhar a sua transformação em *enoli* (denominados por ela como super-humanos). Vemos que, o destino *post-mortem* enawene-nawe passa pela emergência de novas identidades, diferenciadas e assimétricas, no âmbito das quais é enfatizada aquela que constitui o devir-*enoli*, caracterizado, sobretudo, pela transformação dos corpos e pelo estabelecimento de residência na aldeia celeste.

Outro exemplo representativo destas relações entre humanos e seres-espíritos diz respeito aos processos de adoecimento. Estes são geralmente associados ao ataque dos *iyakaliti*, que lançam pequenos objetos que se instalam no corpo da pessoa, causando a enfermidade. Estes seres também agem de modo oportunista, aproveitando do acometimento da pessoa por alguma “doença de não-índios”, momento no qual o seu corpo “está fraco” e a *hiyako* não está tão presa ao corpo, o que facilita o rapto da força vital pelos *iyakaliti*.

Eventualmente os adoecimentos podem ser associados à ofensiva de um *enoli*. No entanto, existe uma diferença primordial entre sofrer o ataque de um *iyakaliti*, e ser acometido pelo ataque de um *enoli*. Quando uma pessoa adocece em decorrência da ação de um *iyakaliti*, imediatamente o xamã é acionado para que este localize sua “força vital”, ou então para que ele negocie com algum *enoli* uma ação de intervenção para que esta seja prontamente restituída. O *enoli* atua em parceria com o xamã para a recuperação da *hiyako* tomada por um *iyakaliti* (MENDES DOS SANTOS 2006).

No caso de adoecimentos provocados por algum *enoli* - menos constantes, porém mais hostis - a situação se torna bem mais complexa. Uma pessoa acometida pelo ataque de um *enoli* terá suas forças esvaídas, se sentirá permanentemente cansada e indisposta. Por outro lado, o xamã não poderá contar com o apoio destes seres no processo de cura, restando apenas a possibilidade de persuadir o *enoli* responsável pelo ataque, para que este desista de tomar a *hiyako* do doente ¹⁴³. Nos dois contextos é possível observar a conexão entre guerra e cura, uma vez que esta dinâmica passa pelas ações de rapto e retomada da força vital do doente ¹⁴⁴.

Os apontamentos acima elencados nos colocam diante de um paradoxo: De que modo os *enoli* podem ser concebidos como ancestrais dos Enawene-Nawe se estes se consideram fluxos populacionais constituídos a partir de um processo de diferenciação em relação aos *iyakaliti*? Por outro lado, se os *enoli* mantêm uma relação de cuidado e proteção com os Enawene-Nawe (oriunda de seus laços de consanguinidade), por qual motivo seus ataques são considerados extremamente impetuosos e implacáveis? Ainda: como podemos entender o anseio dos Enawene-Nawe pela realização de seu devir-*enoli*?

A associação entre os *hetati-nawe* e os *iyakaliti* nos leva a refletir sobre o “átomo do parentesco enawene-nawe”, modelo desenvolvido por Silva (1998). Segundo

¹⁴³ Em minha última estadia na aldeia Halataikwa foram constantes as reclamações dos Enawene-Nawe que alegavam que “os *enoli* os abandonaram”. “*Hane enoli nawe maihiya kiñata wala. Hotaka wixo*” [Os *enoli* deixaram de ser fortes. Eles nos esqueceram]. Tais assertivas estavam relacionadas ao falecimento recente de diversas crianças, situação na qual os Enawene-Nawe não puderam contar com a ajuda dos *enoli* para restituir a *hiyako* raptada por algum *iyakaliti*.

¹⁴⁴ Entre os Paresi: “cura e doença podem ser entendidos como resultados da instabilidade relacional entre os diferentes seres do cosmos, uma espécie de “batalha” cujos efeitos devem ser administrados para a reprodução social do grupo” (ARONI 2011:55).

este, os Enawene-Nawe se conceberiam como filhos de *Salomã* e *Kateokõ* - associados à esfera dos espíritos celestes - enquanto que *iyãokwa* e *lerohi* – cunhados - abrangem o a afinidade. Haveria uma aparente contradição entre este modelo e a assertiva Enawene-Nawe, a qual aponta que estes se autoconcebem como emergência residual dos *iyakaliti*¹⁴⁵. Se *Salomã* constitui um termo associado aos seres celestes, como o mesmo pode estar relacionado a uma gênese de ordem lítica, característica dos *iyakaliti*?

A respeito deste segundo ponto, Lima Rodgers apresenta o comentário de um de seus interlocutores: ““primeiro saiu Kateokõ, como vimos de passagem acima, depois lerohĩ (com yayrina), depois iyãokwa”; Salomã dizem que não saiu da pedra, como vimos na PARTE I – “nunca ouvi salomã hinkiwa”, diz Kolareene, pois é um enore nawe” (LIMA RODGERS 2014:337). Do mesmo modo, os *Salomã-Nawe* - filo populacional associado ao *iyãokwa Kaholase* – não são associados à origem lítica dos demais *hetati-nawe*, sendo apontado o total desconhecimento acerca da hipótese de sua gênese.

A definição dos *enoli* como avós e consanguíneos segue uma lógica baseada na ênfase em um tipo de relação marcada pela proteção. Neste processo está em questão a busca pela transformação de relações de predação - que caracterizam a dinâmica entre os *iyakaliti* e *enoli* - em relações marcadas pelo amparo e cuidado, especialmente para as relações estabelecidas com os seres celestes. Tal como analisado por Carlos Fausto: “Os mestres vivem em um regime de abundância — são maiores, mais ricos, mais férteis — e espera-se que, não se comportando como predadores, comportem-se como provedores” (FAUSTO 2008:347).

A partir desta inversão de posições, os *enoli* passam a atuar como protetores dos Enawene-Nawe (“seguranças” é o termo em português utilizado por estes para designar este grupo de seres). O distanciamento entre os Enawene-Nawe e os *iyakaliti* consolida a emergência de relações de proximidade entre os Enawene-Nawe e os *enoli*, que até então estavam baseadas em alianças pontuais de defesa em relação aos coletivos de *iyakaliti* mais aguerridos.

¹⁴⁵ De maneira semelhante os Paresi estabelecem uma associação entre a “gente da água”, chamada de *yakane* e seus ancestrais: “A gente da água é comumente reconhecida ao mesmo tempo como alteridade – que captura e devora os seres humanos – e identidade através de parentesco – designados pelos termos tio ou avô (Ex: meu tio *Kalaytewe...*)” (ARONI 2011:33).

O conceito de maestria, desenvolvido por Fausto (2008), apresenta um rendimento interessante para o entendimento do paradoxo que denota as relações entre os Enawene-Nawe, *iyakaliti* e *enoli*. Figuras muito presente nas cosmologias ameríndias, os ditos donos não estão associados a relações de propriedade, mas sim à instituição de relações assimétricas entre diferentes classes de seres (humanos e sobre-humanos) marcadas pela “capacidade de conter, apropriar-se, dispor de pessoas, de coisas, de propriedades; uma capacidade de constituir domínios” (SZTUTMAN 2009:32). Fausto denominou estas relações como *filiação adotiva*: “um tipo de filiação cosmopolítica e interespecífica (uma metafiliação), na qual a adoção, e não a transmissão vertical de substâncias, é o elemento crucial” (FAUSTO 2008:349).

A filiação adotiva constitui, desse modo, uma alternativa à primazia da afinidade como base do mecanismo que regula as relações estabelecidas entre esferas societárias internas e externas. Os processos de familiarização e domesticação da diferença surgem como viabilizadores da instituição de identidades (mesmo que instáveis) e garante a delimitação (igualmente instável) da distinção entre conjuntos humanos e sobre-humanos, ou, no caso em tela, entre afins e consanguíneos¹⁴⁶. Acredito que esta chave interpretativa seja interessante para pensarmos as relações estabelecidas entre os Enawene-Nawe e os *enoli*.

Estes apontamentos nos ajudam a repensar o modelo desenvolvido por Silva (1998). Ao tratar da diversidade de versões (algumas delas incoerentes) que emergem sobre um mesmo assunto durante o processo investigativo das cosmologias indígenas, Carneiro da Cunha afirma que: “Só podemos resolver esta contradição se mais uma vez aceitarmos que os informantes estejam especulando em planos diferentes” (CANEIRO DA CUNHA 2009:70). Por sua vez, Edmund Leach defende que as contradições e incoerências são fundamentais para a análise. Dizia ele: “Onde existem versões rivais da mesma história, nenhuma versão é “mais correta” do que outra. Ao contrário, afirmo que as contradições são mais significativas do que as uniformidades” (LEACH 2014:308).

¹⁴⁶ Nesse sentido, a predação figura a partir de um caráter duplo. Estabelecida de modo indiscriminado, esta se coloca como limite para a vida social; entretanto, sua atuação ativa para a permanente reconstituição dos diferentes pontos de vista imbricados nestas relações impede o estabelecimento de formas cristalizadas ou homogêneas e regula a articulação entre as esferas do “ser” e do “tornar-se” (SZTUTMAN 2012).

No caso em tela, esta suposta contradição presente na filosofia enawene-nawenos abre um campo para o melhor entendimento da sociabilidade estabelecida entre humanos e sobre-humanos, o que, como venho demonstrando, desdobra em reações diretas às relações sociais no espaço aldeão.

Acredito que Silva traduz a projeção dos Enawene-Nawenos no que constitui seu devir-*enoli*. Como vimos, um olhar mais atento aos postulados enawene-nawenos demonstra que o circuito cosmopolítico que envolve os Enawene-Nawenos, os *iyakaliti* e os *enoli* é marcado por uma série de inversões das relações de afinidade e consanguinidade. Nesse sentido, entre os Enawene-Nawenos observamos que as relações perspectivistas estabelecidas entre humanos e sobre-humanos diz respeito ao universo transformacional intercruzado entre as diferentes esferas ocupadas por estes seres. Estas esferas, como vimos, não são intransponíveis. A morte emerge como evento derradeiro para a definição de novas identidades, caracterizada também pelo ingresso em outros patamares que constituem o cosmos. Mudar o espaço de ocupação implica necessariamente, na mudança do status identitário.

Isso explica a permanente vigília operada pelos Enawene-Nawenos para afastar a possibilidade de ter sua força vital roubada por um *iyakaliti*, o que consistiria em tornar-se *iyakaliti*. Em detrimento disto, os Enawene-Nawenos operam ininterruptamente ações voltadas a construção dos corpos, posto que a modelação destes é condição *sine qua non* para efetivar o devir-*enoli*, desejo almejado por todos na aldeia. Ou seja: “a escatologia aparece não como um reflexo da sociedade, como foi muitas vezes suposto, mas como uma reflexão sobre suas condições de existência: uma espécie de prova pela redução ao absurdo da verdade última das premissas em que a sociedade dos vivos se funda” (CARNEIRO DA CUNHA 2009:74).

No caso em tela, isto diz respeito ao desejo de todos os Enawene-Nawenos em experienciarem um devir-*enoli*, transformação esta que torna compensatória a desventura da morte. Morrer significa emergir em um novo ambiente no qual as distinções internas não precisam ser manejadas, como ocorre no patamar terrestre. Não deixa de ser um tipo de abandono da liticidade que aproxima os Enawene-Nawenos dos *iyakaliti*, em prol de um novo modo de existência, destituído de sentimentos de ciúme,

avareza e raiva, que se colocam como impedimento para a imitação plena do modelo celeste, nas aldeias localizadas no patamar terrestre.

A partir dos apontamentos apresentados acima é possível entendermos melhor como se desenvolvem os rituais dedicados aos seres-espírito do patamar celeste. É sobre este assunto que me debruçarei no próximo tópico.

Cantos da flecha – Guerra e cura

Entre os Enawene-Nawe, guerra e cura ocupam uma mesma classe de relações. Todo processo de cura consiste numa batalha entre distintos seres e estabelece uma disputa pela *hiyako* [força vital] dos Enawene-Nawe, cuja captura governa o processo de transformação interespecífica. Em meio a esta dinâmica, a flecha constitui o instrumento central na atuação dos *enoli*, e também dos xamãs, considerados troncos/empregados destes seres. Com suas flechas, os *enoli* atingem os *iyakaliti*, obrigando-os a libertarem o cativo que está sob o seu domínio. Do mesmo modo os xamãs, ao constatarem a presença destes seres no espaço aldeão (fora do período ritual em que esta permanência está prevista), lançam suas flechas para espantá-los.

De acordo com os Enawene-Nawe, as flechas (*okoli*) são domínio dos *enoli*, enquanto a borduna (*atahõ*) é associada aos *iyakaliti*. Apesar desta distinção, tanto os *enoli*, quanto os *iyakaliti* podem lançar mão da utilização dos dois instrumentos. Interessante neste ponto é que Lima Rodgers (2014) traduz o termo *iyakaliti* como *iyaka nawe* [os flechadores], dada a sua característica de arremessar pedaços de espinha de peixe nas pessoas, provocando o seu adoecimento. Por outro lado, a borduna constitui o elemento central na expansão cosmo geográfica dos Enawene-Nawe, tendo sido utilizada por um *enoli* para enviar o raio que culminou na abertura da pedra ¹⁴⁷.

¹⁴⁷ A respeito da centralidade da flecha, associada aos seres celestes, Meliá cita uma informação recolhida por Schmidt, entre os Paresi: “Meu avô Alauri (...) transformou a flecha em avós dos Saloma. Meu Avô transformou a flecha pequena em criaturas para eles” (SCHIMIDT 1943:248 *apud* MELIA 1985). Nas narrativas enawene-nawe é a partir da flecha, ou mais especificadamente, a ponta da flecha, que surgem os Rikbaktsa. Vimos anteriormente que os *Taxikiya-Nawe* eram órfãos que travaram uma batalha com os *Xinikaloli*, como vingança pela morte de seu pai, assassinado por este grupo. Após vencer a batalha, os *Taxikiya-Nawe* decidem ir morar no céu. Para subir até o patamar celeste, eles atiram flechas para o alto.

Os *enoli* são acionados, por meio da execução de determinados conjuntos músico-cerimoniais, denominados *Salomã*. Isso ocorre de duas maneiras distintas: por um lado, anualmente é realizado um ciclo de performances que acompanham os processos produtivos, como a coleta de mel. Mas, por outro, são realizados também pequenos ritornelos intercalados em outros rituais ou sempre que seja necessário o apoio dos *enoli* durante ações externas à fronteira do *socius* enawene-nawe. Invariavelmente estas expedições contam com o acompanhamento e presença protetora destes seres. Considerados “acompanhantes” ou “seguranças”, os *enoli* os protegem de riscos tais como: ataques dos *iyakaliti*, animais peçonhentos, fazendeiros e outros grupos inimigos. Por exemplo, Durante as pescarias coletivas, inclusive no *iyaõkwa*, os *enoli* acompanham os Enawene-Nawe para evitar que os *iyakaliti* cometam atos contra estes.

Os *enoli*, como vimos, são seres que habitavam a terra e que, devido aos conflitos constantes com os *iyakaliti*, decidiram se mudar para o patamar celeste, demonstrando que a mudança da geografia de ocupação implica na transformação metafísica dos seres. Weroli seguiu a recomendação de seus netos e subiu nas plumas e

As flechas vão unindo-se, umas às outras, construindo uma espécie de escada por onde os órfãos sobem. Entretanto, o irmão mais novo – considerado extremamente sapeca [*iyolise*] pelos irmãos mais velhos – esquece uma flecha (Em algumas versões, além da flecha ele esquece também uma taquara que era utilizada antigamente para cortar o cabelo) nas imediações da foz do rio Preto. Eles voltam para buscar a flecha esquecida, mas já era tarde demais, pois ela havia se transformado nos Rikbaktsa. É por esse motivo que os Rikbaktsa possuem muitas flechas. (DALEROSE'ATOKWE AWERESESE, Comunicação verbal 2008). Segundo Gow (1997), este é um mito generalizado entre grupos ameríndios. Entre os Piro, grupo com o qual este autor desenvolveu pesquisas no passado, a narrativa explica o surgimento dos primeiros não-índios. Na versão paresi deste mito, os irmãos **Wakomoné**, **Wazulié**, **Kerakwamã** e **Wazolokoyhiraré** se transformam em seres curadores: “A história dos quatro irmãos é bastante conhecida pela maioria dos Paresi, e segue conforme documentado no mito “A vingança contra o jaguar” (M8): os irmãos foram criados pela avó (*Alawriru*); quando adultos, decidem vingar a morte de seus pais matando o gavião e o jaguar. Conseguem matá-los mas depois fogem pelos galhos de uma grande árvore até o céu, onde Toakayhoré os recebe; a avó pede que seja dado um banho em seus netos, ainda sujos de sangue da morte do jaguar. Toakayhoré esfrega-os na areia no fundo das águas de sua lagoa, tornando-os curadores dos povos da terra” (ARONI 2011:54). Existe ainda uma flauta denominada *Teyxikhare* (órfã). Esta flauta, de acordo com Justino Paresi “também canta, é só uma varinha, não sopra, mas canta; ele é pequeno mas é safado, muito sem vergonha ele, faz manha pra dar de comer pra ele, toma chicha sem dó, é guloso, come bastante também.” (*ibid*: 35). Distintas etnografias (COSTA 1985, BORTOLETO 1999, ARONI 2011) apontam, entre os Paresi, as relações estabelecidas com a chamada “flecha de curar” (*korewaye*) que consiste em uma flecha sem ponta, dependurada no mastro central das casas residenciais e para a qual é realizada uma série de oferecimentos. Postula-se que a *korewaye* cura é detentora de potência curativa e protetora, sendo a mesma associada aos *enore* (grafia paresi), pássaros e espíritos celestes (*utyahaliti*): “A flecha de curar fica sempre dependurada no esteio-chefe e é muito respeitada. Serve para curar e tirar feitiço. Como quase todas as doenças são atribuídas ao feitiço, a “flecha de curar” e de “tirar feitiço” são praticamente sinônimos. A flecha de curar está caindo em desuso, porque muitos não sabem usar. Hoje quem usa mais é o grupo kabixi. O grupo waymare quase não usa, porque dia que é como as flautas-secretas: sempre têm de fazer chicha para ela, e isso dá trabalho. É companheira de Enore” (PEREIRA 1986:77).

flores dispersas no vento. Por sua vez Kaodali subiu por meio do estrondo da borduna¹⁴⁸. Ao residirem no céu, eles tornaram-se detentores de uma grande capacidade de vigilância, uma vez que lá de cima é possível vigiar (ouvir e escutar) tudo que se passa nos patamares terrestre e subterrâneo. Dalerose'atokwe lamenta o fato de que os Enawene-Nawe não estavam no patamar terrestre na época em que os *enoli* se mudaram definitivamente para o *enokwa* [patamar celeste], pois certamente eles teriam sido levados juntos com seus seres protetores.

Okoli oloneda [cantos da flecha], assim é denominado o repertório do *Salomã*. Trata-se de cantos “trazidos para a aldeia” por Mamikwase e Maxohikiyase, dois guerreiros que empreendiam incursões belicosas cotidianamente e, ao retornarem destas empreitadas, narravam suas experiências em forma de canções¹⁴⁹. Tais conflitos dizem respeito às relações belicosas estabelecidas entre os Enawene-Nawe, os Rikbaktsa e os Cinta-Larga. As músicas abordam as formas de lidar com os inimigos: por exemplo, a capacidade de um destes personagens em assumir a corporalidade de um cesto cargueiro de palha, impossibilitando que as flechas inimigas o perfurassem.

A condução do *Salomã* é realizada por Walawikase, considerado dono dos cantos. Esta prerrogativa é ocupada pelo mestre de cantos que, naquele período, é o responsável pela condução dos cantos, posição que em 2014 foi ocupada por Anaoli, do grupo *iyaōkwa Kawekwalise*. Maakwa, Xalokwa, Xaihi, Dodokwi e Towalinere são os nomes de alguns mestres de cantos detentores do repertório do *Salomã*, no passado.

Diferentemente do *Iyaōkwa*, o *Salomã* não opera com um repertório definido de cantos. Isso porque, os xamãs podem, a qualquer momento, realizar viagens ao patamar celeste em busca de novas canções. Outra diferença significativa é o instrumental

¹⁴⁸ Estes apontamentos encontram um paralelo interessante com as assertivas de Silveira (2011), segundo a qual os paresi dividem o tempo em distintas etapas: “(a) Tempo em que os deuses viviam entre a terra e o céu, a história de enorê; (b) Tempo em que homens e animais se relacionavam e até casavam entre si; (c) Tempo em que os deuses transitavam/moravam entre o céu e a terra, na região onde se localiza a Ponte de Pedra, cabeceira do rio Sukuriu-winã; (d) Tempo em que o trânsito celeste foi interrompido; (e) Tempo dos heróis culturais depois da saída da Ponte de Pedra, local de onde saíram os heróis e cada um ficou responsável pela organização dos grupos, a subdivisão do território, que era único, a criação de alguns animais para servir de alimentação, como a ema e o veado campeiro, nomearam as cabeceiras e os rios da região; (e) Tempo do retorno dos heróis culturais para o interior da pedra, e o momento em que os Haliti assumem seu destino” (SILVEIRA 2011:44).

¹⁴⁹ O repertório do *Salomã* inclui uma série de cantos também utilizados em sessões de cura. Consta ainda a afirmação de que o *Salomã* teria “roubado” alguns cantos do *Kateokō*.

utilizado no *Salomã*, baseado unicamente em uma pequena flauta cujo timbre agudo delimita pausas e retomadas da execução dos cantos. Do mesmo modo, os xamãs são responsáveis por obter, no *enokwa* [aldeia celeste], as taquaras utilizadas para a confecção da flauta com denominação homônima ao rito.

Ainda, em oposição ao *iyaõkwa*, o *Salomã* é caracterizado como a forma de agenciamento da alteridade no âmbito exterior a unidade englobante “Enawene-Nawe”. Constitui um momento em que as distinções internas entre os diferentes grupos *iyaõkwa* são menos evidentes e o destaque recai sobre as relações estabelecidas entre mulheres e homens, que, consecutivamente, protagonizam a oposição dos papéis de anfitriões e festeiros. A unidade do coletivo emerge configurada na incorporação dos homens enquanto seres-celestes durante as performances músico-coreográficas. Por sua vez, as mulheres são consideradas *halikalo* [anfitriãs], responsáveis pelo abastecimento de lenha da fogueira localizada no pátio da aldeia (SILVA 1998).

Em todas as atividades que mobilizam os rituais de *salumã/kateokõ*, aparecem dois tipos de personagens, *ikinio* e *wakaniare(lo)*. *Ikinio* são, de um lado, os homens pertencentes a dois ou mais grupos clânicos, e de outro, as esposas dos *harekare*, mulheres de diferentes clãs; *wakaniare(lo)* são todos os demais da aldeia, mulheres e homens a partir de cerca de dez anos de idade. No entanto, cada homem, *wakaniare*, vincula-se a um determinado número (podendo variar de uma a nove, de acordo com a idade crescente) de parceiras *wakanialo*, as quais possuem, por sua vez, uma determinada quantidade de parceiros *wakaniare*. Uma mulher cujo marido tem sete *wakanialo* também casadas terá os maridos destas como *wakaniare* (MENDES DOS SANTOS 2006:166).

As *ekiño (ikinio)* são as responsáveis pela condução do ritual e coordenam as demais mulheres para o cumprimento de certas obrigações cerimoniais prescritas pelo *Salomã*, como o oferecimento de lenha¹⁵⁰ e a preparação do vinho de bacaba (palmeira classificada na família *Arecaceae*), por exemplo. Elas atuam em parceria com os *honerekati* [mestre de cerimônias] que auxiliam na condução das fases cerimoniais.

¹⁵⁰ No *Salomã* ocorre a distinção entre a lenha utilizada para o abastecimento do pátio, coletada e transportada pelas mulheres, e a lenha ofertada pelos homens em troca de bebidas, esta última, utilizada nas casas para a preparação dos alimentos.

Neste ritual, as *ekiño* e os *honerekati* são considerados *ewakatanase/sero* [patrões/dirigentes].

Durante o ciclo cerimonial *Salomã*, são observadas duas modalidades coreográficas: em geral, no período da manhã, os homens permanecem sentados no pátio, sem adereços ou instrumentos. De modo oposto, nas execuções realizadas no período da tarde, os homens se adornam com indumentária de buriti seco e portam muitas flechas e bordunas. Se as execuções da manhã têm início no pátio, as da tarde são iniciadas na casa do mestre de cerimônias condutor do cerimonial naquela temporada. Na sequência, seguem para o pátio, de onde avançam para o interior das casas até o final do ciclo diário, encerrado com uma modalidade circular na arena central.

Em 2008 e 2014, anos nos quais pude acompanhar mais de perto o *Salomã*, a realização deste ritual abrangeu ainda uma série de performances, denominadas *kahene atokwali*, associadas ao regime músico-coreográfico de coletivos nambiquara. Estas performances, segundo os Enawene-Nawe, haviam sido trazidas do *enokwa* pelo xamã e por um jovem que havia sido acometido pelo ataque de um *enoli*. De acordo com Lima Rodgers, o *Kahene atokwali* constitui “um bloco de cantos entoados pelos mais jovens ao final de cada sessão do *Salomã* que são supostos imitar ou parodiar os *kahene/nambiquara* (o que não os impede de serem ao mesmo tempo sérios e inseridos no fluxo musical do *Salomã*, seguindo seus mesmos passos de dança/pulsações)” (2014:418). Estas performances seriam ainda associadas à ancestralidade, argumento utilizado pela autora para fortalecer a hipótese de uma simbiose sociocultural entre os Enawene-Nawe e os Nambiquara.

Sigo com um pouco de cautela esta orientação. Certamente podemos aferir para a região do interflúvio Juruena-Guaporé um passado marcado por uma complexa rede de relações que envolvia coletivos de diferentes filiações linguísticas e socioculturais. Entretanto, a aversão dos Enawene-Nawe em relação a admissão de um passado conjunto com grupos nambiquara é um elemento fundamental para pensarmos melhor a respeito desta hipótese. Como dito anteriormente, os Enawene-Nawe postulam diferentes relações de alteridade junto a estes grupos que são articulados sob o etnônimo

nambiquara. Por outro lado, esta diversidade ou distinção é matéria de destaque no pensamento deste coletivo ao traçar suas categorias de diferença e semelhança.

Em termo históricos é possível afirmar, seguindo as informações fornecidas por Mendes dos Santos (2006) e Reesink (2011), que grupos enawene-nawe e grupos nambiquara habitavam, no início do século passado, regiões muito próximas, localizadas nas cabeceiras de afluentes da Bacia do Rio Aripuanã. A partir disso as informações se tornam mais evasivas e incertas, demandando uma maior dedicação para que seja possível formular hipóteses acerca desta temática.

Por outro lado, também em 2008 pude observar o *Kahene atokwali* executando performances músico-coreográficas de coletivos xinguanos. Estas eram muito próximas as que os Enawene-Nawe haviam assistido, meses antes, em um vídeo produzido pela ONG Vídeo nas Aldeias em parceria com a Associação Kuikuro. Fica evidente a relação estabelecida entre o arcabouço conceitual do *Salomã* e as relações exteriores empreendidas pelos Enawene-Nawe, o que nos remete ao contexto de origem destes cantos que, como vimos, são conjuntos desenvolvidos a partir de incursões bélicas.

A decisão por realizar o *Salomã* é de iniciativa masculina, apresentada como demanda às mulheres. Sua temporalidade é determinada pelo encerramento dos plantios das roças particulares de mandioca. Conforme a descrição de Mendes dos Santos (2006), homens e mulheres escolhem seus pares de troca para o ritual: *ewakatase/serõ* [dono/a] e *ewakanali/lo* [empregado/a]. Nessa modalidade as mulheres oferecem bebidas e recebem lenha em troca.

A escolha do parceiro é determinada pelo oferecimento das bebidas. São as mulheres que decidem a quantidade e quem serão seus parceiros. Cada mulher leva para o pátio um número de cabaça de *oloniti* [bebida de mandioca] referente ao número de seus parceiros de troca, e convida cada um deles para receber a oferta. O homem não pode recusar o convite. A escolha dos parceiros envolve uma série de condições, determinadas pelas relações de parentesco, relações sexuais ou de admiração. Alguns homens podem se beneficiar da fama de não serem preguiçosos e angariar inúmeras parceiras. Entretanto, apontam os Enawene-Nawe, o ideal é que ter um número reduzido de parceiros para garantir que todas as pessoas estabeleçam relações de troca com pelo menos um ou dois parceiros.

As mulheres de uma mesma residência dialogam sobre os parceiros que elas irão escolher e evitam repetir os mesmos parceiros. Não existe um acordo maior estabelecido entre o conjunto de *Enawenero*. De todo modo, nas horas que antecedem o momento do oferecimento, muita informação circula entre as casa, levada pelas crianças que atuam como um telefone sem fio, espalhando a notícia pelas casas. As mulheres voltam toda sua atenção para o pátio quando a bebida é oferecida buscando confirmar as possíveis escolhas de outras *Enawenero*. Impulsionada pelo calor do momento, alguma mulher mais velha que eventualmente decidiu não formar parcerias de troca pode ser convencida por suas parentes que argumentam: “Escolha ao menos um parceiro. Ainda tem muita bebida”.

A realização do *Salomã* opera por meio da contrastividade entre dois conjuntos distintos, *aweneda howali* e *ewakanali*, que estão diretamente ligados com o regime de anfitriões e festeiros do *iyaõkwa*. Os *aweneda howali* e *ewakanali* são relacionados aos grupos *iyaõkwa* que, no período anterior, cumpriram o papel de mestres de cerimônias do *Iyaõkwa*. A principal tarefa destes diz respeito a sua responsabilidade em “puxar” o ritual. Além de constituírem distintos grupos, *aweneda howali* e *ewakanali* definem as etapas do *Salomã*, sendo intercalados pelos ritornelos *Menolila* [Cantos dos nossos *enoli*] ou *Menolilaokose* [Cantos (curvos = *oko*) dos nossos *enoli*] ¹⁵¹. Em 2014 estes papéis foram ocupados por homens dos grupos *iyaõkwa Aweresese* e *Kairole*.

É importante evidenciar que existem outros dispositivos de diferenciação em cena durante o *Salomã*, que extrapolam as relações de gênero. Por mais que as relações entre os distintos grupos *iyaõkwa* não estejam tão evidentes neste período, ainda assim elas são condições determinantes para o desenvolvimento do *Salomã*.

Tal como o *Iyaõkwa*, o *Salomã* também obedece a um ciclo bienal. No caso deste último, a distinção está relacionada à intensidade das ações empreendidas. Temos um primeiro ano marcado por atividades menos densas, quando comparadas as que são realizadas no segundo ano. Enquanto o primeiro ano é marcado apenas pela realização

¹⁵¹ “Neste último repertório (menorilaoko) há o sufixo para a forma arredondada –oko, pois *salomã* e *kateokõ*, ao contrário dos cantos do *iyaõkwa* e *lerohi* estão mais afeitos a uma circularidade geral, tanto na dança quanto na estrutura rítmico-melódica, pois não comportam propriamente refrãos como os cantos do *iyaõkwa*, engatando uma marcha verbalmente ininterrupta – a macro-circularidade celeste” (LIMA RODGERS 2014:359).

de etapas músico-coreográficas, no segundo ano entra em cena, além destas, também a pescaria coletiva em lagoas e o chamado “*holokwali akohã*” [banho de mingau de peixe], momento no qual as mulheres preparam o mingau para derramar sobre a cabeça de seus parceiros cerimoniais. Ainda, durante esta segunda etapa, uma panela com algodão e sementes de urucum (objetos utilizados pelos xamãs nas sessões de cura) é alocada no centro do pátio ¹⁵².

A modalidade *aikiyonata* [bater timbó] era caracterizada pela saída conjunta de todos os homens para pesca em grandes lagoas nas margens do Juruena. Tal como vem ocorrendo no *Iyaõkwa*, também no *Salomã*, a pescaria vem sendo sistematicamente substituída por ações voltadas ao angariamento de recursos financeiros para a compra do pescado. Neste caso, além do cenário de baixa pesqueira, outro aspecto agrava a situação: a disputa com donos de propriedades localizadas no entorno da terra indígena, bem como com grupos *rikbaktsa* contrários à realização de pescarias com uso de timbó. Isso porque, as lagoas utilizadas durante o *Salomã*, apesar de comporem a territorialidade *enawene-nawe*, encontram-se em áreas localizadas fora da terra indígena. A alegação dos *Rikbaktsa* e dos fazendeiros é que a pescaria com timbó promoveria uma alta mortandade de peixes.

Na noite após a saída dos pescadores, as mulheres se reúnem no pátio e realizam um “pequeno” *Kateokõ*, com duração de pouco mais de três horas, como forma de solicitar aos *enoli* que estes mantenham a guarda sobre seus filhos, maridos e demais parentes, afim de que nenhum mal recaia sobre eles. Esse foi o único evento que acompanhei, no qual as mulheres conduziram sozinhas as performances músico-coreográficas, sendo que, neste dia, foram as mais velhas que atuaram como “mestres de cantos” ¹⁵³.

Durante o período das expedições as mulheres permanecem na aldeia, preparando alimento e estocando lenha para a recepção dos pescadores. São dias de muita tranquilidade e descontração. Todas acordam um pouco mais tarde e a produção

¹⁵² Acerca do algodão, os Enawene-Nawe apontam que ele ajuda a fixar a *hiyako* (força vital) ao corpo, dificultando que esta seja roubada por um *iyakaliti*.

¹⁵³ Segundo relatos de alguns Enawene-Nawe, no passado existiam também *sotakatalo*, ou seja, mulheres mestres de cantos. Entretanto, essa prática foi abandonada devido ao desinteresse de outras *Enawenero* em assumirem esta função e restituírem as *sotakatalo* após sua morte.

de alimentos do dia-a-dia ocorre de maneira menos intensa. Elas aproveitam para realizar algumas incursões para coleta de urucum e praticam a pesca com uso de timbó em pequenas lagoas localizadas nas adjacências da aldeia.

Algumas mulheres aproveitam estes dias para dormir em outras casas, junto com parentes próximas. Durante a noite as portas das casas são cuidadosamente vedadas como medida de segurança contra possíveis envenenadores e ladrões. As *Enawenero* se recolhem mais cedo, temendo, sobretudo, possíveis ataques do *Iyalakoli*, supostamente um grupo autônomo que residiria entre as terras indígenas dos Enawene-Nawe e dos Cinta-Larga.

Com a proximidade da chegada dos pescadores, as *Enawenero* iniciam uma série de medidas para a recepção. Um aspecto que chama muito a atenção diz respeito ao exímio processo de embelezamento que inclui, além da utilização das melhores saias (geralmente saias novas ou recém-confeccionadas), o cuidado meticuloso para a preparação das pinturas corporais (que define diferenças geracionais) e dos cabelos. É um momento de muita euforia e expectativa, especialmente para as *ekiño* que devem alocar inúmeras panelas de *oloniti* no caminho entre o porto e a aldeia ¹⁵⁴, por onde chegam os expedicionários.

Com a chegada dos expedicionários, as crianças descem até o porto carregando consigo os cestos nos quais seus pais acomodarão o pescado. Os primeiros a adentrarem o espaço aldeão são pequenos grupos compostos por jovens recém-casados, decorados com palhas de buriti ainda verdes, trazendo nos braços alguns peixes defumados e realizando uma coreografia que alude às performances observadas em cerimoniais de coletivos nambiquara. Com uma postura ríspida, estes grupos invadem as casas das *ekiño* e, sob muitos gritos, lhes entrega o peixe. Na sequência, as *ekiño* são levadas para o pátio da aldeia onde receberão os peixes dos demais expedicionários.

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 resultado de sua pesca e

¹⁵⁴ Nas pescarias do *Salomã*, a chegada à aldeia é feita pelo caminho habitual do porto de Halataikwa, e não pelo Caminho do *Iyaōkwa*.

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 (MENDES DOS SANTOS 2006:166).

Como temos visto ao longo deste trabalho, o peixe é um elemento determinante no manejo das relações sociais. Temos aqui novamente presente fórmula segundo a qual o processo de sedução entre homens e mulheres é mediado pelo oferecimento de peixe como restituição pelas vaginas. O mingau de peixe epitoma as relações de fertilidade e fecundidade, formando um par com o mel, ambos associados aos fluídos corporais: a secreção vaginal que torna o ato sexual mais prazeroso, e o sêmen, que detêm a substância promotora do desenvolvimento da corporalidade dos fetos (SILVA 2001).

Um dos episódios mais marcantes que ocorre durante o *Salomã*, é o *holokwali akohã*, momento no qual as mulheres banham seus pares de trocas com mingau de peixe. Os homens recebem a bebida abaixados, primeiro na boca e depois na cabeça. Em seguida, os homens perseguem as mulheres pela aldeia e no interior das casas com o intuito de esfregar suas cabeças cobertas com mingau sobre o baixo ventre daquelas que forem “capturadas”.

O banho com mingau é retribuído, tempos depois, com o *maha akoha* [banhos com mel], realizados durante o *Kateokõ*. Para Jakubaszko (2003), ambos, mel e mingau, estão associados pelo seu caráter viscoso, o que lhes estabelece uma posição intermediária que, segundo a autora, “ataca a fronteira entre o um e o outro”.

Esta fase anuncia ainda a proximidade do encerramento deste ritual que, tal como o *Iyaõkwa*, tem sua etapa final do *Salomã* marcado pela intensificação do período de extensão das execuções músico-coreográficas. A alternância do ciclo anti-horário, bem como o movimento circular em forma de caracol denotam a coreografia do encerramento, marcado pela queima das indumentárias e pela troca dos cocares (feitos com penas de mutum) entre os distintos grupos *aweneda howali* e *ewakanali*. O final do rito define a partida dos *enoli*, que retornam ao patamar celeste.

Terminado o *Salomã*, os Enawene-Nawe podem iniciar os esforços para a realização do *Iyaōkwa*, tendo a certeza de que os *enoli* ficaram satisfeitos e, por isso, os defenderá durante esta próxima etapa, marcada pela ampliação da vulnerabilidade dos Enawene-Nawe, diante da recepção dos *iyakaliti* no espaço aldeão.

Mesmo que o *Salomã* seja dedicado exclusivamente aos *enoli*, durante este cerimonial os *iyakaliti* estão presentes no espaço aldeão. De acordo com os Enawene-Nawe, no *Salomã*, a corporalidade enawene-nawe se divide entre este dois seres-espírito sendo um dos lados do corpo (direito) reconhecido como *enoli* e ou outro (esquerdo), como *iyakaliti*. Por outro lado, estes últimos se alimentam dos restos de comida deixados pelos seres celestes.

A proximidade da retomada do *Iyaōkwa* ocasiona a expansão da periculosidade e fúria dos *iyakaliti*. Nesse sentido, ainda durante o *Salomã*, os Enawene-Nawe realizam um oferecimento de *kolixiwada* [mingau de milho verde] como estratégia para acalmar a cólera e a incapacidade de espera característica destes seres.

Quero esclarecer ainda alguns aspectos sobre o caráter supostamente amistoso, atribuído às relações entre os Enawene-Nawe e os *enoli*. Entre os Enawene-Nawe existe um verdadeiro império do riso, que é resultado da necessidade permanente de demonstrar satisfação, ao risco de atrair a fúria, especialmente dos *iyakaliti*. Desse modo, mesmo em situações extremas, os Enawene-Nawe mantêm uma postura bem-humorada e otimista ¹⁵⁵.

Em oposição aos ciclos dedicados aos *iyakaliti*, o *Salomã*, e também do *Kateokō*, costumam ser caracterizados na literatura como momentos de maior descontração na aldeia, nos quais as relações ficam mais “leves”, marcadas por gracejos e jocosidades: “todas as atividades de *salumã* e *kateokō* são descontraídas, adiadas ou estendidas;

¹⁵⁵ Um exemplo disto ocorreu durante as filmagens do ritual *Iyaōkwa*, em 2009, pelo Vídeo nas Aldeias para elaboração de um material audiovisual de suporte ao registro deste cerimonial como Patrimônio Cultural do Brasil, pelo IPHAN. Em 2009 foi quando ocorreu a primeira ocorrência de drástica redução dos estoques pesqueiros no Juruena, provavelmente em decorrência da construção de pequenas usinas hidrelétricas neste rio. Esta foi uma situação extrema, posto que os festeiros não poderiam retornar para aldeia sem o pescado para oferecer aos anfitriões. Entretanto, paradoxalmente, na filmagem das barragens de pesca, inclusive durante a coleta de alguns depoimentos sobre a baixa pesqueira, os Enawene-Nawe aparecem sorrindo e com o semblante sereno, o que é bastante contrastante, dada a gravidade da situação.

ninguém corre perigo de ficar doente ou morrer se a elas não corresponder integralmente” (MENDES DOS SANTOS 2006:166).

Esta leveza é relativa e depende muito do modo como as relações com os *enoli* estão sendo conduzidas pelos Enawene-Nawe. Durante o *Salomã*, em 2014, havia muitas crianças doentes na aldeia. A morte recente de outras crianças sinalizava o mau andamento das relações entre os Enawene-Nawe e os *enoli*. As *ekiño* eram enfáticas ao dizer que a relação com os seres celestes estava abalada, tornando estes ainda mais perigosos. Por esse motivo é que, neste ano, as mulheres não dançaram com os homens no pátio.

As explicações para a mudança de humor dos *enoli* partiam de diferentes hipóteses. Em 2014, os Enawene-Nawe decidiram que não realizariam o *Salomã*, pois os *enoli* estavam muito satisfeitos e, por isso, ninguém correria risco. Esta seria uma espécie de “férias coletivas” dentro deste cenário marcado pela realização praticamente ininterrupta dos rituais. Entretanto, os *enoli* não aceitaram bem este descanso, ficando extremamente incomodados por terem sido deixados em um segundo plano. Após a morte de algumas crianças os Enawene-Nawe decidiram que era necessário retomar as relações com os *enoli*, antes que a situação se agravasse e outras pessoas adoecessem.

Mas, para muitos, este não era o único motivo que estava causando o distanciamento dos *enoli*. O problema decorria também do fato destes seres terem descoberto o mecanismo de uso do dinheiro, passando então a demandar que os Enawene-Nawe investissem suas divisas para a compra e oferecimentos de recursos muito apreciados por eles, como frango, arroz, bolacha, laranja e suco. De fato, durante o *Salomã* realizado em 2014, era evidente a cobrança destes seres para que as anfitriãs atendessem seus desejos por este tipo de alimento.

A perspectiva que postula os *enoli* como protetores dos Enawene-Nawe pode levar ao entendimento de que as relações estabelecidas com estes seres são sempre de caráter amistoso. Entretanto, como dito alhures, ser atacado por um *enoli* é considerado infinitamente mais perigoso do que sofrer o ataque de um *iyakaliti*. Os *enoli* são extremamente intransigentes, quando contrariados. A concepção de que “*Salomã* é surdo” (NAHUM-CLAUDEL 2012), denota sua incapacidade, em determinadas

circunstâncias, de atender a argumentação dos Enawene-Nawe em prol da alteração de seus humores.

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*)” (SOUZA 2011:96).

O descumprimento das obrigações cerimoniais e responsabilidades associadas ao *Salomã*, por exemplo, podem provocar o esvaziamento da força dos Enawene-Nawe, gerando cansaço e desânimo entre todos¹⁵⁶. Uma situação similar teria ocorrido alguns anos antes do contato com a missão jesuíta. Segundo Kahetalo’atokwe, os Enawene-Nawe achavam que sua vida estava estabilizada, pois haviam conseguido se desvencilhar dos ataques empreendidos por Cinta-Larga e retomar a sua produção agrícola. Pensaram então que talvez não fosse ruim se deixassem de realizar o *Salomã*, apenas durante aquele ciclo. Tomada esta decisão, os grupos familiares se espalharam em acampamentos localizados em diferentes partes de seu território. Foi quando inúmeras pessoas começaram a adoecer. As demais sentiam que suas forças estavam se esvaindo. Um dos xamãs viajou até o patamar celeste onde ouviu a conversa de alguns enoli. Estas diziam que os Enawene-Nawe não eram sábios, pois haviam deixado de cumprir com o *Salomã*. A notícia se espalhou pelos acampamentos e todos retornaram para aldeia, onde retomaram a realização do *Salomã*.

Nestas relações está implícita a sensação de que, ao contrário dos *iyakaliti*, os *enoli* podem “abandoná-los” a qualquer momento. Nesse sentido, é necessário empreender inúmeros esforços para evitar o distanciamento destes seres.

¹⁵⁶ O descumprimento dos rituais é entendido aqui como algo além da não realização destes. Trata-se também da execução incorreta das sequências e cantos, ao risco de consequências graves à vida daqueles que cometem “erros” durante o ritual.

Tal como o *Salomã*, o *Kateokõ* também é devotado aos seres celestes, neste caso, as *enolo-nawe* [mulheres-espírito do patamar celeste]. Diferentemente do que ocorre com os homens, no caso das *Enawenero*, somente após o casamento é que estas detêm o conhecimento acerca de quais *enolo* elas estarão associadas no processo de incorporação que denota o ritual. Isso porque, necessariamente, esta *enolo* será reconhecida como esposa do *enoli* associado ao grupo *iyaõkwa* do marido.

Certamente é sobre o *Kateokõ* que se têm o menor número de informações sistematizadas até hoje. Na literatura ele figura como um rito de realização bienal - “Segundo dizem, o *Kateokõ* marca o início de um ciclo de dois anos em que um dado clã atua como anfitrião” (SILVA 2012:92) – estabelecendo uma relação direta com as etapas que compõem os dois ciclos anuais de realização do *Salomã*, acima detalhados, entre os quais o segundo ano apresenta uma maior intensidade de atividades. Do mesmo modo, o *Kateokõ* conta com etapas bienais, com ciclos anuais de intensidades distintas. Neste caso, no primeiro ano, justamente aquele de menor magnitude, o ritual pode eventualmente não ser realizado.

O *Kateokõ* também é ordenado pelas figuras das *ekiño*, mulheres mais velhas responsáveis pela condução das etapas cerimoniais, e *ewakanali*, pares de trocas que oferecem *maha* [mel] ou *mada* [suco de mel] às mulheres.

Kateokõ é o único dos rituais enawene que conta com a iniciativa e o protagonismo das mulheres, que cantam e dançam no pátio da aldeia. Ele requer preparativos como a confecção de saias novas, colares e outros adornos, estando, também, dependente da presença do mel, seja para o consumo ou como elemento das performances, fazendo interagir homens e mulheres (MENDES DOS SANTOS 2006:166).

Durante o *Kateokõ*, o ritmo de produção de outras bebidas à base de mandioca ou milho é bastante reduzido. As mulheres dizem que neste período elas não precisam trabalhar tanto, pois seus *ewakanali* [parceiros] é que serão os responsáveis pelo abastecimento da aldeia. Nesse sentido, durante este período o *oloniti* é, em grande medida, substituído pelo hidromel.

Os parceiros colocam hoje brincos de caramujo em suas parceiras. Aos poucos vão enfeitando as mulheres. (...) Cada homem tem duas ou três parceiras. Alguns também têm somente uma. (...) O Menorera é cantado por homens e mulheres ao mesmo tempo com voz natural. O Kateoko é cantado baixinho, primeiramente pelos homens e repetido posteriormente pelas mulheres. Cantam com voz em falsete fino. As 18:40 horas termina o ritual das mulheres. Ataina avisa aos homens com arco e flecha nas mãos, para que se juntem no caminho de saída para o início do ritual Salumã. Cantam e dançam ao redor do fogo. Começam ao mesmo tempo que as mulheres terminam. Os homens que ficam para realizar o ritual Salumã são os mesmos que foram bater timbó nas grandes lagoas e que entraram na aldeia gritando e pintados de jenipapo. Foram eles que hoje ofereceram peixe para os homens, durante o ritual Salumã. (...) Às 18:00 horas chegam Toaly e Yanarece lambuzados de mel dos pés à cabeça e assim meio encurvados entram na aldeia sorrateiramente e dirigem-se ao local onde as mulheres estão fazendo ritual e começam a jogar mel salpicando e esfregando nas mulheres. Os homens dão aquelas risadas e as mulheres fazem aquela correria. Quando as mulheres tomam o mel que trazem nas folhas, não oferecem resistência, deixam levar. (...) Os homens começam a brincadeira de bater pilão, como se estivessem socando e aconteceu aquela batucada de casa em casa. (...) As mulheres apanham mandioca e continuam na fiação do algodão. Isto acontece porque no fim do Kateoko as mulheres têm que oferecer para os homens fios de algodão para utilização nas flechas, enfeites, etc. (...) Já todas as mulheres estão utilizando brincos de conchas, pois foram emprestados dos parceiros. Quando terminar o ritual Kateoko as mulheres devolverão os brincos para os homens. (...) Todos os dias os homens ficam sentados no terreiro com o filho menor no colo, observando o ritual e conversando (CAÑAS 1983:377-381).

Uma das etapas mais esperadas do *Kateokō* é o *Aweneda Howali*, dia no qual os homens adornam suas parceiras de troca com colares e cocares (neste caso, os *dawerati* com penas de papagaio, utilizados também pelo *Iyaōkwa*). É um momento de muita excitação, pois os homens aguardam ansiosos pela oportunidade de ver as mulheres enfeitadas, o que amplia ainda mais o índice de beleza difundido por elas.

Durante o *Kateokō* ocorre ainda o *mada akohã* [banho com mel]. Neste período são os homens que banham as mulheres com mel, como restituição pelo banho com mingau. Em inúmeras ocasiões, os eles rompem o pátio com os corpos lambuzados de mel para se esfregarem nas *Enawenero*. Estas intervenções acabam forjando inúmeras paralisações nas performances músico-coreográficas, uma vez que o ritual precisa ser interrompido para que as mulheres possam se lavar. Aliás, o banho é algo nada banal entre os Enawene-Nawe. Os portos e pequenos poços utilizados para o asseio pessoal,

bem como para a limpeza de panelas e roupas. A ida cotidiana ao porto possibilita o estabelecimento de contatos amorosos extraconjugais. Muitas paqueras e namoros são “arranjados” durante este trajeto entre a casa e o banho.

Os dias finais do *Kateokō* são marcados pela intensificação da oferta de mel. Fartas cuias são entregues às mulheres que as utilizam para um banho, despejando o líquido sobre suas cabeças. Tal como acontece durante o *Salomã*, com os corpos lambuzados, desta vez são elas que perseguem seus parceiros de troca. Trata-se da associação entre fluídos alimentares e corporais/sexuais: “os homens trocam mel, “muco vaginal masculino” – produzido pelos homens para as mulheres – por mingau, “sêmem feminino” – produzido pelas mulheres para os homens” (SILVA 2001:59). O leite materno, associado ao polvilho da mandioca, está também relacionado ao acúmulo do sêmen no corpo das mulheres, fomentando um ciclo de (inter) hidratação/fertilização: “O mingau ketera (leite feminino) segue das mulheres para os homens, os quais produzem sêmen (leite masculino) destinado às mulheres” (MENDES DOS SANTOS 2006:195) ¹⁵⁷.

Nesse sentido, *Salomã* e *Kateokō* não podem ser vistos dissociadamente. São esforços que tratam da paradoxal relação presente entre a oposição de gênero e as distintas capacidades destes em promoverem (simultaneamente) a produção e a diferenciação de corpos e pessoas. Neste ponto, emerge também como uma questão relevante o caráter central (porém antagonico) das mulheres enquanto promotoras da diferença, dada a separação entre estas e seus filhos (*iyaōkwa* distintos).

Estamos diante, mais uma vez, da noção de complementaridade que emerge das relações estabelecidas entre alteridades corresidentes. Ora, se os distintos grupos *iyaōkwa* dependem um do outro para o apaziguamento das forças deletérias de seus *iyakaliti* respectivos, das relações entre homens e mulheres depende a própria vida. É a partir destas que é possível cumprir o ideal de restituição que ordena o pensamento enawene-nawe, num cenário em que filhos e netos garantem a manutenção da ordem

¹⁵⁷ Tal como citei no início deste trabalho, a noção de circuito está em total consonância com a ênfase na hidratação como ação promotora da fertilização, da vida e da socialidade. São caminhos ou canais que umedecem a terra (malha hidrográfica); os corpos (sistema circulatório); as árvores (seiva), etc. Até mesmo a chuva, entendida como agência dos seres-espíritos, está inserida nesta complexa associação entre o seco e o úmido.

cosmogeográfica, afinal de contas, como dizem os Enawene-Nawe: Quem irá te enterrar após sua morte, se você não tiver filhos? E quem irá te ajudar no trajeto até o *enokwa*, caso você não tenha parentes falecidos que conseguiram cumprir esta jornada?

Para o melhor entendimento desta dinâmica que envolve o desejo pelo belo e a generosidade como condição da socialidade é preciso retomar a discussão sobre o papel das mulheres, que apesar de gozarem da vida com seus mesmos, são peça fundamental nos processos de domesticação dos seres-espíritos.

Ao analisarmos os cerimoniais enawene-nawe em uma linha contínua, percebemos que existe um fluxo crescente, que, ao longo do ciclo anual, literalmente arremessa ao pátio, lócus do público, aquelas relações que constituem as principais causas de conflitos ¹⁵⁸.

Entre os Enawene-Nawe os rituais podem ser entendidos como manejo do ciúme, sentimento central para a compreensão das relações entre cunhados, entre grupos *iyaōkwa*, entre homens e mulheres e entre humanos e sobre-humanos. O ciúme é perturbador da ordem, constituindo um *sentimento envergonhado*, uma vez que não pode ser exposto publicamente. *Okwatiyali/lo* [ciumento/a], termo enawene-nawe para ciumento/a evoca uma das principais características daqueles que são tomados por este sentimento: a fala e excesso e sem cuidado, podendo ser traduzido como “falastrão”.

Apesar de o ciúme não estar restrito as relações amorosas/sexuais, são estas, segundo os Enawene-Nawe, que inauguram este sentimento. No passado, Wadali viu seu sobrinho, Matahãdoko, transando com a esposa. Viu que parecia ser bom, então pediu ao sobrinho que terminasse logo para que ele pudesse transar também. Entretanto, o sobrinho ficou muito irritado e ensinou a Wadali que os Enawene-Nawe não deveriam ter este tipo de comportamento, pois poderia acarretar em brigas e desentendimento entre o casal ¹⁵⁹.

Em sua análise acerca dos Paresi, Gonçalves (2000) identifica no ciúme o mecanismo constituidor de diferença, uma vez que é este sentimento que origina

¹⁵⁸ E vale ressaltar que, entre os Enawene-Nawe, a violência física é encontrada quase que unicamente como expressão de conflitos motivados por ciúmes entre casais.

¹⁵⁹ Essa narrativa é cantada durante o *Iyaōkwa* (na temporada de derrubada das roças) e também no *Kateokō*.

contextos conflituosos em meio a uma socialidade pautada pela exaltação do comunitarismo e não-diferenciação. Entre os Paresi o ciúme emerge tanto do descontentamento masculino por dividir a esposa com os irmãos, quanto pela disputa do poder local entre estes, uma vez que, após a morte do pai, apenas um dos irmãos poderá assumir a posição de “chefe” da aldeia. Neste caso, o ciúme é apontado como principal promotor de fissuras em seu ideal de comunitarismo aldeão.

Por sua vez, entre os Enawene-Nawe, o efeito imediato da ênfase na troca exogâmica de irmãs (bem como da uxorilocalidade que promove, por meio da coresidência e comensalidade, o estabelecimento de conjuntos de afinidade/aliança) é a definição de fronteiras de diferenciação. Paradoxalmente, é no mundo das irmãs que a socialidade enawene-nawe encontra a maior proximidade com sua forma arquetípica de convivialidade. Agindo em grupo elas atualizam a peripécia das *Enawenero* que, no passado, fugiram levando consigo os filhos, as flautas e o fogo. Vivendo entre “mesmos”, as mulheres desdobram menos esforços cotidianos para a gestão sociopolítica das relações com seus afins, estando menos suscetíveis aos riscos indesejados decorrentes de sentimentos de ciúmes e inveja. Este parece constituir um aspecto central, pois é justamente na convivialidade entre irmãs que encontramos o modelo mais aproximado da do ideal de socialidade, espelhado na aldeia dos *enoli*¹⁶⁰:

¹⁶⁰ Em oposição ao ideal de tranquilidade e bem-estar motivado pela coresidência das irmãs, as relações entre as cunhadas denotam um caráter de distanciamento e disputa, aspecto presente na seguinte narrativa: Maitalerowikase era cunhada de Katotonero. Katotonero chegou perto da cunhada, que estava assando beiju. Estava muito calor e por isso Maitalerokase estava suada. Seu suor era oleoso e atraiu Katotonero, que pensou em comer a cunhada. Ela jogou leite de seu peito nos olhos de Maitalerowikase, que morreu (seu leite era venenoso). Katotonero levou o corpo da cunhada para fazer *holokwali* [mingau de peixe]. Ao ver Katotonero saindo para buscar água, Anaolinakali trocou o corpo de Maitalerowikase por um pilão. Katotonero não percebeu imediatamente, mas desconfiou, pois a comida estava demorando para cozinhar. Quando ela percebeu a troca, procurou imediatamente por Anaolinakali, dizendo: _Onde está o peixe que eu estava cozinhando? Anaolinakali se faz de desentendido e responde que não sabe, pois estava ocupado, fazendo apetrechos do *iyāōkwa*. Katotonero insiste e durante dias ela reclama que ele havia roubado sua comida: _Não é certo um homem roubar peixe de uma mulher! Mas a sua insistência atíça a ira de Anaolinakali, que manda a *iyotatawe* atacar Katotonero, que foge amedrontada. Anaolinakali coloca remédio nos olhos, coração, braços e glândulas de Maitalerowikase, que volta a viver. Então ele a toma como esposa. Anaolinakali lhe recomenda que Maitalerokase se vingue de Katotonero. Pede para que ela faça um mingau bem quente e ofereça para a cunhada. Ainda, ele lhe recomenda que ela diga para a cunhada vir sem cuia. Chegando lá, Katotonero pergunta onde ela deve colocar o mingau. Maitalerowikase lhe diz para juntar as mãos em forma de concha. Katotonero faz isso, mas o mingau está fervendo e ela queima as mãos. Tempos depois, o irmão mais novo de Maitalerokase, chamado Kanawali, ainda se lamenta pelo desaparecimento desta. Durante o *iyāōkwa*, os homens saem para buscar palha de buriti para *iyotatawe*. O tio percebe a tristeza de Kanawali e lhe pergunta o motivo de tal sentimento. Ele responde que estava triste, pois sua irmã desapareceu e ele recordando dos momentos que saía com a irmã para pegar peixinhos nas lagoas. O tio responde que sabe onde ela está.

“venha aqui ficar junto conosco meu grupo de mulheres como um grupo de panelas/venha aqui ficar junto conosco como um cacho de urucum ficaremos juntas/venha aqui ficar junto no teto como um cacho de cuias penduradas meu grupo de mulheres” (canto traduzido por Lima Rodgers 2014).

Como vimos alhures, a morfogênese enawene-nawe é definida pela aproximação ao padrão habitacional dos *enoli* e caracterizada pela coabitação de grupos distintos em uma única aldeia. No patamar celeste, a coresidência é resultado da distribuição dos grupos *iyaõkwa* por diferentes “setores” da aldeia e marcada pela flexibilização de regras de incesto e pelo fato de que no *enokwa*, as pessoas não envelhecem ¹⁶¹ (MENDES DOS SANTOS 2006). Ou seja, no patamar celeste, todos são belos, jovens, vivem junto de suas famílias e, em geral, não são acometidos por sentimentos de ciúmes.

Entretanto, ao replicar este modelo no patamar terrestre, é preciso fazer algumas concessões, uma vez que esta geografia é de domínio dos *iyakaliti*, aos quais os Enawene-Nawe não podem ficar alheios. Nesse sentido, a coresidência entre grupos distintos (no patamar terrestre) demanda o desenvolvimento de mecanismos de agenciamento da alteridade, diferentemente do que ocorre no patamar celeste, na aldeia terrestre os cunhados estão dispersos pelas unidades residenciais. Ou seja, se o modelo ideal seria o da endogamia de grupos, tal como ocorre entre os *enoli*. Entretanto, a exogamia é apontada como saída para contornar o risco do convívio com não-parentes.

Alternância e restituição: manejo das reminiscências e do prestígio

Antes de encerrar este capítulo, gostaria de me deter sobre a noção de *hekowali* [restituição], um conceito que acredito ser central para o entendimento dos processos de

Diz que ela é a *halikalo* que prepara a comida do *iyaõkwa*, pois seu marido, Anaolinakali, é o *halikali*. Pede que Kanawali se esconda no meio da palha de buriti, para ele o levar até a aldeia onde está sua irmã. Chegando lá, o tio o deixa na casa do *iyaõkwa*. Ele vai até a casa de Maitalerokase que lhe conta tudo sobre Katotonero, que tentou lhe matar, e Anaolinakali, que após salvá-la, tomou-a como esposa. Maitalerose diz para o irmão ficar despreocupado. Avisa ainda que ela continuará com Anaolinakali, pois este é muito perigoso.

¹⁶¹ No *enokwa* existe uma lagoa que promove a juventude eterna, bastando para isso, banhar-se em suas águas.

manejo da diferença entre os Enawene-Nawe. A ideia de restituição está diretamente relacionada com as concepções que versam sobre o esquecimento e a rememoração enquanto práticas para a afirmação de posições de destaque e prestígio, sobretudo entre grupos *iyaōkwa* e mestres de cantos. Tudo o que é lembrado deve ser restituído. Entretanto, essa dinâmica se dá em meio a um contexto marcado por esforços paradoxais voltados à manutenção ou alteração da ordem vigente.

Como vimos na análise dos rituais, a separação entre anfitrião e festeiro (ou dono/empregado) é permutada por meio do revezamento dos grupos *iyaōkwa* nestas posições. Este constitui o mecanismo fundamental para o controle de disputas e conflitos, aplacados pela possibilidade de alteração, mesmo que temporária, dos status dos membros e dos grupos *iyaōkwa*. Do mesmo modo, o manejo das relações entre os Enawene-Nawe passa pelas dinâmicas de restituição de pessoas, posições ou funções.

Numa primeira definição, *hekowali* constitui um termo utilizado com o sentido de reciprocidade. Silva (2012) define três diferentes modalidades de troca entre os Enawene-Nawe: dádiva, pagamento e permuta. A primeira delas, a dádiva, é expressa pelos termos *hane* [dar] ou *matoriali* [presente]. Trata-se de modalidades nas quais não é esperada nenhuma retribuição. Por outro lado, o pagamento seria expresso pelos termos *katolili* [pagar] ou *etoli* [pagamento]. Este diz respeito a transações de trocas equivalentes, estabelecidas em relações marcadas pela simetria na relação dos sujeitos envolvidos. Por fim, a permuta, expressa pelo termo *hekowali*, realizaria a mediação entre as duas concepções citadas anteriormente.

A substituição de uma peça quebrada do motor, assim como o gesto de retribuição a hospitalidade, são atos que os Enawene-Nawe descrevem como *permutação* (de alguma coisa que deve estar no lugar de uma coisa). Os Enawene-Nawe empregam também este termo para se referir a dinâmica de um diálogo, em que as falas se alternam. Alguém que se cala diante de algo que a ela é dito e alguém que, segundo a glosa nativa, não permuta (*ehekware*) a conversa. Da mesma forma, quando capturam peixes nas barragens, os Enawene-Nawe dizem aos peixes que a captura corresponde a uma “permutação”, um troco, uma vingança, pelo assassinato de um demiurgo (SILVA 2012:157).

No entanto, quero propor um entendimento diferenciado para estes termos. Em primeiro lugar, podemos pensar dádiva e pagamento como oposições conceituais, uma vez que os Enawene-Nawe partem do mesmo termo para definir estas dinâmicas: *matoriali* [presente] constitui a negação de *etoli* [pagamento], uma espécie de contração do postulado: “*maiha etoli wala*” [não demanda pagamento] ¹⁶².

Por outro lado, a ideia de pagamento é mais adequadamente concebida como uma “retribuição para o esquecimento”, do que necessariamente uma restituição igualitária num processo de troca. Esta é a ênfase atribuída pelos Enawene-Nawe. Por exemplo, quando um sogro recebe o peixe de seu genro para que os netos passem a compor o *iyaōkwa* do pai, não se trata da troca do *iyaōkwa* pelo peixe, nem do ressarcimento do avô materno. A dinâmica em questão determina que o peixe seja pago pelo “esquecimento” do sogro, questão que em outros termos é apresentada também como aplacamento do ciúme.

Em relação à concepção de permuta, acredito que esta é mais bem entendida em termos de restituição ou reposição. Ou seja, não se trata de “trocar por outro”, mas da necessidade de “repor” algo que foi tomado. No caso da pesca, citado por Silva, a reposição do garoto morto pelos peixes é empreendida por meio da imputação do caráter de hiper-presença ao pescado.

O conceito de restituição/reposição está diretamente relacionado ao ideário enawene-nawe marcado pela experimentação de situações limite nas quais a possibilidade de existência alcançou o ponto mínimo de reprodução da própria vida (por exemplo, os desdobramentos da barragem de Talikololi). Entre os Enawene-Nawe a noção de *hekowali* abrange as dimensões da restituição de pessoas/corpos: especialmente mestres de cantos, da onomástica e dos *hetati-nawe* transformados em *iyaōkwa*. Como vimos no primeiro capítulo, cada grupo *iyaōkwa* possui um conjunto de nomes que são repassados ao longo das gerações. Dizem os Enawene-Nawe que os nomes “retornam” após a morte de alguém, em geral, transmitidos entre avós e netos. Isso porque as pessoas são entendidas como “restituições” de seus parentes. Isso explica a importância de ter filhos: filhos constituem uma semente [*esse ikiali*], além de

¹⁶² O verbo “pagar” é formado pela adição do prefixo *ka-* (um verbalizador) à raiz *etoli*.

“enterrarem” seus pais, garantem a continuidade de seus saberes e a manutenção da ordem do cosmos.

Enquanto receptáculos da memória coletiva enawene-nawe, os *sotakatali* [mestres de cantos] emergem como personagens centrais dentro desta dinâmica. Constituem verdadeiros guardiões do arcabouço conceitual e do acervo de músicas que compõe os diversos ciclos, etapas e fases da ritualística.

Um cantador (sotakatara), visto publicamente em ação durante as cerimônias rituais e quase sempre associado, pelos olhos do observador, ao movimento lúdico da aldeia, é a figura repositória da memória coletiva enawene. Ele é, ao mesmo tempo, poeta e músico, papéis inseparáveis do exercício de repassar o repertório dos textos musicados, poemas épicos que contam os feitos dos homens e recordam heróis. Ele é peça fundamental na revitalização das regras e atualização dos mitos. O sotakatara é admirado pela sua invejável capacidade de memorizar letras e músicas imprescindíveis para a reprodução cultural e a continuidade da humanidade e dos Enawene-Nawe enquanto sociedade (MENDES DOS SANTOS 2006:81).

Os mestres de cantos estão sempre acompanhados de *kote*, *iyakaliti* guardião dos cantos que reside no topo do mastro central da casa do *iyaōkwa*¹⁶³. Este auxilia o mestre de cantos no processo de memorização. Para isso, o mestre de cantos precisa estar sempre atento e deve obedecer certas regras de comportamento, como não comer muito, nem comer depressa, ser comedido nas relações sexuais, evitar aglomerações¹⁶⁴, andar só e manter o pensamento fixo na memorização das sequências musicais. Ainda:

Não se deve dormir de lado, ou de braços, pois *kote* pode machucar os dedos indicador e médio, necessários para tocar flauta, portanto se deve dormir sempre de frente e com os braços para trás da cabeça, sempre com a frente voltada para cima, o contribui para não afugentar os cantos; consumir, junto com *kote*, o sal vegetal, pois ele não deixa a língua ficar feia, solta a língua para que se possa adquirir a fluência; e sobretudo ele deve “não dormir”, ou dormir pouco (“sou eu quem não dorme à noite”, dizia sempre o grande Kawayri), porque seu destino é

¹⁶³ Em determinadas ocasiões *Kote* vai até alguma lagoa onde se transforma em peixe, escondendo os cantos no lodo formado nas áreas mais profundas.

¹⁶⁴ Os mestres de cantos reconhecidos costumam evitar os encontros cotidianos realizados no pátio da aldeia, que contam com ampla participação masculina, sobretudo os *enetonasali* [homens maduros, com mais de um filho] e *awitaliti* [jovens solteiros ou casados sem filhos].

pensar nos cantos dia e noite – hatatatosetene por exemplo é esfregar uma flauta *iyaõkwa* e depois colocar nos olhos para não dormir, pois o *iyaõkwa* não dorme” (LIMA RODGERS 2014:357).

Além dos mestres de cantos, outras especialidades (*howenatali* [sopradores], *sotaliti/sotaloti* [xamã], *baratali/baratalo* [herbalista], *eholalali/eholalalo* [feiticeiros]) contribuem com o destacamento político dos grupos *iyaõkwa* (JAKUBASZKO 2003). Entretanto, nenhuma destas funções tem o alcance político daquela desempenhada pelos cantadores, prestígio ligado às recomendações de *Kote*.

No segundo capítulo descrevi a narrativa que versa sobre a “vontade coletiva de poder”. Antigamente todos eram considerados chefes: homens, mulheres e até as crianças. Entretanto, *Kote* achava que isso não estava certo, por isso determinou que apenas poucas pessoas poderiam “guardar” [*aõkwene*] os cantos. *Kote* determinou ainda que este ofício seria muito difícil e exigiria muito empenho daqueles que quisessem exercê-lo. Em contraposição, estes também seriam os *aõli*.

Do *sotakatare* também se diz que é sovina (*madi*) com os cantos, que quer guardar seu conteúdo e encadeamento só para ele, pois que este saber é o que há de mais precioso e valorizado na comunidade. Isso é congruente com o fato de que “antigamente todo mundo era *sotakatare*”, havia muitos *sotakatare*, e isso não é certo, pois *kote* é muito esperto, ele não gosta de que seja assim, o bom é poucos sendo *sotakatare*, apenas os *aõre*, pois *kote* demanda muito, muito peixe, muitas noites sem dormir, muita atenção, etc, ou seja, não é bom que toda a comunidade se lance simultaneamente a esse tipo de ascese (LIMA RODGERS 2014:371-372).

Como é possível notar, os Enawene-Nawe traçam uma ligação direta entre “guardar os cantos” e deter as prerrogativas da chefia. Nesse contexto os cantos emergem como índices de prestígio. A ênfase recai sobre o exercício mnemônico, em detrimento da potência criativa ou da apreensão de novos cantos por meio de sonhos – esta última, uma situação bastante presente na literatura que versa sobre xamanismo entre coletivos amazônicos. Por outro lado, não se trata exclusivamente de deter certos conhecimentos, mas especialmente da manutenção das práticas de controle da alteridade empenhadas por meio da execução do repertório musical. “Perder” os cantos pode provocar a fúria dos *iyakaliti* e conseqüentemente incitar seus ataques.

De todo modo, é importante notar a relação estabelecida entre os diferentes papéis sociais exercidos pelas distintas classes de especialistas. Por exemplo, enquanto os mestres de cantos conduzem toda a cerimonialística de apaziguamento e familiarização dos seres-espíritos, são os xamãs que entram em ação diante da ocorrência de algum ataque destes seres. Únicos detentores da prerrogativa do contato com os seres-espíritos, vigilantes permanentes de suas volições, são os xamãs que operam sistemáticas consultas para conferir os anseios dos *iyakaliti* e comunicá-las aos demais Enawene-Nawe.

Um mestre de cantos inicia seu ofício por iniciativa própria, em geral, estimulado pela família. A visita de *Kote* acontece logo após o aprendizado do primeiro bloco de cantos (o aprendizado dos *sotakatali* ocorre em blocos de dez cantos). *Kote* poderá abandonar o mestre de cantos caso este não cumpra com as regras que garantem a memorização das sequências musicais.

Em oposição ao que ocorre com os mestres de cantos, os xamãs são escolhidos pelos *enoli*, de quem são considerados empregados. Ao aceitar este ofício, o xamã tem retirado de seu corpo as peneiras que cobrem os olhos e uma espécie de tampa localizada atrás das orelhas. Estas “tampas” são responsáveis por fixar *hiyako* [força vital] das pessoas. A retirada destes invólucros auxilia o xamã em suas viagens pelos distintos patamares. Por outro lado, a retirada das peneiras localizadas nas córneas, permite que o xamã veja os *iyakaliti*, algo impossível às pessoas comuns.

No caso dos mestres de cantos, especialmente aquelas famílias que detêm estes especialistas consideram estratégico o repasse “interno” destes conhecimentos, mantendo assim a linhagem de prestígio dentre do seu grupo. O repasse intra-familiar constitui o contexto ideal de repasse dos cantos. Para tal, desde o nascimento de um potencial *sotakatali* a família poderá investir em ações que visam potencializar as capacidades necessárias para que a pessoa se torne um grande cantador. Um mestre de cantos soprará seus ouvidos para uma melhor audição e massageará os dedos das mãos com folhas de urucum para garantir dinamicidade e destreza no toque dos instrumentos. Outro recurso é solicitar a um grande *sotakatali* para pilar peixe seco com sal vegetal, que deve ser depositado na língua do aprendiz a fim de promover uma melhor performance vocal. “*Mase towene*” [tornar macio], dizem os Enawene-Nawe em

referência à maleabilidade da língua, característica que facilitaria o desenvolvimento do ofício do mestre de cantos. Como dito no início deste trabalho, para os Enawene-Nawe o saber está localizado nas cordas vocais/garganta. Este é o *locus* do armazenamento dos cantos e conhecimentos.

Ainda sobre o caráter sovina e mesquinho [*maditiwali*] dos mestres de cantos, Lima Rodgers (2014) chama a atenção para uma técnica da qual os *sotakatali* lançam mão para evitar que os demais Enawene-Nawe adquiram, por meio da recorrente experiência participativa no ritual, os conhecimentos acerca dos cantos e sequências de encadeamento destes. Dalokwali'atokwe diz que esta habilidade consiste em “fazer saltar propositalmente peças por entre o caminho dos cantos, entre agregações melódicas, de modo a que possam, dizem os Enawene, esconder bem e guardar os cantos, impedindo que os outros Enawene (*sotakatare* ou não) aprendam rapidamente através da repetição ao longo dos anos” (LIMA RODGERS 2014:372).

Neste ponto a noção de “guardar” [*aōkwene*] abrange simultaneamente a ideia de “esconder” e a figura dos mestres de cantos se confunde com *kote*. Em sua prática, os *sotakatali* reforçam a alteração promovida por *kote* no passado, renunciando que a vontade de poder distribuído entre todos não se esvai com a centralização dos cantos nos corpos-mastros dos mestres de cantos e da casa do *iyaōkwa*.

Isso parece bastante claro na narrativa sobre um episódio no qual um ataque de inimigos provocou a morte de todos os mestres de cantos enawene-nawe. Uma das mulheres da aldeia, apesar de não ser reconhecida como *sotakatalo*, detinha o conhecimento sobre o repertório musical perdido com a morte destes especialistas. Para que ela fizesse o repasse de seus conhecimentos, foi construída uma cabana no pátio da aldeia, local no qual ela se acomodou para fazer o repasse dos cantos aos potenciais mestres que deveriam restituir os demais falecidos. Dentro da cabana ela estaria salva da potencial reação violenta dos *iyakaliti*, ao perceberem que os Enawene-Nawe não haviam sido sábios e que eles haviam “perdido” os cantos.

Essa narrativa é interessante por diversos aspectos. Primeiramente ela estabelece uma série de inversões das modalidades de repasse de cantos. O repasse, geralmente realizado entre homens, de forma individual e no interior das casas, é então realizado de modo coletivo no pátio da aldeia, tendo uma mulher como protagonista. Também

chama a atenção o fato de em nenhum momento esta *Enawenero* ter cogitado a possibilidade de assumir a função cerimonial de *sotakatalo* [mestre de cantos]. Ao contrário, esta reforça o caráter masculino deste ofício ao esclarecer que após o repasse, cabe aos homens darem prosseguimento à execução da ritualística.

Um maior número de mestres de cantos, bem como o reconhecimento destes como profícuos executores de sua tarefa são elementos que colaboram para o destaque de um grupo *iyaðkwa*. Ou seja, ao passo que a genealogia enawene-nawe é marcada pela pequena profundidade temporal, baseada no esquecimento dos nomes para que eles possam “voltar” nas gerações seguintes. De modo oposto, existe um grande primor em relação à rememoração da genealogia de mestres de cantos. Estas são acionadas como um elemento validador da posição de um *sotakatali* contemporâneo, uma vez que ele corresponde à “restituição” desta linhagem de especialistas. Esse é um dos elementos que evidenciam o destaque dos *Aweresese*, grupo que possui uma antiga e prestigiosa genealogia de mestres de cantos. Paradoxalmente, na atualidade, o prestígio deste grupo está em risco, uma vez que o mesmo não conseguiu dar continuidade a esta linhagem.

Pessoas que apresentam interesse em se tornar mestre de cantos, mas que não possuem uma linhagem destes especialistas em sua família, podem sofrer forte reação dos demais na aldeia. Este é o contexto enfrentado por Towali’atokwe, um *Anihali* que aprendeu os cantos com seu sogro, *Kairole*. Apesar de ser reconhecido como o maior conhecedor de cantos na atualidade, Towali’atokwe enfrenta muitos questionamentos sobre a posição de destaque por ele ocupada.

Um mestre de cantos com muito destaque poderá acumular muito poder, ainda mais se pertencer a uma família reconhecida como aristocrática. No entanto, o acúmulo de conhecimentos, atribuições e, conseqüentemente, de prestígio promove o surgimento de acusações de sovinagem, que contrariam o princípio de generosidade que deve ser exercido pelos mestres de cantos. Isso resulta na atração de forças descentralizadoras. Como vimos, os *sotakatali* são os principais alvos da ação dos feiticeiros e dos *iyakaliti*. Para entendermos melhor como se dá esta dinâmica, utilizarei o exemplo de Kahetalose’atokwe, um grande mestre de cantos *aweresese*, falecido em 2009.

Kahetalose’atokwe era reconhecido como o maior expoente mestre de cantos dos últimos tempos, por agregar inúmeras distinções: era *Aweresese* - o que, por si só já lhe

atribuía imenso destaque -, mestre de cantos e também *howenatali* [soprador]. Sua proeminência era decorrente também do fato de que ele era conhecedor de grande parte do arcabouço conceitual dos rituais. Ou seja, enquanto alguns mestres de cantos eram reconhecidos pelo seu conhecimento especializado acerca de certos rituais (“‘x’ é detentor do *Salomã*”, “‘y’ sabe a sequência do *Menolila*”, “‘z’ guarda os cantos do *Lerohi*”), à Kahetalose’atokwe era atribuído o conhecimento acerca de grande parte dos conjuntos de fases, etapas ou ciclos cerimoniais: “Kahetalose’atokwe era o único que sabia todos os cantos”, disseram outros mestres de cantos em uma conversa após sua morte.

Mas este não é o único aspecto que definia a proeminência de Kahetalose’atokwe. Ele era também reconhecido pelo domínio da técnica de “falar bonito”, uma forma de eloquência verbal considerada pelos Enawene-Nawe como uma verdadeira arte. Esta técnica envolve, basicamente, dois elementos: de um lado, as pessoas que dominam esta técnica possuem a capacidade de desenvolver em detalhes as narrativas abordadas nos cantos de forma resumida ou parcial. Esta técnica envolve ainda a fala com parcimônia e o estímulo ao consenso. Por outro lado, além de conhecer os detalhes das narrativas, estas pessoas detêm uma linguagem marcada por um vocabulário específico, utilizado para a narração dos mitos e de difícil acesso para a maioria dos Enawene-Nawe. Este vocabulário é tão restrito que, muitas vezes, os jovens são incapazes de entender o que está sendo dito.

De todo modo, o destaque do chefe *Aweresese* não o privava de questionamentos oriundos de outros grupos. O principal deles seria o seu possível envolvimento com feiticeiros para impedir o surgimento de outros mestres de cantos que pudessem vir a ameaçar não apenas a sua posição, mas a posição de seu grupo *iyāōkwa*. Isso porque, era reconhecido na aldeia o fato de que Kahetalose’atokwe não possuía um sucessor dentro de sua família, uma vez que seu filho (não apenas o primogênito, mas o único homem) não demonstrava o interesse necessário para se tornar um grande mestre de cantos. Este constituía um grande problema do ponto de vista de sua família. Kahetalose’atokwe, com idade já avançada e sem ter alguém que pudesse ocupar sua posição, dizia que após sua morte, o *iyāōkwa* iria embora junto com ele.

O filho deste grande *sotakatali* se dizia particularmente temeroso, pois sabia sobre a fragilidade dos mestres de cantos como alvo preferencial dos *iyakaliti*. Um mestre de cantos não pode errar as sequências musicais, não pode ter preguiça, não pode nunca esquecer os cantos, ao risco de pagar com a própria vida pelo erro cometido. Apesar de não ser reconhecido como mestre de cantos, na atualidade, o filho de Kahetalose'atokwe concentra um considerável prestígio, pois desenvolveu a habilidade da “fala bonita”. Isso o leva a ser comparado com os “chefes de mentira”, mestres de cantos de destaque, mas que apesar de sua performance na condução dos rituais, não conseguem obter reconhecimento, sendo questionados por suas atitudes irritadiças e combativas em relação aos demais Enawene-Nawe.

No ritual, a performance musical que domestica os seres-espíritos, opera também na atualização dos conceitos e da memória coletiva. É especialmente nos cantos que figuram as narrativas repassadas entre as longínquas gerações. Estas são oriundas da experiência e multiplicidade constituinte dos Enawene-Nawe, bem como de seu histórico de ocupação do Vale do Juruena. O conteúdo dos cantos atualiza diferenças, ao mesmo tempo em que promove o fortalecimento dos laços que unem estas pessoas numa coletividade outra.

De modo, geral, os cantos constituem arcabouços conceituais baseados na memória do grupo, em detrimento de processos de improvisação ou criação. No caso do *Salomã*, como vimos, são narradas peripécias e incursões guerreiras e os cantos podem ser renovados por meio da visita de um xamã ao *enokwa* – de onde este traz novos cantos. De modo oposto, o *Iyaõkwa* opera com um conjunto delimitado de cantos, repassados de geração a geração desde que os Enawene-Nawe saíram da pedra¹⁶⁵. Ou seja, enquanto os cantos do *Salomã* podem ser renovados por meio das relações estabelecidas entre os xamãs e os *enoli*, no caso do *Iyaõkwa*, ao contrário disto, a ênfase recai sobre a manutenção de um acervo fixo de cantos, cuja aprendizagem se dá por meio de arrojadas técnicas mnemônicas (que possibilitam o armazenamento de complexas sequências musicais).

¹⁶⁵ A única exceção neste caso diz respeito ao conjunto de cantos denominados “*iyakaliti deta derane*” [cantos da partida dos *iyakaliti*].

O repertório musical constitui o acervo desta memória coletiva e expressa o acúmulo de saberes, experiências, e tem na figura dos cantadores os guardiões desta história que se manifesta através do canto e do sopro materializado e transmitido pelas flautas. A relação Música - História/Mito - Cantadores e Flautas/Clãs incorpora os sentidos das experiências históricas dos *Enawene Nawe*, bem como confere os sentidos da sua razão de existir como povo, como coletividade (JAKUBASZKO 2003:157).

O conhecimento destes repertórios está concentrado em um grupo muito pequeno de pessoas. Com isso, a possibilidade de extinção de determinados conjuntos de cantos depende diretamente das estratégias de repasse dos mesmos (RODRIGUEZ 2005). Diante da ininterrupta transmissão do repasse, a rememoração de determinados arcaísmos conceituais esquecidos impõe a alteração transespecífica como condição para a retomada do acesso a estes saberes. No caso do *Iyaōkwa*, retomar cantos “perdidos” implicaria no cumprimento de um dever-*iyakaliti*, situação evitada pelos *Enawene-Nawe*.

A conservação de determinados conhecimentos diz respeito ainda à manutenção de certos níveis estatutários reivindicados pelos grupos *iyaōkwa*. Isso explica, em partes, a ênfase de determinados grupos na manutenção do rigor que pauta a atuação do mestre de cantos: “*awita madokwene sotakatali-nawe. Kiwini kadiyani*” [Os mestres de cantos não podem errar. É muito perigoso]. Ou seja, trata-se de uma ordem que, na perspectiva de alguns, deve ser mantida.

Para clarificar o entendimento das relações de poder e prestígio estabelecidas entre os diferentes grupos *iyaōkwa*, bem como sua intersecção com o reconhecimento da habilidade dos mestres de cantos na execução de seu ofício, lançarei mão de um exemplo, configurado pelas relações estabelecidas entre três influentes mestres de cantos, falecidos nas últimas décadas: Kahetalose’atokwe (*Aweresese*), Ataina (*Kairole*) e Kayowekase (*Anihali*).

Nos anos 1990, estes eram sem dúvidas os mestres de cantos mais prestigiados entre os *Enawene-Nawe*. Kahetalose’atokwe e Ataina, além de portarem a onomástica referente aos seus *hetati-nawe* “ancestrais”, eram pertencentes a famílias com uma longa linhagem de mestres de cantos. Kayowekase, apesar de não contar com o

histórico dos demais, conseguiu, por meio de sua habilidade, alcançar um lugar de destaque.

As relações entre os três eram marcadas por alianças e disputas. Kahetalose'atokwe questionava Ataina pelo fato deste ter repassado seus conhecimentos ao genro (*Anihali*), uma pessoa fora do seu grupo *iyaõkwa* e sem tradição de mestre de cantos em sua família. Por sua vez, Ataina argumentava que diante do desinteresse dos próprios filhos, essa havia sido a única saída encontrada por ele para perpetuar o repertório de cantos por ele “guardado”. Os filhos de Ataina dizem ainda que o pai deixou para o genro, como “dívida” pelos cantos, a tarefa de que este repassasse os cantos para os cunhados após a do sogro.

Como vimos, a opção de Kahetalose'atokwe foi oposta. Ele se autointitulava “*sotakatali ita*” [mestre de cantos verdadeiro], por isso, diante do desinteresse do filho, ele dizia preferir que os cantos fossem “enterrados com ele”, a repassá-los de uma forma considerada incorreta. Mesmo assim, antes de falecer, era notável a aproximação entre Kahetalose'atokwe e Kamerose'atokwe, mestre de cantos de uma linhagem de *sotakatali* do *iyaõkwa Kawekwalise*.

Por sua vez, Kayowekase, apesar do seu reconhecimento como mestre de cantos de destaque, enfrentou algumas situações difíceis, sendo muito questionado por não dominar plenamente o repertório de cantos. Em uma destas ocasiões, Kahetalose'atokwe o repreendeu duramente no pátio, alegando que ele apenas repetia as mesmas estrofes, por não conhecer todos os trechos da sequência de um dos cantos do *Salomã*.

É evidente que este contexto não se trata da simples oposição entre “quem sabe” e “quem não sabe”. Nem tampouco podemos reduzir a questão a um quadro de distintos graus de conhecimento dos cantos. A situação expressa um contexto acirrado de rivalidades e articulações. Nessa arena de disputas por reconhecimento e prestígio, inúmeros mestres de cantos emergem com destaque. São estabelecidas verdadeiras coalizões destes especialistas, voltada especialmente para a condução dos rituais. Dentro desta lógica, o ideal, segundo os Enawene-Nawe, é que cada grupo *iyaõkwa* detenha ao

menos um mestre de cantos ¹⁶⁶. Neste caso, tal como afirma Barcelos Neto para o contexto alto xinguano, acredito que também entre os Enawene-Nawe: “A “multiplicação de funções” políticas e rituais é um efeito da desconfiança do poder absoluto, e não da desconfiança absoluta do poder” (BARCELOS NETO 2008:305).

Tentei demonstrar a centralidade destas estratégias que perpassam a dinâmica da restituição, como formas de manejo das formas centralizadoras e descentralizadoras do poder. Nos anos 1960, o antropólogo Edmund Leach já nos chamava a atenção para o reconhecimento de que as pessoas não apenas detêm a capacidade de manipular a ordem da estrutura social, como também de desenvolver ideias “contraditórias e incongruentes” acerca do modelo de socialidade no qual elas estão inseridas.

Na atualidade, novas fontes de distinção e novas formas de gestão política das relações de poder entram em cena baseadas em estratégias de controle do acesso às mercadorias, bem como a proficiência oral e escrita em língua portuguesa. Estes dois aspectos fomentam novas formas de relacionamento, as quais não estão alheias às dinâmicas dos grupos *iyaõkwa*.

O domínio da língua portuguesa tem sido determinante nas relações políticas e fomentado novas dinâmicas de poder dentro da aldeia, opondo gerações. Os jovens, com maior conhecimento da língua dos “vizinhos” da terra indígena, atuam como os xamãs, empreendendo viagens a outros territórios e trazendo, de volta para aldeia, novidades e recursos oriundos destas expedições.

Se por um lado temos a manutenção do modelo de restituição de mestres de cantos, ancorada no controle do repasse das sequências musicais dos rituais, por outro, surgem debates que postulam novas formas de gestão sociopolítica, pautadas sobretudo sobre as relações estabelecidas com a exterioridade.

Os antigos mestres de cantos optavam por uma estratégia na qual a gestão da relações internas e condução dos cerimoniais ficavam a seu cargo, enquanto as relações externas, sobretudo com frentes não-indígenas, eram entendidas como uma competência de homens maduros, notadamente, aqueles que detinham o maior domínio sobre o

¹⁶⁶ Do mesmo modo, nos processos empreendidos pela Secretaria Estadual de Educação, a exigência dos Enawene-Nawe é que sejam garantidas cotas para que representantes de todos os grupos *iyaõkwa* possam participar das ações pedagógicas.

português. Kahetalose'atokwe argumentava que não poderia se dedicar a assuntos externos, uma vez que deveria cumprir sua tarefa de dedicação exclusiva ao trabalho de memorização dos cantos.

Entretanto, com a morte destes seniores, esta oposição deixou de ser tão demarcada. Na atualidade é possível observar a acirrada disputa geracional, agravada ainda mais pelo peso demográfico dos mais jovens, ampla maioria da população. Existem iniciativas de novas formas de gestão do poder, baseadas em critérios observados em outros coletivos indígenas, tal como a sugestão apresentada por um grupo de homens *Kairole* e *Anihali*, sobre a realização de eleições para escolha de um cacique geral. O acesso diferenciado aos recursos financeiros também determinou novas formas de diferenciação.

Certamente a criação da Associação Indígena Enawene-Nawe, em 2010, é a inovação que provocou os maiores debates nos últimos anos. Esta tem se consolidado como uma importante esfera de poder e gestão das relações com o Estado, sendo responsável pelo gerenciamento dos recursos das compensações ambientais (recebidos em decorrência dos impactos não mitigáveis de empreendimentos hidrelétricos construídos no entorno de seu território).

O interessante aqui é que, mesmo com pouco tempo de funcionamento já é possível observar uma pressão pelo revezamento sazonal dos grupos *iyaōkwa* nas posições no comando da entidade. Se a primeira gestão foi caracterizada pelo domínio de representantes *kairole*, na segunda gestão observamos uma mudança, com a eleição de um membro dos *Kawekwalise* para presidente, e um *Kawinalili* para secretário. Ao que parece, paulatinamente, a dinâmica dos grupos *iyaōkwa* define os modelos de gestão destas novas esferas políticas.

Além da Associação, a gestão sociopolítica das relações passa a dialogar com novas figuras de destaque, “os assalariados”, tais como: os agentes indígenas de saúde, os motoristas contratados pela associação, a diretoria da associação e os “donos” dos pedágios. É estabelecida uma dinâmica na qual todas as famílias reivindicam alguma fonte mensal de recursos financeiros, que em certa medida foi atenuada recentemente por meio do pagamento de benefícios sociais, tais como o “Bolsa Família”.

Com a construção de uma estrada de acesso à aldeia os Enawene-Nawe passaram a se deslocar preferencialmente por esta via, promovendo a alteração do tráfego fluvial, para um modelo terrestre de deslocamento. Além disso, eles instalaram cabines de pedágio na rodovia BR174 (limite norte do seu território). Assim como na primeira fase de gestão da associação, os pedágios também estiveram primeiramente concentrados em duas famílias *kairole*. Foram instaladas duas cabines de cobrança: uma no sentido Juina-Vilhena e a outra no sentido inverso.

A princípio, a gestão do pedágio foi conduzida por duas famílias extensas do *iyaōkwa Kairole*. Os “donos” do pedágio contratavam outras famílias para permanecerem nas praças de pedágio efetuando as cobranças. Para evitar estadias prolongadas fora da aldeia e também para possibilitar que mais pessoas pudessem contar com a remuneração por este trabalho, foi implementado um sistema semanal de rodízio. De todo modo, existia uma grande pressão interna para que a arrecadação dos pedágios atendesse ao sistema de rodízio dos grupos *iyaōkwa*. A insatisfação generalizada levou outras famílias a estabelecerem novos postos de cobrança na mesma rodovia, modelo que não perdurou por muito tempo. No momento atual, os Enawene-Nawe “experimentam” um novo modelo de rodízio familiar.

Este é um tema que emerge com muita força entre os Enawene-Nawe. A dinâmica de monetarização que foi primeiramente impulsionada no bojo do pagamento das compensações ambientais pela construção das hidrelétricas, tem hoje no pedágio sua dinâmica mais latente. Se por um lado, esta suposta abundância financeira promovida pelo pedágio mobiliza alteridades e articula novas formas de alcance de prestígio, por outro, ela é manejada de acordo com os desejos dos seres da sobrenatureza.

Com a mudança das rotas de deslocamento fluvial para rotas terrestres, os Enawene-Nawe alegam que o esforço das famílias se volta para a garantia da aquisição de uma frota de carros que possibilite a autonomia dos grupos no atendimento das necessidades da “comunidade”. Torna-se fundamental que cada grupo *iyaōkwa* possua pelo menos um motorista habilitado para manejar a frota terrestre.

Diante destas transformações, os mestres de cantos debatem sobre como conduzir o difícil e oneroso processo de repasse dos seus conhecimentos, diante de um cenário marcado pelo suposto desinteresse dos jovens. Esse desinteresse é associado

também à potência de seus gravadores de áudio. Estas são respostas que só virão com o tempo. O importante aqui é demonstrar que o sistema de relações estabelecidas entre os distintos grupos *iyaōkwa* parece ser determinante para a ordenação das transformações em curso.

Considerações sobre o Capítulo III

A intensidade da ritualística enawene-nawe borra a atribuição clássica que postula o ritual em oposição ao cotidiano. É como se fosse necessário, aos Enawene-Nawe, compensarem os impactos negativos da coabitação (intrigas, fofocas, conflitos e outros desajustes que fomentam cisões) com a ampliação das ocasiões e ritmo das trocas recíprocas que manejam tanto o cosmos, quanto a socialidade deste coletivo. Este é o esforço cotidiano para a manutenção de um modelo societário que se quer próximo ao dos *enoli*.

Entre os Enawene-Nawe, diferentes esferas de socialidade e sociabilidade são manejadas por meio das distintas fases, ciclos ou temáticas dos rituais. Por meio do rodízio dos grupos nas posições de anfitrião e festeiro, eles atualizam as fronteiras da alteridade/identidade e empreendem a desafetação das formas hierárquicas existentes, o que permite a manutenção das formas de dissolução do poder: “Tais princípios de troca expressam também uma filosofia política particular, que alega que nenhum homem ou grupo pode ter posse exclusiva das forças da cultura, ou de conjuntos destas, tampouco pode exercer um controle total sobre seus produtos” (OVERING 1995:136).

Como vimos, a distintividade interna entre os grupos *iyaōkwa* está em consonância com a diferenciação presente internamente entre os diferentes seres-espírito, tanto entre os *iyakaliti*, quanto entre os *enoli*. Está em jogo, como analisa Lima Rodgers (2014), o manejo da espera e do desejo dentro de uma dinâmica sazonal definida pelo ordenamento temporário dos grupos *iyaōkwa* nas posições de anfitrião/dono e festeiro/empregado ¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Não posso esquecer a alegria e orgulho do jovem Yokwali'ene, em 2008, quando este me procurou apenas para dizer que, naquele ano, ele e seus irmãos seriam chefes do *Iyaōkwa*, pois cumpririam o papel

Como vimos, os Enawene-Nawe postulam um princípio de ordenamento, definidor do rodízio dos grupos *iyāōkwa* na ocupação destas prerrogativas. Vamos dizer que o princípio de ordenamento atende a uma situação ideal, na qual é alcançado o controle total da potência deletéria dos *iyakaliti*, bem como do auxílio protetor dos *enoli*. Entretanto, a realidade está submetida às vicissitudes humanas, bem como seu agir indiscriminado. Este descuido culmina no rompimento das regras que sustentam a manutenção de um modo de vida regulado por interações não violentas (mesmo num cenário de controle e suspensão temporária da ação predatória). Por outro lado, o princípio de ordenamento está submetido às dinâmicas e imponderáveis da vida, sobretudo porque os *iyakaliti* disputam (entre si e com os humanos) a possibilidade anteciparem a oportunidade de serem contemplados pelo banquete do *Iyaōkwa*.

O manejo da espera postula uma série de medidas que visam aplacar a ânsia destes seres. Uma série de inversões ou processos de ampliação do escopo de grupos aos quais o ritual está sendo dedicado constituem exemplos destas dinâmicas. Na dissertação, citei como exemplo o *Aweneda Howali*, mecanismo que opera como um contra-fluxo de oferecimentos, evitando o descontentamento por parte daqueles que, naquela temporada, são responsáveis pela oferta de alimentos e outros objetos.

Ao longo do ciclo anual, os distintos rituais determinam diferentes modalidades de relacionamento evidenciando, ora os grupos *iyāōkwa*, ora questões de gênero, por vezes laços de irmandade. Demonstra que, se é necessário manejar a diferença, não se deve ficar totalmente alheio ao potencial de perigo presente nas relações entre próximos. Desse modo, a reciprocidade engendrada por meio das práticas rituais estabelece mecanismos que asseguram a tranquilidade e as condições para manutenção da vida social.

Por meio desta análise foi possível diagnosticar o modo como a dinâmica dos rituais (independentemente de sua vinculação aos *iyakaliti* ou *enoli*) é arregimentada pelas relações entre os distintos conjuntos *iyāōkwa*. O ciclo anual procura abarcar a maior amplitude de grupos, envolvidos em responsabilidades que extrapolam o período no qual estes ocupam as prerrogativas de anfitrião.

de mestre de cerimônias. Isso me pareceu um acalento para um grupo que ocupa os patamares mais baixos da estrutura de poder entre os grupos *iyāōkwa*.

Para evidenciar esta assertiva, cito como exemplo o regime ritual de 2008. Neste ano, os *Aweresese* e *Lolahese* foram os anfitriões do *Iyaōkwa*, acompanhados dos *Anihali* e *Kaholase*, anfitriões do ciclo anterior e, portanto, mestres de cerimônia nesta nova temporada. Neste mesmo ciclo, *Aweresese* e *Anihali* (como grupos de maior destaque) atuaram como mestres de cerimônias no *Salomã*. Por sua vez, o *Kateokō* ficou a cargo das esposas dos seniores dos grupos *Mairoete* e *Kawinalili*, notadamente os grupos que seriam os anfitriões do *Iyaōkwa* no próximo ciclo. Entre todos os grupos *iyaōkwa*, neste ciclo, apenas *Kairole*, *Kawekwalise* e *Hotakanese* não haviam sido contemplados. Desse modo, o *Kawekwalise* (segundo informações) hospeda o *Lerohi* para minimizar a cólera dos *iyakaliti* associados a este *iyaōkwa*. A ira destes seres se deve ao fato de que eles terão que aguardar os *iyakaliti* dos demais grupos serem contemplados nesta temporada, até que possam novamente ter sua ânsia saciada pelo *Iyaōkwa*. No caso do *Hotakanese*, este não poderia assumir tal função, pois, como vimos anteriormente, o mesmo não detém as prerrogativas do *Lerohi*. A partir destas coordenadas, é possível estabelecer o seguinte quadro para este ciclo anual que interage de modo amplo com os grupos *iyaōkwa*:

	<i>Iyaōkwa</i>	<i>Lerohi</i>	<i>Salomã</i>	<i>Kateokō</i>
Anfitrião	<i>Aweresese</i> <i>Lolahese</i>	<i>Kawekwalise</i>	<i>Mulheres</i>	<i>Homens</i>
Mestre de Cerimônias	<i>Anihali</i> <i>Kaholase</i>		<i>Aweresese</i> <i>Anihali</i>	<i>Mairoete</i> <i>Kawinalili</i>

Tabela 3 – Dinâmica dos grupos *iyaōkwa* no ciclo de ritual em 2008.

A comensalidade emerge como agência transformadora de corpos e relações. A ênfase no ato de “comer junto” e “distribuir a comida” é diretamente associada à capacidade de empreender a socialidade: “As artes culinárias incluem todas aquelas habilidades de que os seres humanos precisam para viver com conforto e saúde, em comunhão com outros. Mas, acima de tudo, elas incluem o entendimento da consciência social e da inteligência moral” (OVERING 2006:20).

Os *iyakaliti*, como seres a-sociais, não são capazes de produzir alimentos e dependem dos Enawene-Nawe para alimentá-los. Por sua vez, os *enoli*, mesmo que não compartilhem desta relação de dependência, esperam dos Enawene-Nawe atitudes sábias e um comportamento marcado pela generosidade. Neste caso a comensalidade é o mecanismo que promove o estabelecimento de relações de proteção entre estes e os Enawene-Nawe.

Durante os rituais, a troca perspectiva de posições estabelece uma dinâmica na qual o “eu” e o “outro” são relações variantes dentro de um escopo de possibilidades que dizem respeito ao aterramento topográfico temporário da pessoa em diferentes fases do ritual. A noção de insuficiência, presente no processo de familiarização dos *iyakaliti*, é configurada pela necessidade de que os *iyaōkwa*-festeiros (notadamente seu outro-cunhado) transmutem seu ponto de vista, vestindo-se com a “capa” do conjunto de *iyakaliti* correspondentes aos anfitriões. Dito de outra maneira, os festeiros alteram sua perspectiva, tornando-se os *iyakaliti* destes. Como vimos, está dinâmica é mobilizada por meio das relações entre cunhados.

De maneira distinta, no *Lerohi*, as mulheres dançam com seus parceiros de troca para amenizar possíveis resquícios de fúria dos *iyakaliti*, decorrentes de seu desejo incontrolável de tomar mingau de milho e bebida de mandioca.

Nas relações com os *enoli*, marcadas por oposições de gênero, homens e mulheres transmutam seus corpos com os seres moradores do patamar celeste. No *Salomã*, empreendido para angariar a proteção destes seres, o destaque recai sobre a identificação do coletivo enquanto uma unidade sociopolítica diferenciada, em oposição à exterioridade. Por sua vez, o *Kateokō* projeta o modelo de coresidência e tranquilidade característico das relações entre irmãs.

Nesse sentido, os rituais enawene-nawe trabalham um *continuum* de relações cujos polos constituem as dimensões da afinidade e consanguinidade, relacionadas respectivamente ao perigo e ao ideal de convivialidade. As distintas relações cosmopolíticas acionam, igualmente, diferentes níveis de relações sociais:

Considerações Finais

As sociedades primitivas, tal como as sociedades ocidentais, sabem perfeitamente preservar a possibilidade da diferença na identidade, da alteridade no homogêneo; e nessa recusa do mecanicismo pode-se ler o signo de sua criatividade.

Pierre Clastres

Em 1984, a antropóloga Joana Overing escreveu um de seus mais célebres textos -“Estruturas elementares de reciprocidade: Uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico” -, no qual ela aponta que o poder constitui um produto das relações sociais. Segundo seu raciocínio, a *diferença* figuraria como o princípio que ordena a socialidade e a reciprocidade, constituindo o principal mecanismo de gestão destas forças. Perigosa, porém necessária. Ou ainda: “perigosa e *portanto* poderosa”, nas palavras de Perrone-Moisés (2011:871). É por meio da alteridade que as populações ameríndias estabelecem processos de continuidade e descontinuidade: “Sem o influxo perigoso das forças e das formas que povoam o exterior do socius, este fatalmente falece, por carência de diferença. Para poder viver a seu gosto – “viver bem”, como se diz que os índios gostam de dizer – é preciso primeiro gostar de viver perigosamente” (VIVEIROS DE CASTRO 2011b:889).

Não se trata da ausência de relações de poder, mas do manejo adequado destas relações, de modo que elas não configurem um contexto de total desigualdade. A diferença, perigosa e necessária, se coloca como condição para a existência social. Em meio a este jogo, como sugere Gow (2001), alteridade e identidade compõem duas esferas em permanente desequilíbrio. Forças díspares que atuam em direções distintas, aproximando ou distanciando pessoas, famílias ou grupos.

Os apontamentos de Overing são certos e ecoam até hoje nas pesquisas realizadas nas terras baixas da América do Sul, sobretudo num cenário marcado pela retomada das hipóteses de Pierre Clastres, a saber, a caracterização do modelo contra-estatal atribuído aos coletivos residentes neste continente. As assertivas de Clastres têm como contraponto as análises que versam sobre a propensa estratificação encontrada

entre coletivos arawak, acarretando no reconhecimento de que a ênfase nos modelos tupi oferece respostas parciais para o problema.

Tendo em mente o debate acerca da tensão entre igualitarismo e assimetria em socialidades marcadas por níveis acentuados de diferenciação interna, bem como sobre as práticas e estratégias para a manutenção interna de certo grau de equanimidade, é possível realizar a seguinte questão: Quais seriam as estruturas de reciprocidade presentes entre os Enawene-Nawe?

Nesta dissertação me dediquei à identificação e qualificação de algumas categorias que definem o regime de diferença entre os Enawene-Nawe, evidenciando as representações cosmológicas e suas práticas de relações. Neste cenário, a alteridade figura como resultado do processo permanente e inevitável de transformações que definem as relações cosmopolíticas estabelecidas entre os Enawene-Nawe, os *iyakaliti* e os *enoli*.

Como vimos, o atual modo de existência dos Enawene-Nawe se constitui a partir de sua diferenciação em relação aos *iyakaliti* e aproximação junto aos *enoli*. Esta é uma questão de grande relevância dentro do pensamento enawene-nawe, uma vez que os atributos que definem sua identidade e alteridade são diretamente relacionados à contrastividade com determinadas propriedades que caracterizam cada um destes seres.

A multiplicidade evocada pelos Enawene-Nawe como formadora de sua morfogênese remete à aglutinação pretérita de fluxos populacionais heterogêneos (*hetati-nawe*). A importância do reconhecimento dos *hetati-nawe* diz respeito aos elementos por estes projetados e que operam diretamente no estabelecimento das distinções entre os grupos *iyaõkwa*. Estes são diferenciados entre *Proto-Enawene*, quando originários da expansão lítica, nas cabeceiras do rio Papagaio (notadamente, os *Kawali-Nawe*); e *Enawene-ulteriores*, associados aos coletivos de matriz linguística-cultural diferenciada (a saber, os *Towalinere-Nawe* e *Salomã-Nawe*).

O estabelecimento da coresidência entre os *hetati-nawe* origina a composição dos *iyaõkwa* (atualmente nove: *Aweresese*, *Kairole*, *Kawekwalise*, *Mairoete*, *Anihali*, *Kawinalili*, *Maolokoli*, *Lolahese* e *Kaholase*), grupos exogâmicos e patrilineares. As relações entre grupos *iyaõkwa* são mediadas por meio da ritualística. Esta agencia não

apenas as relações entre os Enawene-Nawe, mas especialmente as relações entre estes e os seres-espíritos: *iyakaliti* e *enoli*.

Notadamente, a análise apontou a centralidade da dinâmica entre anfitriões e festeiros para a compreensão dos dispositivos de diferenciação e manejo da alteridade entre os grupos *iyaōkwa*. Dentro deste quadro, a oposição entre *iyakaliti* e *enoli*, bem como entre o regime de relações entre cunhados e irmãs, acrescentam novos elementos que corroboram esta hipótese.

Ao longo da dissertação trabalhei com a ideia de que os *iñote* [não-índios] não constituem um ideal de alteridade máxima para os Enawene-Nawe. Esta prerrogativa é ocupada por outros coletivos habitantes do Interflúvio Juruena-Guaporé, notadamente aqueles coletivos que não compartilham da gênese lítica. Por outro lado, a história indígena nos informa que outros encontros, tão ou mais poderosos do que aqueles que costumamos denominar de “contato”, fazem parte do passado da Amazônia ameríndia e igualmente promoveram transformações nas socialidades dos coletivos residentes nesta região. Tal como postula Gallois em sua análise junto aos Wajãpi do Amapá, os modos de construção da diferença envolvem processos que “não se limitam à construção de identidades no confronto colonial, mas se transformam dinamicamente nos contextos de redes de relações” (GALLOIS 2007:01).

Ao tirar os *iñote* do foco, talvez seja possível traçar um esforço de maior compreensão destes processos marcados pelos “encontros entre diferentes”, denominados pela antropologia como “os outros dos outros”. A metodologia de análise voltada às redes multi-locais (*cf.* GALLOIS 2007) possibilita contribuir com o entendimento das relações atuais tanto entre índios e não-índios, quanto entre os diferentes coletivos indígenas que, em meio a um cenário de retomado do crescimento demográfico, reconfiguram suas redes de relações.

O caráter múltiplo enfatizado pelos postulados enawene-nawe como princípio formulador da teoria acerca de sua composição, dialoga com a heterogeneidade social característica da paisagem regional por eles habitada. Paradoxalmente, na atualidade é notável o fato dos Enawene-Nawe não estão inseridos na rede regional de trocas matrimoniais e rituais. Considerados potenciais feiticeiros, eles são vistos com muita desconfiança pelos demais coletivos residentes no Interflúvio Juruena-Guaporé.

A análise da morfogênese enawene-nawe nos informa sobre mecanismos alternativos de agenciamento da alteridade, dentro dos quais são centrais aspectos como a sedução, a persuasão, o convencimento por meio da eloquência verbal. Neste processo, operam forças em direções distintas, cujo produto resulta no encaixe entre diferentes arcabouços simbólicos que promove, simultaneamente, processos de unicidade e distintividade. Estas diferenças parecem ser mais expressivas e relevantes quando entendidas sob a ótica das distinções assimétricas estabelecidas entre donos/chefes e empregados/cativos que, como vimos, não abalam o ideal de comunitarismo postulado pelos Enawene-Nawe.

Ou seja, a pactuação de um modo de vida comum não sobrepõe a rememoração de aspectos de distinção entre os grupos *iyaōkwa*, pois, se a proximidade é uma necessidade, a manutenção da diferença é uma condição. Dito de outra maneira, os Enawene-Nawe se autoconcebem como “iguais”, porém “diferentes”. Uma espécie de “singular pluralidade”, tal como a classificação estabelecida por Erikson (1992) em referência à multiplicidade constituinte dos coletivos falantes da língua pano.

A socialidade enawene-nawe aponta para a possibilidade da constituição de um *Uno* simultaneamente e necessariamente *Múltiplo*. Este talvez seja o aprendizado mais importante para a vida de pessoas que almejam a tranquilidade de um cotidiano compartilhado que, ao mesmo tempo, preza pela manutenção das relações de diferença que os distinguem internamente. Juntos, porém não “mesmos”. Essencialmente cativos desta multiplicidade.

De modo geral, a socialidade enawene-nawe nos ensina que o convívio se constrói por meio do manejo ideal das forças potencialmente desagregadoras, especialmente o ciúme. Sugerir ainda que o ciclo ritual anual dos Enawene-Nawe transita pelas diferentes possibilidades de combinação e afetações estabelecidas entre os grupos *iyaōkwa*, entre cunhados, entre homens e mulheres. No final deste ciclo chegamos ao domínio da fraternidade entre as irmãs como modo mais aproximado do ideal de convivialidade e socialidade espelhado a partir da aldeia dos *enoli*.

A *produção* - no sentido postulado por Overing (1991) - não é apenas condição da constituição de “mesmos”, mas, especialmente, a criação das condições para a

coexistência entre diferentes (mesmo que esta seja baseada no controle apenas temporário das forças que atuam na contraprodução do *socius*).

A aproximação por meio da produção do matrimônio e da ramificação de laços de consanguinidade no ritual, amenizam os riscos presentes nas relações entre não-parentes. Mas, se o controle da diferença é necessário, ele não é a única condição para o manejo do perigo, que pode emergir em relações entre “mesmos”. Desse modo, cada indivíduo é responsabilizado pela adoção de práticas corporais e comportamentais que afastam a possibilidade destes sentimentos virem à tona.

Uma das questões que se colocam diante do contexto em análise é: Como um coletivo tão diferenciado internamente impede o surgimento de forças centralizadoras do poder?

A presença dos *iyakaliti* no espaço aldeão, que promove a distribuição de bens e posições de destaque (e o conseqüente igualitarismo forjado por esta), constitui a forma privilegiada para o manejo da vida no patamar terrestre. A adoção de atitudes sovinas pode atrair a ira destes seres. Já as práticas caracterizadas pelos ideais de convivialidade e benevolência promovem a estabilização das relações entre diferentes conjuntos humanos e sobre-humanos.

O controle do poder é particularmente relevante para as relações estabelecidas entre os mestres de cantos. Estes são os maestros da sinfonia cósmica que desenvolve enredos sobre uma unicidade possível entre diferentes. Condutores da mística que estabelece sua articulação em uma unidade englobante, os mestres de cantos carregam em seu corpo-memória todo o arcabouço conceitual que define os Enawene-Nawe como “mesmos”, ainda que sejam tantos outros. Entretanto, diferentemente do chefe clastreano, o mestre de cantos não são o porta voz do coletivo. Esta prerrogativa é aferida aos xamãs, únicos capazes de realizar o trânsito entre diferentes patamares e interagir com outros seres do cosmos. Detentores dos maiores índices de prestígio, estes são, simultaneamente, as presas mais vulneráveis aos ataques dos *iyakaliti*. Tais ataques são motivados, sobretudo, pela desatenção destes aos preceitos que regulam o seu comportamento adequado.

E se o poder não se acumula ou concentra, isso se deve também as formas dissipadoras promovidas pela ritualística. Antes de uma máquina anti-produção, as

socialidades ameríndias constituem verdadeiras máquinas anti-acumulação: “*Iyaōkwa kadene meta kadiyane. Halatene kahita*” [O *Iyaōkwa* é muito complexo. Ele é esbanjador]. A ideia de um consumo excessivo é necessariamente acompanhada por processos de superprodução. Ou seja, os recursos são distribuídos e qualquer possibilidade de sobra deve ser aniquilada. Mas não é só isso. Existe uma demanda pulsante e escalonária que demanda mais oferta, mais fartura e o conseqüentemente, mais esgotamento. Trata-se – tal como postula Lima Rodgers (2014) - da autonomização (ou contra-centralização) do poder por meio do exercício da captura ritual e distributiva (em oposição às formas estatais, anti-rituais e acumulativas). Constitui um verdadeiro teste das possibilidades de emprego da sovínice e da generosidade enquanto potências exercidas para o manejo do cosmos. Nesse sentido, é importante olhar com atenção aos seus modelos sociopolíticos e entender os mecanismos pelos quais estes conseguem manter, simultaneamente, formas arrojadas de poder associadas a um nível considerável de igualitarismo.

Certamente esta dissertação é apenas uma pequena contribuição no entendimento acerca da socialidade enawene-nawe. Os avanços nessa temática deverão considerar o detalhamento e qualificação dos seres que povoam o multiverso. Uma das principais tarefas a serem cumpridas é sair da generalização *iyakaliti – enoli*. O entendimento de que estes seres, tal como tenho demonstrado entre os grupos *iyaōkwa*, também são categorizados e classificados a partir de seus comportamentos, de suas experiências e no jogo relacional com os demais seres humanos e sobre-humanos – do qual não é possível se desvincular – pode proporcionar um interessante campo de reflexão. Essa é uma estratégia que certamente possibilitará novos alcances para a apreensão deste regime de diferenças. No entanto, este exercício não será possível sem a ampliação da participação dos Enawene-Nawe como protagonistas nos processos de edificação destes conhecimentos.

Referências Bibliográficas

- AIKHENVALD, A.Y. 2001 Areal diffusion, genetic inheritance, and problems of subgrouping: a north arawak case study. AIKHENVALD, A. Y. e DIXON, R.M.W. (eds.) *Areal diffusion and genetic inheritance*. Oxford University Press: 167-194.
- AIRES DE CASAL, M. 1976 [1817] *Corografia Brasilica – Relação Histórico-Geográfica do Reino do Brazil*. Editora Itatiaia: Belo Horizonte.
- ALBERT, B. 2002. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico (Introdução). Albert, B. & Ramos, A. R. (org.) *Pacificando o branco: cosmologia do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora Unesp/ Imprensa Oficial do Estado.
- _____. 1992 A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico*. Brasília: UNB, n. 89: 151-89.
- _____. 1985 *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, espace politique et système rituel chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*. Nanterre: Universidade de Paris-X Nanterre (Tese de Doutorado).
- ALMEIDA, J. 2010 *Alta Tensão na Floresta: os Enawene Nawe e o Complexo Hidrelétrico Juruena*. Cuiabá/MT: Universidade Positivo. (Monografia de Especialização).
- _____. 2014 Between distinct voracities: The hydro-energetic machine and the *Iyakaliti's* response. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. Vol. 12(2): 93-98
- ALMEIDA, J. & CAMPOLI, F. M. 2008 *Atualização do Censo Enawene-Nawe*. Cuiabá/MT: OPAN [mimeo].
- ALMEIDA, M. W. B. 2013. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*. São Carlos: UFSCAR: v.5, n.1: 7-28.
- ARONI, B. O. 2011 *A Casa da Jararaca: artefatos, mitos e música entre os Paresi*. Rio de Janeiro: PPGSA/UFRJ (Dissertação de Mestrado).
- ARRUDA, R. S. V. 1992. *Os Rikbaktsa: Mudança e Tradição*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Tese de Doutorado).
- ÁTHILA, A. R. 2006 Arriscando corpos: permeabilidade, alteridade e as formas de socialidade entre os Rikbaktsa (Macro-Jê) do sudoeste amazônico. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ (Tese de Doutorado).
- BADARIOTTI, N. 1898 *Exploração no Norte do Mato Grosso, região do Alto Paraguay e Planalto dos Parecis: Apontamentos de História Natural, Ethnographia, Geographia e impressões*. São Paulo: Escola Typographica Salesiana.
- BARCELOS NETO, A. 2008 *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Fapesp.
- BARRETO, J. P. L. 2013 *Wai-Mahsã: peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena*. Manaus/AM: UFAM (Dissertação de Mestrado).

- BASTOS, R. M. 2001 Ritual, história e política no Alto Xingu: observação a partir dos kamayurá e da Festa da Jagatirica (Yawari). FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (Orgs.). *Os povos do alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- BATESON, G. 2006 *Naven: Um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. São Paulo: Edusp.
- BORTOLETTO, R. 2005 Oloniti e o castigo da festa errada: relações entre mito e ritual entre os Paresi. *Revista Cadernos de Campo*, n. 13(1): 91-100.
- _____. 1999 *Morfologia social Paresi: uma etnografia das formas de sociabilidade em um grupo Aruak no Brasil Central*. Campinas: Unicamp (Dissertação de Mestrado).
- BUENO, A. C. V. 2015 *Fios de memórias. Um estudo sobre parentesco e história a partir da construção da genealogia Manoki (Irantxe)*. São Paulo: USP/FFLCH (Tese de Doutorado).
- _____. 2008 *Os Irantxe e Myky do Mato Grosso: um estudo do parentesco*. São Paulo: USP/FFLCH (Dissertação de Mestrado).
- BUSATTO, I. L. V 1995 Os Enawene Nawe, contato e indigenismo. *Estudo das potencialidades e do manejo dos recursos naturais na Área Indígena Enawene-Nawe*. Cuiabá-MT: OPAN & GERA [mimeo].
- CANÑAS, V. 1980-1987 *Diários de campo*. Cuiabá-MT: Arquivo MIA [mimeo].
- CANOVA, L. 2003 *Os doces bárbaros: imagens dos índios Paresi no contexto da conquista portuguesa em Mato Grosso (1719-1757)*. Cuiabá: UFMT (Dissertação de Mestrado).
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 2009 *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 1998 Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, n. 4 (1): 7-22. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- CESARINO, P. N. 2011 *Oniska: Poética do Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora Perspectiva/Fapesp.
- CLASTRES, P. 1990 A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Campinas: Editora Papirus.
- _____. 2011 *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2004 *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.
- CLIFORD, J. 1998 Sobre a autoridade etnográfica. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- COSTA, A. M. R. F. 2009 *O homem algodão: uma etno-história Nambiquara*. Cuiabá: EdUFMT; Carlini & Caniato.

_____. 2002 *Senhores da memória: uma história do Nambiquara do cerrado*. UNICEN. Publicações/UNESCO, Cuiabá, MT.

CREVELS, M. e VOORT, H. 2008 The Guaporé-Mamoré region as a linguistic area. MUYSKEN, P. (ed.) *From Linguistic Areas to Areal Linguistics*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company: 151–179.

DAL POZ, J. 2006 *Os Enawene-Nawe e a Estrada Sapezal-Juina*. Juiz de Fora/MG MPF (Laudo antropológico – Processo 1998.36.00.005807-4).

_____. 2004 *Dádivas e dívidas na Amazônia: parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga*. Campinas: UNICAMP/IFCH (Tese de Doutorado).

_____. 1991 *No país dos Cinta Larga: uma etnografia do ritual*. São Paulo: USP/FFLCH (Dissertação de Mestrado).

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. 2010 *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34.

DESCOLA, P. 1999. A selvageria culta. A. NOVAES (org). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras: 107-124.

DIASI/DSEI CUIABÁ 2014 *Censo Populacional Enawene-Nawe*. Cuiabá-MT.

DIAS JUNIOR, C. M. 2006 *Entrelinhas de uma rede. Entre linhas Waiwai*. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo (Tese de Doutorado).

DORNSTAUDER, J. E. 1975 *Como pacifiquei os Rikbaktsa*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, Pesquisas - Série História (17).

EBERHARD, David M. 2009. *Mamaindê Grammar: a Northern Nambikwara Language and its Cultural Context*. Utrecht: LOT.

ERIKSON, P. 2011 Prólogo. E. COFFACI DE LIMA e L. CÓRDOBA (orgs). *Os outros dos outros: relações da alteridade na etnologia sul-americana*. Curitiba: Editora UFPR.

_____. 1992 Uma Singular Pluralidade: a etno-história Pano. M. CARNEIRO DA CUNHA, (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/PAPESP: 239-252.

_____. 1986 Altérité, tatouage, et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 72: 185-210.

FAUSTO, C. 2008 Donos demais: Maestria e Domínio na Amazônia. *Mana - Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, n. 14(2): 329-366.

_____. 2005 Entre o Passado e o Presente: Mil anos de história indígena no Alto Xingu. *Revista de Estudos e Pesquisas* 2(2): 09-52.

_____. 2002 Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana - Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, n. 8(2): 07-44.

_____. 2001 *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.

- FRANCHETTO, B. 2001 Línguas e história no Alto Xingu. FRANCHETTO & HECKENBERGER, M., (orgs.). *Os povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ: 111-156.
- GALLOIS, D. T. 2007 Gênesis waiãpi, entre diversos e diferentes. *Revista de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, n.50 (1).
- _____. 1988 *O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. São Paulo: FFLCH/USP (Tese de Doutorado).
- GOMES, F. S. 2005 *Hidra e os pântanos, A Mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVII-XIX)*. Editora Unesp/Editora Pólis.
- GONÇALVES, F. O. S. 2012 Alimentar os corpos é alimentar a sociedade: a roça, e as relações entre os diversos seres nos Mýky. PIMENTA, J. & BORGES, M. I. S. (orgs.) *Etnologia Indígena e Indigenismo*. Brasília: Positiva.
- GONÇALVES, M. A. 2001 Um homem entre duas mulheres e duas mulheres entre dois homens: gênero na Sociedade Paresi. BRUSCHINI, C. (Org.). *Tempos e Lugares de Gênero*. Rio de Janeiro: Editora 34/ Fundação Carlos Chagas: 56-84.
- _____. 2001 Gênero e mito entre os paresi: dimorfismo sexual e a diferença “engendrada”. N. ESTERCI, P. FRY e M. GOLDENBERG (orgs.) *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A: 129-163.
- _____. 2000 A woman between two men and a man between two women: the production of jealousy and the predation of sociality amongst the Paresi Indians of Mato Grosso (Brazil). OVERING, J. & PASSES, A. (eds.) *The anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London & New York: Routledge.
- _____. 1990 Trabalhando a Endogamia: O caso Paresí. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: ANPOCS, n.14: 32-45.
- GORDON, F. 2006 *Os Kulina do Sudoeste Amazônico: história e socialidade*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ (Dissertação de Mestrado).
- GOW, P. 2003 Ex-Cocama: Identidades em Transformação na Amazônia Peruana. *Mana*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ n.9(1): 57-79.
- _____. 2002 Piro, Apurinã, and Campa: Social Dissimilation and Assimilation as Historical Processes in Southwestern Amazonia. J. D. HILL & F. SANTOS-GRANERO (eds.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana & Chicago : University of Illinois Press: 147-170.
- _____. 2001 *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1997 O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ 3(2): 39-65.
- _____. 1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1989 The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. *Man*: 24, n. 4: 567-582.

- GRUPIONI, D. F. 2011 “Comparando taxonomias sociais ameríndias, investigando noções de ‘gente’”. LIMA, E. C. e CÓRDOBA, L. *Os Outros dos Outros: Relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana*. Curitiba: Editora UFRP: 119-134.
- HANKE, W. 1950 *Breves nôtas sobre os índios mondé e o seu idioma*. Curitiba: Dusenya, v. 1: 215-228.
- HECKENBERGER, M. 2001 Estrutura, história e transformação : a cultura xinguana na longue durèe, 1000-2000 d.C. FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (Orgs.) *Os povos do Alto Xingu*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- HECKENBERGER, M. J.; NEVES, E. G. e PETERSEN, J. B. 1998 De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central. *Revista de Antropologia*, v.41(1): 69-96.
- HILL, J. D. 2002 “Musicalizando” o Outro. Ironia, ritual e resistência étnica Wakuénai (Venezuela). ALBERT, B. e RAMOS, A. R. (orgs.) *Pacificando o branco: cosmologia do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado.
- _____. 1996. Introduction. HILL, J. D. (ed.) *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492–1992*. Iowa City: University of Iowa Press.
- HILL, J. D. & SANTOS-GRANERO, F. 2002 *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press.
- HUGH-JONES, S. 2014 Caixa de Pandora: estilo alto-rio-negrino. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 6 (1): 155-173.
- _____. 2002 Nomes secretos e riqueza visível: nomação no Noroeste Amazônico. *Mana. Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, n. 8(2): 45-68.
- _____. 1979 *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JAKUBASZKO, A. 2003 *Imagens da alteridade – Um estudo da experiência histórica dos Enawene Nawe*. São Paulo, PUC (Dissertação de Mestrado).
- JOURNET, N. 1995 *La Paix des Jardins: structures sociales des indiens curipaco do Haut Rio Negro (Colômbia)*. Paris: Ed. Musée de L’Homme/CNRS.
- KOPENAWA, D. Y. 2000a Sonhos das origens. C. A. RICARDO (ed.), *Povos indígenas no Brasil (1996–2000)*. São Paulo: ISA.
- _____. 2000b Descobrimo os brancos. C. A. RICARDO (ed.), *Povos indígenas no Brasil (1996–2000)*. São Paulo: ISA.
- KUPER, A. (ed.) 1992 *Conceptualizing society*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- LAGROU, E. 2007 *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- LANGDON, E. J. M. (org.) 1996 *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- LATOUR, B. & WOOLGAR, S. 1997 *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

LIMA, E. C. & CÓRDOBA, L. (orgs.) 2011 *Os Outros dos Outros: Relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana*. Curitiba: Editora UFRP.

LIMA RODGERS, A. P. R. 2014 *O Ferro e as Flautas. Regimes de captura e perecibilidade no Iyaõkwa Enawene Nawe*. Rio de Janeiro/RJ: Museu Nacional (Tese de Doutorado).

LEITE, A. G. O. 1982 *A mudança na linha de ação missionária indigenista*. São Paulo: Edições Paulinas.

LÉVI-STRAUSS, C. 2010 *O Pensamento Selvagem*. Campinas/SP: Editora Papirus.

_____. 1996 *Tristes trópicos*. São Paulo/SP: Editora Companhia das Letras.

_____. 1948 Tribes of the right bank of the Guaporé river. STEWARD, J. H. *Handbook of the South American Indians [HSAI]*, Vol.3. Washington: Smithsonian Institution.

LISBÔA, T. A. 1985 *Os Enawenê-Nawê: Primeiros contatos*. Cuiabá/MT: Editora Tanta Tinta.

NEVES, A. L. L. 2015 *O vídeo como ibirapema. A apropriação dos recursos audiovisuais pelos Manokie seus discursos sobre a história*. São Paulo: PPGAS/USP (Dissertação de Mestrado).

MACHADO, M. F. R. 1994 *Índios de Rondon. Rondon e as linhas telegráficas na visão dos sobreviventes Wáimare e Kazíniti, grupos Paresi*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ (Tese de Doutorado).

_____. *Quilombos, Cabixis e Caburés: índios e negros em Mato Grosso no século XVIII*. Comunicação apresentada na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. Goiânia: GT 48 – Saberes coloniais sobre os indígenas em exame: relatos de viagens, mapas, censos e iconografias. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/GT48Fatima.pdf>.

MALDI [MEIRELES], D. 1997 De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. *Revista de Antropologia*, São Paulo: FFLCH/USP, v. 40(2): 183-221.

_____. 1991 O complexo cultural do marico: sociedades indígenas dos rios Branco, Colorado e Mequens, afluentes do médio Guaporé. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Série Antropologia*. Belém: Museu Emílio Goeldi, n.7(2): 209-269.

_____. 1989 *Guardiães da fronteira. Rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis: Vozes.

_____. 1984 *Populações indígenas e a ocupação histórica de Rondônia*. Cuiabá/MT: PROEDI/UFMT (Monografia de Especialização).

MARTIUS, C. F. P. 1832 On the State of Civil and Natural rights among the Aboriginal Inhabitants of Brazil. *The Journal of the Royal Geographical Society of London*, (Volume 2).

MATOS, B. A. 2014 *A Visita dos Espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia brasileira*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (Tese de Doutorado).

_____. 2009 *Os Matsés e os Outros – elementos para a etnografia de um povo indígena do Javari*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (Dissertação de Mestrado).

MAUSS, M. 2003 *Sociologia e Antropologia*. São Paulo/SP: Cosac Naify.

MCCALLUM, C. 2013 Intimidade com estranhos: Uma perspectiva Kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia. *Mana*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, n.19(1): 123-155

_____. 1998 Alteridade e Sociabilidade Kaxinaua: perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo/SP: FFLCH/USP, v. 13, n. 38.

MEGERS, B. 1954 Environmental limitation on the development of culture. *American Anthropologist*, v. 56: 801-4.

MELIÁ, B. 1985. *E Foram Chamados Salumã*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás.

_____. s/d. *Los Salumã. Um evangelio indígena em lãs selvas Del Mato Grosso*. Cuiabá: Arquivo OPAN [mimeo].

_____. 2013 Palavras ditas e escutadas. *Mana*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, v.19(1): 181-199.

MENDES DOS SANTOS, G. 2006. *Da cultura à natureza. Um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*. São Paulo: USP/FFLCH (Tese de Doutorado).

_____. 2001 *Seara de homens e deuses: uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene-Nawe*. Campinas/SP: UNICAMP/IFCH (Dissertação de Mestrado).

MENDES DOS SANTOS, G. & SANTOS, G. M. 2008 Homens, peixes e espíritos: a pesca ritual dos Enawene-Nawe. Campo Grande/MS: *Revista Tellus*, ano 08, n. 14: 39-59.

MENÉNDEZ, M. 1982 Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira. São Paulo: *Revista do Museu Paulista* (Nova Série) 28: 289-388.

_____. 1985 Contribuição ao estudo das relações tribais na área Tapajós-Madeira. São Paulo: *Revista de Antropologia* 27/28: 271-286.

MINDLIN, B. 1985 *Nós Paiter: os Suruí de Rondônia*. Petrópolis/RJ: Vozes.

MILLER, E. T. 2007 *História da Cultura Indígena do Alto-Guaporé: Rondônia e Mato Grosso*. Porto Velho: Edufro.

MILLER, J. 2007 *As Coisas. Os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional (Tese de Doutorado).

MOORE, D. 2005 Classificação interna da família lingüística Mondé. *Estudos Lingüísticos* n. 34: 515-520.

NAHUM-CLAUDEL, C. 2012 *Working together for Yankwa: Vitalizing cosmogony in Southern Amazonia (Enawene-nawe)*. Cambridge University (Tese de Doutorado).

OLSEN, K. M. e SCHAAL, B. A. 1999 Evidence on the origin of cassava: phylogeography of *Manihot esculenta*. *Proceedings of the National Academy of Sciences, USA* 96: 5586–5591.

_____. 2001 Microsatellite variation in cassava (*Manihot esculenta*, Euphorbiaceae) and its wild relatives: further evidence for a southern Amazonian origin of domestication. *Am J Bot* 88:131-142.

OPAN s/d *Vocabulário Enawene-Nawe*. Cuiabá: Arquivo OPAN [mimeo].

OVERING, J. 1995 O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 1 (1): 107-40.

_____. 1991 A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. São Paulo: *Revista de Antropologia*, vol. 34.

_____. 1990 The Shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon. Rio de Janeiro: *Mana*, v. 25(4): 602-619.

_____. 1985 *Reason and Morality*. London/New York, Tavistock.

_____. 1984 Estruturas elementares da reciprocidade. Uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico. *Cadernos de Campo*, v. 10, n. 10: 121-138. São Paulo: Universidade de São Paulo.

OVERING, J. & PASSES, A. (eds.) 2000 *The anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London & New York: Routledge.

PACINI, A. 1999 *Pacificar: Relações Interétnicas e Territorialização dos Rikbaktsa*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ (Dissertação de Mestrado).

PASSOS, P. H. M. C. 2005 *Mecanismos de sociabilidade Enawene Nawe e o papel da Opan - Operação Amazônia Nativa na defesa do território*. São Paulo: PPGCS-PUC/SP (Dissertação de Mestrado).

PAULI, G. 1999 *The creation of real food and real people: Gender-complementarity among the Menkü of Central Brazil*. Universidade de St. Andrews (Tese de Doutorado).

PEREIRA, A. H. 1986 O Pensamento Mítico Paresi – Volume 01. *Pesquisas: Série Antropologia*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas.

_____. 1987 O Pensamento Mítico Paresi – Volume 02. *Pesquisas: Série Antropologia*. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas.

PEREIRA, A. H. & SILVA, J. M. 1975 História dos Mùkù (Iránxe). *Pesquisas: Série Antropologia*, n. 28. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas.

PERRONE-MOISÉS, B. 2011 Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 54, nº 2.

PIEIDADE, A. T. C. 2004 *O canto do Kawoká: Música, cosmologia e filosofia entre os wauja do Alto Xingu*. Florianópolis: PPGAS/UFSC (Tese de Doutorado).

_____. 1997 *Música Ye'pâ-Masa: Por uma Antropologia da Música no Alto Rio Negro*, Florianópolis: PPGAS/UFSC. (Dissertação de Mestrado).

PIMENTA, J. 2012 “Parentes diferentes”. Etnicidade e nacionalidade entre os Ashaninka na fronteira Brasil-Peru. *Anuário Antropológico*, v.1:91-119.

- PRICE, P. D. 1987 Nambiquara geopolitical organisation. *Man – The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 22(1):1-24.
- _____. 1983 Pareci, Cabixi, Nambiquara. A case study in the western classification of native peoples. *Journal de la Société des Américanistes* n. 69:129-148.
- _____. 1978 The Nambiquara linguistic family. *Anthropological Linguistics* 20 (1):14-37.
- _____. 1972 *Nambiquara Society*. University of Chicago (Tese de doutorado).
- REESINK, E. B. 2011 *Allegories of Wildness. Three Nambikwara ethnohistories of sociocultural and linguistic change and continuity*. Amsterdam: Dutch University Press.
- REZENDE, U. M. N. 2006 *Apontamentos Sobre a Escrita Enawene-Nawe (Aruák)*. Rio de Janeiro-RJ: UFRJ [mimeo].
- _____. 2003 *Fonética e fonologia da Língua Enawene-Nawe (Aruak): Uma primeira abordagem*. Rio de Janeiro/UFRJ (Dissertação de Mestrado).
- RODRIGUES, A. D. 2007 Tupí languages in Rondônia and in eastern Bolivia. *Language endangerment and endangered languages*. Leiden: CNWS Publications.
- _____. 1964 A classificação do tronco linguístico Tupí. *Revista de Antropologia*. n. 12: 99-104.
- RODRIGUEZ, J. E. B. 2007 Cabeza de motor. Ensayos sobre mecano-canibalismo. GUIGOU, L. N. (org.) *Trajectos Antropológicos*, Montevideu-Uruguay, Editora Nordan Comunidad.
- _____. 2003 *O povo que nunca dorme. Ensaio sobre vitalismo enawene nawe*, Arquivo OPAN: Cuiabá-MT [Mimeo].
- ROMANA COSTA, M. R. 1985 *Cultura e contato: um estudo da sociedade Paresí no contexto das relações interétnicas*. Rio de Janeiro: UFRJ/MN. (Mestrado em Antropologia Social).
- ROOSEVELT, A. C. 1991 Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena da Amazônia. NEVES, W. A. (Org.). *Origens, adaptações e diversidade biológica do homem nativo da Amazônia*. Belém: MPEG-CNPq-SCT/PR: 103-141.
- _____. 1992 Arqueologia amazônica. CARNEIRO da CUNHA, M. (org.), *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/SMC: 53-86.
- ROWAN, O. 2001 *Iraiti Xawaiyehalakatyakala. Dicionário Paresí – Português*. Cuiabá/MT: Summer Institute of Linguistics.
- SÁ, C. A. 1996 *As fases da vida: categorias de idade enawene(ru)-nawe*. Cuiabá/MT: Operação Amazônia Nativa – Projeto Enawene-Nawe [mimeo].
- SAEZ, O. C. 2013 Nomes, pronomes e categorias: repensando os “subgrupos” numa etnologia pós-social. *Antropologia em primeira mão* v.138. Florianópolis : PPGAS/UFSC / Programa de Pós Graduação.
- _____. 2006 *O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: UNESP/ISA/NuTI.

_____. 2002 Nawa, Inawa. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 4, n.1, p. 35-57.

_____. 2000 “O Inca Pano: mito, história e modelos etnológicos”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, n. 6 (2): 7-35. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.

SANTOS-GRANERO, F. 2006 Vitalidades sensuais. Modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, n.49(1).

_____. 2002 The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America. HILL, J. H. & SANTOS-GRANERO, F. (eds.), *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press.

_____. 1990 Poder, ideologia y rituales de production em lãs sociedades indígenas amazônicas. *Amazonia Peruana*, n. 19:27-61.

SEEGER A. et al. 1979 A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras, *Boletim do Museu Nacional*, nº 12: 10. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

SCHECHNER, R. 2013 “Pontos de Contato” revisitados. DAWSEY, J.C.; MÜLLER, R.P.; HIKIJI, R.S.G.; MONTEIRO, M.F.M. *Antropologia e performance: Ensaios NAPEDRA*. São Paulo: Editora Terceiro Nome (Coleção Antropologia Hoje).

SCHMIDT M. 1917 Os Aruaques. Uma contribuição ao estudo do problema da difusão cultural [mimeo]. Tradução de autoria desconhecida a partir do original: Die Aruaken: ein Beitrag zum problem der kulturverbreitung. Universität Leipzig.

SIQUEIRA, E. M. 1993 *Os Aliti (Paresi): uma tentativa de recuperação histórica*. Projeto Roças Paresi. Cuiabá: GERA – Grupo de Estudos Rurais e Urbanos/UFMT [mimeo].

SILVA, G. R. 2013 *Morfossintaxe da Língua Paresi-Haliti (ARAWAK)*. Rio de Janeiro/RJ: UFRJ (Tese de Doutorado).

SILVA, J. A. F. 1999 Utiariti, a última tarefa. R. M. WRIGHT (org.). *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas/SP: Editora da UNICAMP: 399-424.

SILVA, J. M. 1960 Os Mükü. 2ª contribuição ao estudo da tribo Iranche. *Pesquisas: Série Antropologia*, n. 10. Porto Alegre/RS: Instituto Anchieta de Pesquisas.

_____. 1957 Os Iranche. Contribuição para o estudo etnológico da tribo. *Pesquisas: Série Antropologia*, n. 01:143-180. Porto Alegre/RS: Instituto Anchieta de Pesquisas.

SILVA, M. F. 2013 Dinâmicas da vicinalidade entre os Enawene-Nawe. In: *Paisagens Ameríndias – Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo/SP: Terceiro Nome.

_____. 2012 *A liga dos Enawene Nawe*. São Paulo: USP/FFLCH (Tese de Livre Docência).

_____. 2010 *Sobre a recente divisão da população Enawene-Nawe em duas aldeias*. Arquivo OPAN, Cuiabá-MT [mimeo].

- _____. 2008 A aliança em questão: Observações sobre um caso sul-americano. QUEIROZ, R.C. & NOBRE, R.F. *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Humanitas-EDUFMG: 301-324.
- _____. 2001 Relações de Gênero entre os Enawene-Nawe. *Revista Tellus*, v 1: 41-65.
- _____. 1998 Tempo e espaço entre os Enawene Nawe. *Revista de Antropologia*. v. 41 (2). São Paulo: Universidade de São Paulo.
- SILVEIRA, E.M.S. 2011 *Cultura como desenvolvimento entre os Paresi Kozarini*. Natal/RN: UFRN (Dissertação de Mestrado).
- SOARES-PINTO, N. 2014 *Entre as Teias do Marico: parentes e pajés djeoromitxi*. Brasília: PPGAS/UNB (Tese de Doutorado).
- _____. 2010 “Nós somos todos misturados”: notas sobre a atualidade dos povos do médio rio Guaporé (Complexo do Marico/Rondônia). Anais do 34º Encontro Anual da Anpocs - ST28: Redes ameríndias: sujeitos, saberes, discursos, realizado entre 25 e 29 de outubro de 2010, em Caxambu/MG.
- _____. 2009 *Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia)*. Curitiba: PPGAS/UFPR (Dissertação de Mestrado).
- SOUZA, E. R. 2011 *Sociocosmologia do Espaço Enawene Nawe*. Salvador: UFBA-PPGAS (Dissertação de Mestrado).
- STEINEN, K. 1894 Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung und ergebnisse der zweiten Schingú-expedition, 1887-1888. Berlin: D. Reimer (Hoefer & Vohsen).
- STRATHERN, M. 2013 *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo/SP: Cosac & Naify.
- _____. 2006 *O Gênero da Dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade da Melanésia*. Campinas: Editora Unicamp.
- STEWART, J. H. (ed.) 1946-1950 *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- SZTUTMAN, R. 2012 *O Profeta e o Principal. A Ação Política Ameríndia e seus Personagens*. São Paulo/SP: Edusp.
- _____. 2000 *Caxiri, a celebração da alteridade. Ritual, comunicação na Amazônia indígena*. São Paulo: USP/FFLCH (Dissertação de Mestrado).
- TAUSSIG, M. 2010 *O diado e o fetichismo da mercadoria na América Latina*. São Paulo: Editora Unesp.
- _____. 1993 *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem - um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro/RJ: Editora Paz e Terra.
- TAYLOR, D. 2013 Traduzindo performance [prefácio]. DAWSEY, J.C.; MÜLLER, R.P.; HIKIJI, R.S.G.; MONTEIRO, M.F.M. *Antropologia e performance: Ensaio NAPEDEIRA*. São Paulo: Editora Terceiro Nome (Coleção Antropologia Hoje).
- TEIXEIRA-PINTO, M. 1997 *Ieipari: Sacrifício e Vida Social entre os Índios Arara (Caribe)*. São Paulo/Curitiba: Hucitec e Anpocs/Editora UFPR.

- TEMPESTA, G. A. 2009 *Travessia de banzeiros. Historicidade e organização sociopolítica apiaká*. Brasília: PPGAS/DAN/UNB (Tese de Doutorado).
- TURNER, V. 1974 *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes.
- _____. 2005 *Floresta dos símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF.
- VALADÃO, V. M. 1999 O processo de trabalho do vídeo Yakwã: O banquete dos espíritos. ECKERT, C.; MONTE-MOR, P. (Orgs.). *Imagem em foco: novas perspectivas em antropologia*. Porto Alegre/RS: UFRS.
- VIDAL, S. M. 2000. Kuwé Duwákalumi: the Arawak sacred routes of migration, trade, and resistance. *Ethnohistory*, v. 47: 635-667.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. 2011a Posfácio. CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2011b O medo dos Outros. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 54- 2: 885-917.
- _____. 2008 Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: QUEIROZ, R.; NOBRE, R., *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora da UFMG: 79-124.
- _____. 2002a *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2002b. O nativo relativo. Rio de Janeiro: *Mana* 8(1): 113-148.
- _____. 1996 Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Rio de Janeiro: *Mana*, v.2, n.2: 114-144.
- _____. 1993 Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. E. B. VIVEIROS DE CASTRO & M. CARNEIRO DA CUNHA(orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: EDUSP/NHII: 150-210.
- _____. 1986 *Araweté: Os Deuses Canibais*. Editora Jorge Zahar.
- VOORT, H. 2005 Kwaza in a comparative perspective. *International Journal of American Linguistics* 71 (4): 365–412.
- WAGNER, R. 2010a. A invenção da cultura. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2010b Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? *Revista Cadernos de Campo*. São Paulo: PPGAS-USP, n.19 (1): 237-257.
- WRIGHT, R. 2011 Arawakan Flute Cults of Lowland South America: The Domestication of Predation and the Production of Agentivity. J. D. HILL & J. P. CHAUMEIL (orgs.). *Burst of breath: indigenous ritual Wind instruments in lowland South America*. Lincoln: University of Nebraska.
- _____. 2002 Ialanawinai - o branco na história e mito Baniwa. ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (orgs.). *Pacificando o Branco – cosmologias do contato no Norte-amazônico*. São Paulo: UNESP: 431-463.

ZACK, E. 1943 *Turma de exploração no Oeste de Mato Grosso: Relatório; Vocabulário das tribus Massaca, Salamain, Coaia e Canoe*. Arquivo do Museo do Indio, Rio de Janeiro.

ZORTHÊA, K. S. 2006 *Daraiti Ahã: escrita alfabética entre o Enawene Nawe*. Cuiabá/UFMT (Dissertação de Mestrado).

Filmografia

VALADÃO, V. 1996 *Yãkwa: o banquete dos espíritos*. Vídeo Cor, NTSC, 75 min. Produção: CTI/OPAN.

CARELLI, V. 1994 *Antropofagia Visual*. Vídeo Cor, Betacam-SP e NTSC, 17 min. Produção: Fausto Campolli/CTI-SP.

CAMPOLI, F. & CARELLI, V. 2009 *Yaõkwa*. Vídeo Cor, 56 min. Produção: OPAN/Vídeo nas Aldeias/IPHAN.

Glossário

ENAWENE-NAWE

PORTUGUÊS

<i>aõli</i>	chefia; chefe; dono; principal (masculino)
<i>aõlo</i>	chefia; chefe; dono; principal (feminino)
<i>awali</i>	bonito; belo (masculino)
<i>awalo</i>	bonito; belo (feminino)
<i>awitaliti</i>	homem sem filho
<i>awitaloti</i>	mulher jovem sem filho
<i>ehola</i>	feitiço
<i>eholalali</i>	feiticeiro
<i>eholalalo</i>	feiticeira
<i>halikali</i>	anfitrião
<i>halikalo</i>	anfitriã
<i>hati</i>	casa do <i>iyaõkwa</i>
<i>hekowali</i>	restituição
<i>hetati</i>	primeiro; primevo
<i>hiyako</i>	força vital
<i>honerekati</i>	mestre de cerimônias
<i>iñote</i>	não-índio

<i>kahene</i>	secundário; sujo; perigoso; empregado; Nambiquara
<i>ketera</i>	mingau à base de mandioca e milho
<i>mada</i>	hidromel
<i>okwana</i>	ciúmes
<i>oloniti</i>	bebida à base de mandioca
<i>sotakatali</i>	mestre de cantos (masculino)
<i>sotaliti</i>	xamã (masculino)
<i>sotaloti</i>	xamã (feminino)
<i>towalinere</i>	homem associado aos Towali
<i>towalinero</i>	mulher associada aos Towali
<i>wixo</i>	nós
<i>xinakahã</i>	falar

Anexo 01 – Grafia dos grupos *iyaõkwa*

No quadro abaixo apresento as distintas grafias utilizadas na literatura etnológica em referência aos grupos *iyaõkwa*.

SILVA (1998/2012)	JAKUBASZKO (2003)	MENDES DOS SANTOS (2006)	SOUZA (2011)	NAHUM- CLAUDEL (2012)	LIMA RODGERS (2014)	Grafia utilizada neste trabalho ALMEIDA (2015)
<i>Aweresese (AW)</i>	<i>Aweresese</i>	<i>Aweresese (AW)</i>	<i>Aweresese</i>	<i>Aoresese (Aole)</i>	<i>Aweresese (Aõre)</i>	<i>Aweresese</i>
<i>Kailore (KL)</i>	<i>Kailore</i>	<i>Kayrole (KR)</i>	<i>Kailore</i>	<i>Kayroli</i>	<i>Kayroli</i>	<i>Kairole</i>
<i>Kawekwarese (KK)</i>	<i>Kawekwarese</i>	<i>Kawekwarese (KK)</i>	<i>Kawekwarese</i>	<i>Kaokwalese</i>	<i>Kawekwalise</i>	<i>Kawekwalise</i>
<i>Mairoete (MR)</i>	<i>Mairoete</i>	<i>Mayroete (MR)</i>	<i>Mairoete</i>	<i>Maorete (Tolohaetiwali)</i>	<i>Mayroete</i>	<i>Mairoete/ Tolohatiwali/ Xoxola</i>
<i>Anihiare (AH)</i>	<i>Anihiare</i>	<i>Anihiare (AH)</i>	<i>Anihiali</i>	<i>Ainyali (Towalinere)</i>	<i>Anihiare</i>	<i>Anihali</i>
<i>Lolahese (LH)</i>	<i>Lolahese</i>	<i>Lolahese (LL)</i>	<i>Lolahese</i>	<i>Towalinere-Kase (Lolahaese)</i>	<i>Lolahese</i>	<i>Lolahese/ Towalinerekase</i>

SILVA (1998/2012)	JAKUBASZKO (2003)	MENDES DOS SANTOS (2006)	SOUZA (2011)	NAHUM- CLAUDEL (2012)	LIMA RODGERS (2014)	Grafia utilizada neste trabalho ALMEIDA (2015)
<i>Maolokori (ML)</i>	<i>Maolokori</i>	<i>Maolokori (ML)</i>	<i>Maolokoli</i>	<i>Hotakanese (Maokole)</i>	<i>Hotakanese</i>	<i>Maolokoli/ Hotakanese</i>
<i>Kawinariri (KN)</i>	<i>Kawinariri</i>	<i>Kawenayriri (KN)</i>	<i>Kawenailili</i>	<i>Kaminyalili</i>	<i>Kawinayliri</i>	<i>Kawinalili</i>
<i>Kaholase (KH)</i>	<i>Kaholase</i>	<i>Kaholase (KH)</i>	<i>Kaholase</i>	<i>Kaholase (Saluma)</i>	<i>Kaholase</i>	<i>Kaholase</i>
<i>Atosairi (AT)</i>	<i>Atosairi</i>	-	-	-	<i>Atosairi</i>	<i>Atosali</i>
-	<i>Mayriti</i>	-	-	-	-	-
-	-	-	-	-	<i>Awalayri</i>	-
-	-	-	-	-	<i>Herawareta</i>	-
-	-	-	-	-	<i>Odawekwaxi</i>	-
-	-	-	-	-	-	<i>Awiyali</i>
-	-	-	-	-	-	<i>Diñowadinikwa</i>
-	-	-	-	-	-	<i>Katayalese</i>
-	-	-	-	-	-	<i>Kadaolise</i>
-	-	-	-	-	-	<i>Wawitiwiniwali</i>

Anexo 02 – Onomástica

Nomes masculinos, por grupo <i>iyaõkwa</i>								
<i>Aweresese</i>	<i>Kairole</i>	<i>Kawekwalise</i>	<i>Mairoete</i>	<i>Anihali</i>	<i>Kawinalili</i>	<i>Lolahese</i>	<i>Maolokoli</i>	<i>Kaholase</i>
Akanikwa	Aliokose	Ataliokõ	Daliamali	Alohali	Alawinali	Akosetali	Alamiwali	Ailiowiniwali
Aõli	Anayowali	Detalikwa	Dalokwalikwaokoli	Alowalikase	Alowali	Ailihi	Ayanakati	Ameiro
Exinikase	Aõliolise	Halataite	Kohalatiwali	Awaxa	Anaolikase	Alihõ	Kalolairo	Kalowanere
Kamayoli	Ataina	Halataitiwali	Mairotiwali	Daihi	Daliyali	Dalõese	Kayolise	Kokolisaloma
Kayowetahi	Daliyamase	Horeretiwali	Maitahõ	Dalaotiwali	Hololo	Kanawali	Lolahete	Makalawase
Kayoweta	Dalokwali	Kadaoliwali	Mikiaxi	Dodokwi	Hotoli	Lolawenali	Makakwalikase	Wayakoliwili
Konotehotokwase	Dewerali	Katewa	Sairitiwali	Dodowayate	Iwiñali	Maxakolali	Mamiwitiyali	Wayali
Daleokoto	Dodowai	Katotaolali	Tewenakwa	Dowerali	Kahene	Towalikaxi	Watawatase	Xahihi
Lolailiti	Dohayowaliokose	Kayowekwa	Toakasekwa	Horerete	Kalalalise	Yalowina	Wayakoliokoli	
Lonese	Dokohi	Kolixiwinali	Tolohaitiwali	Kadodolali	Kawinali	Yxahete	Wayasekase	
Lonikase	Dokote	Kotilikwa	Waitame	Kamiki	Kawinarete		Xawalita	
Mairowitiwali	Dokotekali	Makwa	Wakaxa	Kanawalise	Kawiwiñali			
Mayowerese	Dokotekase	Maitiyi	Wakolasi	Kaololise	Lolawenakase			
Oneokoliwali	Dokotene	Maloaihi	Xirerali	Kawiniwali	Maolitiwali			
Otowali	Holikiyalali	Maõkwalitiwali	Yaõkwali	Kawixo	Timia			
Tahelaili	Holokohali	Natalikwa		Kayowe	Towaliyo			
Tolohaite	Kalaina	Ohataitekwaiti		Kolali	Watohi			
Toriwa	Kalawinali	Takaka		Koloixi	Wayalitiwali			
Walawalise	Kalawiliwali	Taõla		Koyaxi	Xiralo			
Walakoliyose	Kanawayohi	Tiwalitiwali		Lalokwalili	Yamalotiwali			

<i>Aweresese</i>	<i>Kairole</i>	<i>Kawekwalise</i>	<i>Mairoete</i>	<i>Anihali</i>	<i>Kawinalili</i>	<i>Lolahese</i>	<i>Maolokoli</i>	<i>Kaholase</i>
Xaxaihi	Katehalalali	Wayakoliwi		Laloli	Yanalikwa			
Xiralise	Kawikwaliwali	Xalalahekwa		Mayowilo	Yolowali			
	Kodaolise	Xayo		Meneroli				
	Kolaliwina	Xinareta		Olohokwaihi				
	Kolinomaete	Yaliliyali		Ololiwali				
	Konakase			Olone				
	Kotiali			Totoma				
	Mahawitiwali			Sotaliti				
	Makalawali			Towali				
	Mayowikwa			Walakoliwi				
	Okoxiroili			Xikelakolohi				
	Oloriwali			Xohikwa				
	Owikase			Yamalo				
	Salika			Yanaliliese				
	Teōkwa			Yoñali				
	Timialiokose							
	Tiolokō							
	Waitowa							
	Wawala							
	Wayakolikwa							
	Xoxokwa							
	Yalase							
	Yamalotiwali							
	Yayai							
	Yxiñola							

Nomes masculinos repetidos

<i>Aweresese</i>	<i>Kairole</i>	<i>Kawekwalise</i>	<i>Mairoete</i>	<i>Anihali</i>	<i>Kawinalili</i>	<i>Lolahese</i>	<i>Maolokoli</i>	<i>Kaholase</i>
Walitere	Walitere	Walitere		Walitere	Walitere		Walitere	Walitere
Wayakoli	Wayakoli	Wayakoli	Wayakoli		Wayakoli	Wayakoli		Wayakoli
Kawali	Kawali		Kawali	Kawali	Kawali	Kawali		
Lolawenakwa	Lolawenakwa	Lolawenakwa		Lolawenakwa	Lolawenakwa	Lolawenakwa		
Dalokwalise	Dalokwalise	Dalokwalise	Dalokwalise			Dalokwalise	Dalokwalise	
Anaolili	Anaolili	Anaolili			Anaolili			Anaolili
Kohasehowali		Kohasehowali		Kohasehowali	Kohasehowali		Kohasehowali	
Lolawena	Lolawena	Lolawena	Lolawena	Lolawena				
Makakoliyali	Makakoliyali		Makakoliyali		Makakoliyali		Makakoliyali	
Anaoli		Anaoli	Anaoli					Anaoli
	Doñalise	Doñalise	Doñalise	Doñalise	Doñalise			
Yokwali					Yokwali		Yokwali	Yokwali
	Kayowekase	Kayowekase		Kayowekase	Kayowekase			
Yanalili	Yanalili						Yanalili	
Makowayo		Makowayo		Makowayo				
	Kanawalikwa	Kanawalikwa		Kanawalikwa				
	Kawekwariwali	Kawekwariwali		Kawekwariwali				
				Towalinere	Towalinere	Towalinere		
	Kawekwa	Kawekwa		Kawekwa				
	Alawi		Alawi				Alawi	
	Laloe		Laloe					Laloe
	Salomã	Salomã						
	Kakwatali			Kakwatali				

<i>Aweresese</i>	<i>Kairole</i>	<i>Kawekwalise</i>	<i>Mairoete</i>	<i>Anihali</i>	<i>Kawinalili</i>	<i>Lolahese</i>	<i>Maolokoli</i>	<i>Kaholase</i>
	Holikiari				Holikiari			
				Ohataete				Ohataete
	Yotosi		Yotosi					
					Xalokwa			Xalokwa
			Xiwiro	Xiwiro	Xiwiro			
			Makoliyali		Makoliyali			
	Dohawali							Dohawali
				Eholalali				Eholalali
	Kawekwalihi			Kawekwalihi				
				Kalioko	Kalioko			
	Dodowaili	Dodowaili						
	Yamalotikwa	Yamalotikwa						
							Lolahitiwali	Lolahitiwali
Wayakolise		Wayakolise						
Yamalise				Yamalise				
Hotakane							Hotakane	
Laloyali			Laloyali					
Diwidiwali					Diwidiwali			
Yotohi	Yotohi							
Asasanikwa							Asasanikwa	

Nomes femininos, por grupo *iyaōkwa*

<i>Aweresese</i>	<i>Kairole</i>	<i>Kawekwalise</i>	<i>Mairoete</i>	<i>Anihali</i>	<i>Kawinalili</i>	<i>Lolahese</i>	<i>Maolokoli</i>	<i>Kaholase</i>
Katalawalō	Adakowalō	Akanero	Awerō	Anaōriare	Ariwanero	Doniarisiri	Katiri	Lelerose
Aliniwalō	Atainanero	Atoloiri	Baraitalo	Aniwalō	Dolalo	Marimatenerō	Katola	Maxiololi
Aliwinalo	Atolohikase	Dalirose	Deolosiri	Atoloiri	Kahetalokwa	Oloholiwalō	Koyakalo	Nawaoli
Atolokwa	Atolose	Detalikwaitiwalo	Kataritenero	Dalawitiwalō	Kamawe	Taholiata	Kwaxokwaxohi	Otohokutiwalō
Axiwali	Awianero	Halataitiwalo	Kawiyalohi	Hainola	Kamialotiwalo	Wetekairi	Marotiwālō	Yaōkwawayalō
Ayaidihi	Awihalose	Haliwanero	Kweirosarikwa	Hawitiwinalō	Kawinaretewalo			
Doaykwa	Axiwali	Horeretiwalō	Maihowairitiwalo	Kadaoliwalo	Lalowalose			
Itahinoko	Deōlorese	Kawekwariwalō	Mairotiwālō	Kalawariwalō	Maitalirokwase			
Kahetalo	Haloese	Kawetakwa	Maitalerori	Kamamali	Malelohi			
Kalawahi	Hirakwailiwalo	Kaweteteroyanalo	Maitalerowise	Kamame	Manāniwalo			
Kalawairitenero	Kadaoriwalo	Kaxairi	Nahōkwaihi	Kaōlose	Olohonero			
Kamamaxi	Kahalairo	Maliatenero	Tiholo	Kawekwalo	Olokorikwalose			
Kawetalose	Kakwatalo	Malikanero	Tolohaitiwālō	Kawetalowikwa	Tokonerō			
Kolalonero	Kalainolo	Oxakalise	Xinarela	Kawiyalose	Watolio			
Kotirō	Kamaidirō	Tahalitiwalō		Kooyaxinero	Yalowihikase			
Lalowetalo	Kamero	Tahalitiwalō		Kweirosekase				
Maerowitiwalō	Kanaolo,	Tairikixita		Maitaxihi				
Mairotiwalo	Kasalaiti	Taitahiro		Malowarese				
Malero	Kawalitiwalo	Walalakwa		Maōkori				
Manowali	Kawekwa	Xirihiro		Menoliwalō				
Olodoiri	Kawetalori	Yololo		Natalirose				
Oneokoriwalō	Kinorese	Yoyolori		Otawanerō				
Talilikaserō	Kiralo			Tainatainase				
Talohi	Kolaia			Talawitiwalo				

<i>Aweresese</i>	<i>Kairole</i>	<i>Kawekwalise</i>	<i>Mairoete</i>	<i>Anihali</i>	<i>Kawinalili</i>	<i>Lolahese</i>	<i>Maolokoli</i>	<i>Kaholase</i>
Talohi	Kolinomaitenero			Tawalinero				
Tokorisenero	Koñalose			Tonowiniwalo				
Waliterolise	Kowiro			Towaxiro				
Watoliro	Lalowalo			Yanairilisi				
Xawako	Lalowalokwa							
Yalowinaihi	Mairoitiwalō							
	Maitalirowi							
	Mameiro							
	Mataixihi							
	Maxikawinalō							
	Maxikelo							
	Menawialo							
	Okonakase							
	Olodoiri							
	Olohokwaihi							
	Oloriwalō							
	Sasanerō							
	Sotaloti							
	Tawalitiwalo							
	Tayalo							
	Temerokawayato							
	Tokotokoyalo							
	Wadanero							
	Watasinerō							
	Werolinerō							
	Xirihiro							

Nomes femininos repetidos

<i>Aweresese</i>	<i>Kairole</i>	<i>Kawekwalise</i>	<i>Mairoete</i>	<i>Anihali</i>	<i>Lolahese</i>	<i>Kawinalili</i>	<i>Maolokoli</i>	<i>Kaholase</i>
Kawalinero	Kawalinero				Kawalinero	Kawalinero		Kawalinero
Tiholose	Tiholose		Tiholose	Tiholose	Tiholose	Tiholose	Tiholose	Tiholose
Kamerose	Kamerose	Kamerose		Kamerose	Kamerose		Kamerose	Kamerose
Marikerose	Marikerose	Marikerose	Marikerose	Marikerose	Marikerose			
Atolohi	Atolohi	Atolohi		Atolohi		Atolohi		
Kawenaretiwalo	Kawinaretiwalo					Kawinaretiwalo		
Walitero	Walitero	Walitero	Walitero	Walitero		Walitero	Walitero	Walitero
Menakalose	Menakalose	Menakalose	Menakalose	Menakalose	Menakalose	Menakalose		Menakalose
Kawetalohi					Kawetalohi		Kawetalohi	
Lalowalohi	Lalowalohi		Lalowalohi					
Dalero				Dalero				
Marikerokwa	Marikerokwa	Marikerokwa			Marikerokwa			
Kweirose			Kweirose	Kweirose		Kweirose		Kweirose
Kawiyalose			Kawiyalose					
Kahetalose	Kahetalose			Kahetalose			Kahetalose	
Deolose	Deolose	Deolose	Deolose		Deolose	Deolose		
	Salomanero	Salomanero			Salomanero			Salomanero
	Lolahitiwalo						Lolahitiwalo	Lolahitiwalo
Kawiyalokwa	Kawiyalokwa	Kawiyalokwa		Kawiyalokwa		Kawiyalokwa		
Yalowinase	Yalowinase	Yalowinase	Yalowinase			Yalowinase	Yalowinase	Yalowinase
	Lalowalohi							
	Kalainalo				Kalainalo			
				Towalinero	Towalinero			

<i>Aweresese</i>	<i>Kairole</i>	<i>Kawekwalise</i>	<i>Mairoete</i>	<i>Anihali</i>	<i>Lolahese</i>	<i>Kawinalili</i>	<i>Maolokoli</i>	<i>Kaholase</i>
		Deolokase		Deolokase	Deolokase			Deolokase
		Aolo				Aolo		
		Maitalirose		Maitalirose			Maitalirose	Maitalirose
	Maxiolo			Maxiolo				
			Oritaka	Oritaka				
			Lalowalose			Lalowalose		
		Kawenero		Kawenero				
	Kawekwaliwalo	Kawekwaliwalo			Kawekwaliwalo			
	Kolalo		Kolalo					
	Mikialoriwalo		Mikialoriwalo					
Kaolokwa	Kaolokwa							
Kodaita							Kodaita	
				Tononiwalo				Tononiwalo

Anexo 03 – Ciclos de revezamento dos grupos *iyaõkwa*

O quadro apresentado abaixo é uma atualização do levantamento realizado por Almeida & Campoli (2008). Trata-se de uma estimativa do regime de rodízio dos grupos *iyaõkwa* na posição de anfitriões nas últimas décadas. O levantamento contou com informações presentes em registros da Missão Anchieta, da OPAN e principalmente com informações dos Enawene-Nawe.

NOME DA ALDEIA	ANO	IYAÕKWA	FONTE
<i>Maerekwa</i>	1945	<i>Anihali-Kaholase</i>	Enawene Nawe
	1946	<i>Aweresese-Kairole</i>	
<i>Walalicatekwa</i>	1947	<i>Aweresese-Kairole</i>	Enawene Nawe
	1948	<i>Mairoete-Lolahese</i>	
<i>Makenekwa (Acampamento)</i>	1949-1950	<i>Fuga - Sem Ritual</i>	Enawene Nawe
<i>Iyanirokamanekwa</i> <i>Sosowinakwa</i> <i>Halataikwa I</i>	1951	<i>Mairoete-Lolahese</i>	Enawene Nawe
	1952-1953	<i>Anihali-Kaholase-Kawekwalise</i>	
	1954-1955	<i>Kawinalili-Kairole</i>	
	1956-1957	<i>Aweresese</i>	
	1958-1959	<i>Maolokoli</i>	

	1960	<i>Anihali –Kaholase</i>	
<i>Iñotideronekwa Halataikwa II</i>	1961	<i>Anihali-Kaholase</i>	Enawene Nawe
	1962-1963	<i>Aweresese</i>	
	1964-1965	<i>Kawekwalise</i>	
	1966-1967	<i>Kairole</i>	
	1968-1969	<i>Anihali</i>	
<i>Iñotianeronekwa Kiwxiakwanekwa Halataikwa III</i>	1970-1971	<i>Aweresese</i>	Enawene Nawe e Cañas
	1972-1973	<i>Kawekwalise-Maolokoli</i>	
	1974-1975	<i>Kairole</i>	
	1976-1977	<i>Anihali</i>	
	1978-1979	<i>Kawinalili</i>	
<i>Hakotokwa Wayalatakwa</i>	1980-1981	<i>Aweresese</i>	Enawene Nawe e Cañas
	1982-1983	<i>Kawekwalise</i>	
	1984	<i>Anihali-Kaholase</i>	
<i>Maerekwa</i>	1985	<i>Anihali-Kaholase</i>	Enawene Nawe e Cañas
	1986-1987	<i>Kairole-Lolahese</i>	

	1988-1989	<i>Mairoete-Kawinalili</i>	Enawene Nawe e Equipe Opan
	1990-1991	<i>Aweresese-Lolahese</i>	
	1992-1993	<i>Kawekwalise-Maolokoli</i>	
<i>Oneyolikwa Matokodakwa</i>	1994-1995	<i>Anihali-Kaholase</i>	Enawene Nawe e Opan
	1996-1997	<i>Kairole</i>	
	1998-1999	<i>Mairoete-Kawinalili-Kaholase</i>	
<i>Matokodakwa II</i>	2000-2001	<i>Aweresese-Lolahese</i>	Enawene Nawe e OPAN
	2002-2003	<i>Kawekwalise</i>	
	2004-2005	<i>Kairole</i>	
	2006	<i>Anihali-Kaholase</i>	
<i>Halataikwa</i>	2007	<i>Anihali-Kaholase</i>	Enawene Nawe e OPAN
	2008	<i>Aweresese-Lolahese</i>	
	2009	<i>Aweresese-Lolahese-Kairole</i>	
	2010-2011	<i>Mairoete-Kawinalili</i>	
	2012-2013	<i>Kawekwalise-Maolokoli</i>	
	2014-2015	<i>Kairole</i>	