**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

DA CULTURA À NATUREZA
um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe

Gilton Mendes dos Santos

**São Paulo
2006**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

DA CULTURA À NATUREZA
um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe

Gilton Mendes dos Santos

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Marcio Ferreira da Silva

**São Paulo
2006**

*La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles:
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.
(Baudelaire)*

Para Marina

AGRADECIMENTOS

Esta tese deve muito à muitos. Afinal, transcorreram-se cinco anos desde o seu início, e neste tempo foram várias as pessoas com quem troquei idéias, recebi apoio, incentivos, material. Algumas ficaram para traz, outras surgiram e várias permaneceram. A todas elas, porém, agradeço, mas que nem por isso estão mencionadas aqui.

Agradeço aos Enawene-Nawe, pela acolhida, pelo parentesco e pela amizade que ficará para sempre. A eles, quanto mais os pago mais lhes devo.

Ao meu orientador e amigo Marcio Silva, que me confiou liberdade e a quem devo muito do que aprendi em Antropologia.

Agradeço ao CNPq, pela bolsa concedida no período de 2001 a 2005; aos colegas da turma de Etnologia na USP, Edmundo, Renato, Clarice, Carlão e Aristóteles; à Beatriz Perrone-Moisés, pelas sugestões ao texto por ocasião da Qualificação; ao meu “irmão” Ivo Schroeder, pela convivência e o claustro antropológico que partilhamos em São Paulo. Ao mano Geraldo Mendes e aos colegas João Dal Poz e Levi, pela leitura atenta e as preciosas sugestões ao texto; ao Aquiles pela revisão atenta, ao Neder pelos mapas, à Regina Pena e Letícia pelo apoio na edição final.

Devo muito aos velhos amigos sempre presentes, de idéias, cumplicidade e aventuras, Eudson, Selma, Antonio João, Praxedes, Verone, Roberto, Virgínia, Nelson, Tuca, Plácido, Renata, Rodrigo, Preta, Judite, Aníbal, Moacir Lacerda, Maria e Marina Ribeiro.

Aos meus irmãos Moacir, Joelson, Martone, Gildásio e Veracy, pelo carinho; à Carlinha e Dona Edite, por todo o amor; à Alíria, que leu cada capítulo desta tese por sobre meus ombros e me cercou de carinho e cuidados, a ela tudo pertence; Marina nasceu com este trabalho (ou vice-versa) e me encheu de inspiração e ritmo, esta tese, mais do que dela, é ela.

RESUMO

Da cultura à natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe

Esta tese é um estudo da ecologia e da cosmologia dos Enawene-Nawe, povo de língua Aruak, habitante da Amazônia Meridional, na faixa de transição entre o Cerrado e a Floresta Tropical. Sua abordagem está voltada para a interface cultura/natureza e, com base no material etnográfico, examina a hipótese de que a cultura é a condição genérica e primeira, e a natureza um momento particular e secundário, resultado de um processo de diferenciação da cultura – concepção diametralmente oposta à teoria evolutiva, típica do pensamento científico moderno.

PALAVRAS-CHAVE

natureza/cultura, cosmologia, ecologia, Enawene-Nawe, Amazônia Meridional

ABSTRACT

From culture to nature: A study of the cosmos and ecology of the Enawene-Nawe

This thesis is a study of the ecology and cosmology of the Enawene-Nawe, people of the Aruak language, inhabitants of the southern Amazon, in the transitional region between the savanna and the tropical forest. The study explores the interface culture/nature and, based upon ethnographic material, examines the hypothesis that culture is a generic and primary condition and nature a particular moment and secondary, the result of a process of cultural differentiation – a concept diametrically opposed to the theory of evolution, typical of modern scientific thinking.

KEY WORDS

nature/culture, cosmology, ecology, Enawene-Nawe, southern Amazon

OS ENAWENE-NAWE NA AMÉRICA DO SUL

Notas sobre a grafia enawene-nawe

A ortografia dos termos e expressões na língua enawene nesta tese foi registrada de acordo com a orientação do quadro abaixo.

Símbolo	Valor
<i>t</i>	oclusiva alveodental surda
<i>k</i>	oclusiva velar surda
<i>ky</i>	oclusiva velar surda palatalizada
<i>kw</i>	oclusiva velar surda labializada
<i>b</i>	fricativa bilabial sonora
<i>d</i>	fricativa alveodental sonora
<i>h</i>	fricativa glotal
<i>s</i>	fricativa alveolar surda
<i>x</i>	fricativa alveopalatal surda
<i>m</i>	nasal bilabial sonora
<i>n</i>	nasal alveodental sonora
<i>ñ</i>	nasal alveopalatal sonora
<i>l</i>	lateral alveolar
<i>r</i>	vibrante simples alveolar (tap)
<i>w</i>	semivogal posterior alta arredondada
<i>y</i>	semivogal palatal
<i>i</i>	vogal anterior alta
<i>e</i>	vogal anterior média ou baixa
<i>a</i>	vogal central baixa
<i>u</i>	vogal posterior alta arredondada
<i>o</i>	vogal posterior média ou baixa

Observações:

1. Os sons representados pelas letras **b** e **w** constituem muito possivelmente um único fonema. Neste caso, a opção foi pelo uso do grafema **w**. O mesmo ocorre entre as variantes **l** e **r**, aparecendo no texto ambos os grafemas.
2. A acentuação, para todos os casos, é fonológico, com exceção dos termos *yãkwa*, *salumã* e *kateokõ*.

Sumário

Prólogo.....	1
Ponto de partida e percursos.....	1
A tese: sinopse	8
Com os Enawene-Nawe: as viagens e o campo	11
 Capítulo I - Natureza e cultura na Amazônia.....	20
Julian Steward e seu legado.....	21
Lévi-Strauss e seus herdeiros	31
O ambiente tropical, um lugar de encontros possíveis	39
 Capítulo II - Esboço de uma teoria do cosmos.....	51
Topografia cósmica	52
Seres e devires.....	70
Gênesis, êxodos e sociedade.....	83
 Capítulo III - A construção da natureza	112
Sobre a diferenciação cultural	113
Sistemas de classificação.....	127
 Capítulo IV - Milho, mandioca e peixe: para comer e pensar	149
Calendário sócio-ecológico.....	151
O peixe e a pesca.....	156
O sistema de roça itinerante	176
A cultura da mandioca e os ritos do cultivo.....	187
 Considerações finais - O culturalismo ameríndio	202
 Bibliografia.....	212
 ANEXOS	221

Índice de figuras

Figura 1 - Croqui-Representação do <i>eno</i>	57
Figura 2 - Mapa de morada dos <i>iakayreti</i>	63
Figura 3 - Croqui da aldeia <i>matokodakwa</i> (2003).....	94
Figura 4 - Croqui-Interior de residência.....	100
Figura 5 - Nomenclatura hídrica.....	134
Figura 6 - Mapa de solos.....	138
Figura 7 - Mapa de vegetação.....	146
Figura 8 - Seqüência de construção da barragem de pesca.....	171
Figura 9 - Ciclo agrícola anual – <i>ketekwa</i> e <i>koretokwa</i>	187

Índice de tabelas

Tabela 1 - Os clãs e seus grupos de <i>enore-nawe</i> no <i>eno</i>	58
Tabela 2 - Os clãs e seus grupos de <i>iakayreti</i> com respectivos topônimos.....	64
Tabela 3 - Especialistas e suas práticas.....	83
Tabela 4 - População por casa.....	98
Tabela 5 - Relação metafórica entre elementos da pesca e o corpo masculino.....	160
Tabela 6 - Divisão sexual no trabalho agrícola.....	186
Tabela 7 - Ciclo de produção da roças coletiva de mandioca.....	197
Tabela 8 - Os clãs e suas relações sócio-cosmológicas.....	222
Tabela 9 - Relação das últimas aldeias <i>enawene</i>	224
Tabela 10 - Dinâmica do deslocamento das famílias na mudança de aldeia.....	225
Tabela 11 - Distribuição dos pescadores (e seus clãs) nas barragens (2003).....	227
Tabela 12 - Principais espécies capturadas sob diferentes práticas de pesca.....	228
Tabela 13 - Espécies de abelha sem ferrão manejadas pelos <i>Enawene-Nawe</i>	230

Prólogo

De todas estas impressões, nenhuma morrerá em mim.
(J. Nabuco)

Ponto de partida e percursos

Dizem os Enawene-Nawe que os animais superiores, o sol, a lua e as constelações são seres humanos transformados, que a mandioca é o resultado do sepultamento de uma adolescente, e que as aves e os peixes gozavam, no passado mitológico, de qualidades humanas. Estas transformações se processaram em consequência de transgressões de regras sociais. Os *iakayreti*, espíritos habitantes da paisagem e “senhores dos peixes”, são seres que vivem na sua dependência, e que, se não forem fartamente alimentados, ceifarão suas vidas.

Esta tese é uma tentativa de compreender tais problemas, por isso sua investida na análise da cosmologia e da ecologia enawene. Seu tema central é a interface cultura-natureza, balizada na cosmologia e na mitologia do grupo, as quais cingirão, numa figura de *passe-partout*, a temática ecológica.

O cosmos será perscrutado no encalço de seus habitantes – seu comportamento, sua moradia e sua reprodução –, da morfologia e dinâmica das unidades sociais, da organização da aldeia e suas residências, das categorias de idade e da onomástica. A falta de estudos etnográficos junto aos Enawene-Nawe obrigou-nos a enfrentar tal diversidade de questões aparentemente tão díspares. Pela iniciativa pioneira, esta monografia poderá, quem sabe, ser vista, por um lado, como uma contribuição à abertura de (ou para) tais questões, mas por outro – que indica maior evidência – poderá carregar o risco de equívocos e superficialidades.

Não escolhidos ao acaso, os assuntos em tela nos pareceram ser aqueles com os quais se poderia conseguir uma figura, ainda que rascunhada, que nos permitisse entrever os diferentes domínios por onde circulam os problemas cosmológicos, com influência mais ou menos direta na relação mais geral da interface natureza e cultura.

O tema ecologia é, em primeiro plano, a ecologia dos Enawene-Nawe, acessada pela investigação de suas concepções de natureza e cultura (humanidade e não humanidade) e nos princípios que regem seus pressupostos de socialidade, a origem dos seres, sua posição no cosmos e a dinâmica relacional com os humanos. Também serão abordados aqui os sistemas cognitivos de classificação de alguns conjuntos componentes da matriz ambiental, colocados *vis-à-vis* com os referentes das ciências naturais, em particular a caracterização dos solos e da cobertura vegetal.

Longe de um recurso discursivo que versa sobre um passado ilusório, a mitologia enawene, a exemplo do *corpus* mitológico ameríndio, edifica os pilares sobre os quais se apóiam as formulações sobre o *status* e as condições atuais dos seres do cosmos. Neste sentido, suas teorias sobre a origem dos animais superiores, das espécies agrícolas e a perda dos atributos sociais e antropocêntricos dos peixes, em particular – afastando-os para regiões distais da esfera de sociabilidade –, fazem parte de uma defesa eloqüente da relação entre humanos e não humanos. A transgressão de regras sociais, segundo sua mitologia, foi o dínamo de um fenômeno de diferenciação cultural – o que poderíamos considerar como um processo de “construção da natureza” –, fazendo com que sociedades e indivíduos, espécies e corpos celestes perdessem sua condição equiestatutária social. Em outras palavras, para os Enawene-Nawe, a cultura é a condição universal, primeira e tida como “dada”, ao contrário da natureza (na verdade, a porção de não-cultura extraída da cultura), que é elemento particular, posterior e arquitetado como “construído” (no sentido atribuído por Wagner, 1981, a esta oposição).

Neste trabalho serão descritas e analisadas, ainda, as práticas de pesca e de agricultura dos Enawene-Nawe, mas não um tipo de prática que tem fim em si mesmo, congelando sua face utilitária e pragmática; pelo contrário, pretende-se

delas extrair lições antropológicas que revelam certos princípios do modelo de socialidade nativa.

Organizando o ciclo anual em duas estações, *ioakayti* e *onekiniwa*, correspondendo, respectivamente, aos períodos de estiagem e chuva, os Enawene-Nawe distribuem aí suas atividades de pesca, agricultura e coleta. O modelo agrícola é caracterizado pela dualidade do cultivo da mandioca (*ketekwa*), nas proximidades da aldeia, e do milho (*koretokwa*) nas áreas distantes e mais fertilizadas do seu território. O calendário tem início com a implantação da roça coletiva de mandioca, feita exclusivamente para abastecer os banquetes rituais de *yākwa* e *lerohi*, ambos associados aos *iakayreti*. Além desta, cada grupo familiar ou doméstico, mantém duas ou mais pequenas roças de milho e mandioca.

O calendário de pesca, por sua vez, segue o ciclo hidrológico nas suas fases de seca, enchente, cheia e vazante. A ele se vinculam a ecologia e a etologia dos peixes, fenômenos igualmente observados para a prática pesqueira. A estação da seca é marcada pelas movimentadas pescas com timbó (*aykyuna*) em torno do ritual de *lerohi*; na vazante o peixe é capturado pelo emprego de barragens (*wayti*), pesca associada às cerimônias de *yākwa*. Nas outras estações se pesca preferencialmente com o uso do anzol e do arco e flecha, modalidades estas associadas à coleta de grandes quantidades de mel, vinculadas aos rituais de *salumã* e *kateokõ*, voltados para os seres celestes, os *enore-nawe*.

O cultivo da mandioca é o signo paradigmático de uma relação intersubjetiva: o manejo desta planta é orientado pelo mesmo tipo de cuidado que se deve ter para com as meninas na fase pubertária. No seu plantio, lhes são oferecidos peixe defumado e bebidas fermentadas à base de milho e mandioca, além das preces que lhes são dirigidas pelo “soprador” (*hoenaytare*), transmissor de palavras mágicas e inteligíveis às plantas cultivadas. Em períodos de sangramento menstrual e nascimento de criança, é necessário que se aplaque o desejo da mandioca, atraída pelo cheiro do sangue humano. Caso alguém que esteja sob interdição de *kadena* (categoria nativa para designar um conjunto de proibições alimentares e comportamentais incidente sobre homens e mulheres em períodos de sangramento)

deixe de cumprir com suas obrigações, será, inexoravelmente, vítima da planta hematófaga.

Os peixes, diferentemente dos animais superiores e da grande maioria das plantas cultivadas, sempre partilharam, no passado mítico, das mesmas condições de vida social dos humanos. Mas como punição às suas infrações de cunho antropofágico, eles foram destituídos integralmente de suas qualidades antropocêntricas e sociais, sendo arremessados para o limbo das esferas de sociabilidade. Por eles, atualmente, os homens nutrem sentimento de ódio e vingança. É esse sentimento, ancorado num tempo diacrônico, que faz mobilizar os Enawene-Nawe em suas pescas rituais, que, segundo eles, são a atualização da vingança contra os peixes, que assassinaram e devoraram o filho primogênito de seu herói cultural. Suas mais diferentes práticas de pesca são reconhecidas como uma descoberta-herança do corpo destroçado do menino morto.

Para se pescar é necessário comunicar-se com os “senhores dos peixes”, os *iakayreti*, seres perversos e glutões. São eles que conduzem os peixes para as armadilhas de pesca, exigindo como troca, antecipadamente, o sal vegetal, e, posteriormente, a participação nos banquetes festivos durante os extensos rituais a eles dedicados. Eles são ávidos por peixe, seu alimento predileto, sendo sua falta razão suficiente para que eles ataquem e matem as pessoas. Aplacar a ira dos *iakayreti* é o principal argumento para não se ausentar das pescarias coletivas que giram em torno dos rituais de *yãkwa* e *lerohi*.

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

Este trabalho aposta também na hipótese de que a região tropical amazônica, além de um ambiente cuja diversidade biológica tem a contribuição direta das sociedades ameríndias (cf. Balée, 1993a, 1993b), se presta como um espaço fornecedor de “matéria-prima” para as operações do *pensamento selvagem* (cf. Lévi-Strauss, 1962b). Isto é, as qualidades do sensível, típicas desse pensamento, no seu afã pela busca do concreto, têm como ponto de sustentação a realidade do ambiente tropical, não como imperativo da adaptação aos moldes da Ecologia Humana, mas como aquela realidade que possibilita as operações mentais, as formulações diversas sobre a organização do cosmos, a natureza das coisas, os fenômenos sociais, biológicos etc.

Nos últimos anos, o debate antropológico em torno do tema natureza e cultura na Amazônia tem sido pulsante; exemplo disso são as análises proferidas por Descola (1986; 1992; 1997), Descola e Palsson (1996) e Viveiros de Castro (1996, 2002a, 2002b).

Até a década de 1970, os estudos gravitavam em torno das sínteses propostas pela Ecologia Cultural de Julian Steward (1946-1950). Fazendo combinar princípios da evolução multilinear, do materialismo histórico e da difusão cultural, a Ecologia Cultural propôs focalizar o “núcleo cultural” de cada sociedade como dinamizado e determinado por uma interação entre tecnologia e ambiente. Sob este modelo, as sociedades amazônicas figuravam numa paisagem de Povos da Floresta, intermediária entre as paisagens Circum-caribenha e Andina, caracterizados por uma baixa densidade populacional, distribuída em pequenas aldeias autônomas e igualitárias. Vivendo num ambiente limitado, dependentes de uma agricultura itinerante, explorada com tecnologia simples, estes povos seriam incapazes de produzir excedente. Sua morfologia sócio-política estaria, assim, a exemplo das demais sociedades de outras paisagens, cingida por uma realidade ambiental e tecnológica hostil e rudimentar.

Marcando profundamente a imagem sócio-ambiental da região, esse modelo consolidou um regime de luzes, que colocou em cena uma vasta produção sobre a Amazônia indígena, a começar pelas análises unifatoriais do determinismo ecológico (cf., dentre outros, Meggers, 1954; Carneiro, 1960; Gross, 1975; Ross, 1978).

Também as abordagens em Antropologia Ecológica, sob orientação dos estudos de Ecologia Humana, ainda que ligeiramente distintas do modelo stewardiano, mas profundamente influenciadas por este, radicalizaram na proposta determinista de causa e efeito entre ecossistemas e organização social e suas expressões culturais (cf. Moran, 1994; Vayda e McCay, 1975).

Influenciados pelas análises deterministas, mas esforçando-se em agregar outras dimensões da interface sociedade-natureza, os estudos em entobiologia/etnoecologia aparecem enfatizando as qualidades cognitivas e a racionalidade das sociedades amazônicas no manejo dos recursos naturais (cf. Posey *et al.* 1984 e Posey, 1985). Outro deslocamento é proporcionado pelos estudos de Reichel-Dolmatoff (1976), fazendo combinar modelos ecológicos com princípios cosmológicos, colocando em questão a pertinência de um modelo explicativo único e exterior às teorias nativas.

Mas foram as sínteses elaboradas por Lévi-Strauss nas *Mitológicas* (1964-1971) que operaram um deslocamento radical das teorias sobre natureza e cultura, remetendo esta oposição conceitual para o interior das cosmologias ameríndias. Aquilo que se encontrava subjacente ou relegado a um segundo plano pelas abordagens deterministas aparece agora como a matéria-prima por excelência da análise. A relação estabelecida pelas sociedades com animais e plantas, suas regras sociais e prescrições alimentares, as narrativas sobre a origem das espécies e a ordem do cosmos, etc., são tomadas em seu valor cognitivo e simbólico, ganhando relevo nas formulações e conceitos antropológicos. Em suma, as teorias nativas foram levadas a sério em detrimento das macro-tipologias iluminadas pelo determinismo ou pela adaptação ecológica.

Esta perspectiva teórica descortinou um novo horizonte para as interpretações da relação entre as sociedades ameríndias e o ambiente, despertando uma série de estudos vindos à luz a partir da segunda metade da década de 1970. Muitos destes versaram sobre os temas do parentesco e da organização social, mas a interface natureza-cultura, embora subjacente àqueles, já aparece sob novos contornos e posição (cf., dentre outros, Maybury-Lewis, 1984; Hugh-Jones, 1979; Rivière, 1984; Viveiros de Castro, 1986).

Dedicando-se ao tema de maneira direta, incorporando novos ingredientes na análise e explorando aquelas dimensões latentes das teorias nativas, onde aparecem em jogo as qualidades do sensível e as categorias e princípios de socialidade ameríndia, destacam-se, dentre outras, as monografias de Seeger (1981) e Descola (1986).

Nos últimos anos, seguindo esta vertente analítica, as sínteses de Descola (1992), Descola e Palsson (1996) e Viveiros de Castro (1996, 2002a, 2002b), caudatárias da obra lévi-straussiana, têm se destacado no cenário antropológico. Valendo-se da brecha deixada pelo decano americanista em suas formulações sobre o pensamento selvagem, Viveiros de Castro lança luz sobre o pensamento indígena colocando a filosofia no centro da cena etnológica. Especialmente sua formulação sobre o *perspectivismo* explora com vigor aquela dimensão das teorias amazônicas que confere aos seres da natureza um “ponto de vista”, não como uma concessão relativista, mas como uma “posição de sujeito”, condição que lhe permite julgar todos os demais seres na posição de não-humanos. Esta capacidade, fundamental para a compreensão dos pressupostos ontológicos da socialidade ameríndia, é dada pelo “corpo” como o lócus da diferença entre pontos de vista.

Por outro lado, e por outro caminho, misturando ingredientes do modelo juralista britânico com fortes doses do sociologismo durkheimiano, mas também partindo das categorias elementares da vida social propostas pelo estruturalismo, Philippe Descola recupera a velha noção – inicialmente postulada no âmbito da antropologia clássica – de *animismo*, apoiando-se nela como a forma por excelência de análise do fenômeno da interação natureza e cultura na Amazônia. Dessa perspectiva, os seres que povoam o mundo são ligados entre si por um amplo *continuum* dinamizado por princípios unitários sob idêntico regime de sociabilidade. O animismo, portanto, constitui-se de uma objetificação da natureza, em que plantas e animais possuem *status* de pessoa, uma vez que são portadoras de qualidades antropocêntricas e sociais.

Este trabalho sobre cosmologia e ecologia enawene é também um debate aberto com as formulações sobre o animismo, identificando-se com ele e, no mesmo tom, mostrando suas limitações analíticas. Tais limites se expressam no seu

confronto com o modelo de socialidade enawene, que não vincula caráter sociável com atribuição de qualidades antropocêntricas e sociais aos seres do cosmos, tal como sugere o animismo. Seu ponto de partida, antes, define um gradiente de cultura em que muitas sociedades ou indivíduos “da natureza” circulam em esferas distantes do regime de sociabilidade; isto é, estão socialmente excluídos ou dessocializados, formando uma ampla faixa residual inalcançável aos tentáculos sociológicos dos sistemas anímicos.

A tese: sinopse

Esta tese é composta de quatro capítulos. A idéia foi partir de questões mais gerais, abrangentes e seguir afunilando: dos patamares do cosmos aos seus habitantes, de formulações e pressupostos para verificações. No primeiro capítulo, faço uma revisão bibliográfica da produção sobre o tema natureza e cultura na Amazônia. Este balanço é organizado em duas vertentes, aproximando, de um lado, as abordagens materialistas ou naturalistas, e do outro aquelas de cunho simbolista ou culturalista. Do primeiro bloco fazem parte os estudos em Ecologia Cultural, Antropologia Ecológica e Etnoecologia/etnobiologia. No segundo, o emblema maior é a obra de Lévi-Strauss, sobretudo seus estudos mais identificados com o tema da relação natureza e cultura, em especial aqueles que versam sobre o totemismo, o “pensamento selvagem” e a série *Mitológicas*. Embora suas idéias tenham se constituído numa fonte nutriz, alimentando um sem número de pesquisadores que inauguraram uma nova fase da antropologia no continente, esta vasta produção não se apresenta cunhada por diferentes correntes, a exemplo do que fizeram os materialistas. O que não significa, porém, que todos os seus seguidores tenham formado uma vertente monolítica de pensamento; antes, pelo contrário, diversos foram os caminhos tomados e explorados por eles, identificados pelo estruturalismo ou simplesmente pela insígnia da antropologia social.

Este balanço, além de permitir uma determinada cartografia, mostrando os espaços e domínios da produção em torno do tema em foco, serviu-nos de amparo para ensaiar uma primeira, e talvez interessante, hipótese, fazendo, de certa

maneira, encontrar estas duas irreduzíveis vertentes analíticas: propor o ambiente tropical como o principal ponto de apoio do *pensamento selvagem* – que se vale das qualidades do sensível – na sua operação de formular teorias (mitológica, cosmológica, analógica, sociológica) sobre a ordem do cosmos e a natureza das coisas e dos fatos.

O segundo capítulo versa sobre o cosmos. Sua primeira parte aborda as camadas do universo e seus personagens, representados principalmente pelos *iakayreti*, os *enore-nawe* e os *dakoti*. Os primeiros são os seres da paisagem, habitantes dos morros, ilhas, cachoeiras, lagoas e brejos, senhores de importantes recursos naturais e detentores do poder de vida e morte sobre as pessoas. Seres perversos e de aspecto dantesco, eles detêm toda a atenção dos Enawene-Nawe, que são obrigados a produzir alimento para amainar seu insaciável desejo por comida, única maneira de alguém se livrar de sua ação malevolente. Os *enore-nawe*, antepositivo dos seres malignos, são divindades celestes, que vivem no céu etéreo, protetores e parentes consangüíneos dos humanos. Fortes, belos e aromados, eles vivem numa aldeia perfeita, acessível unicamente ao xamã, que os visita, amiúde, como porta-voz dos Enawene-Nawe. A terceira subjetividade, o *dakoti*, é um ser espectral, a própria sombra dos mortos. São agoureiros, prenunciadores de desgraças, vagam por caminhos escuros, roças e aldeias abandonadas e habitam em hordas na extremidade do arco-íris.

O capítulo prossegue tratando do devir *post mortem*, a transformação da pessoa, de suas almas, em cada uma daquelas subjetividades, bem como seu local exato de habitação, na aldeia celeste ou nos marcos toponímicos da paisagem: estes seres sobrenaturais são formados e organizados de acordo com os grupos clânicos da vida real, isto é, as legiões de espíritos se organizam sob a égide do clã, sendo cada morto (suas almas) membro de um determinado grupo. A segunda parte deste capítulo é dedicada à formação da sociedade enawene, a mitologia de sua gênese, a constituição dos clãs, a formação e ordenamento da aldeia e suas residências, as categorias de idade e a onomástica.

Constituição tão heteróclita, este capítulo é uma tentativa de cobrir certa lacuna da etnografia, uma vez que os Enawene-Nawe são praticamente inéditos na

literatura etnológica. Seu objetivo primeiro, portanto, é etnográfico, sem pretensões comparativas ou vãos teóricos. Mesmo porque, diferentemente de tantas outras sociedades indígenas, os Enawene-Nawe são órfãos de parentela etnológica, isto é, não pertencem a nenhuma “paisagem sul-americana”, Xinguana, Tupi-Guarani, Noroeste Amazônico ou Jê-Bororo. Alguns temas desta heteróclise, por outro lado, são imprescindíveis para a compreensão da interface natureza-cultura e, por conseguinte, dos pressupostos ontológicos de sua socialidade, ponto central desta monografia.

O capítulo terceiro mostra exatamente o esboço de uma teoria sobre a origem dos animais e plantas agrícolas ou a perda de seus atributos antropocêntricos e os princípios que regem sua interação com os humanos. Tentamos demonstrar aqui que a transgressão de regras sociais funcionou como o dínamo da transformação dos seres de uma condição humana para uma não humana, completa ou parcialmente, e como este fenômeno instaurou um gradiente de sociabilidade, mantendo algumas espécies mais próximas e outras completamente excluídas e dessocializadas. Foi com base nestes parâmetros que ensaiamos, nas *considerações finais* desta tese, um modelo de análise a partir do *animismo* e em oposição simétrica ao *naturalismo* – típico de nossa cosmologia moderna, para quem a cultura é um caso particular da natureza –, postulando a cultura como o elemento universal e primeiro, um fundo infinito a partir do qual, por um processo de diferenciação, se pode pensar a “natureza” como um caso particular; em outras palavras, a natureza aqui é, antes de tudo, não-cultura. Tal modelo tem como inspiração as análises de Viveiros de Castro (2002a) sobre a construção do parentesco amazônico, atribuindo à afinidade potencial o princípio dominante e genérico, assumindo a função do “dado”.

Neste capítulo, ainda, trataremos de alguns sistemas classificatórios, em especial aqueles sobre os corpos d’água, os solos e a vegetação. Essa taxonomia servirá de introdução da descrição e análise das práticas de pesca e de agricultura, abordados no capítulo seguinte.

O quarto e último capítulo é, antes de qualquer coisa, a demonstração dos postulados teóricos esboçados no capítulo terceiro. A tríade milho, mandioca e peixe

será tomada como a via principal de acesso aos espaços de intersubjetividade, onde peixe e mandioca aparecem ocupando posições distintas e quase polares na escala de socialidade: a relação entre mulheres e plantas cultivadas (sendo a planta de mandioca seu protótipo) é dinamizada por interações do tipo mãe-filha, por expressões de zelo, carinho e cuidados, contrariamente àquela estabelecida entre homens e peixes, marcada por ódio e vingança.

As práticas de pesca e de agricultura, cuja tela de fundo é moldada por aquelas concepções de socialidade, são a locomotiva que coloca em ação os grupos, unidades familiares, domésticas e clãs. Para além de uma necessidade alimentar, tais grupos agem em função, e em combinação, com as legiões de espíritos, sem os quais ser-lhes-ia impossível auferir bons resultados, manter a vida e livrar-se de suas investidas. Milho, mandioca e peixe se combinam, ainda, nos principais alimentos servidos durante os grandes banquetes nos quais os espíritos *iakayreti* são os mais importantes convivas.

Com os Enawene-Nawe: as viagens e o campo

Os Enawene-Nawe são habitantes da Amazônia meridional, no noroeste do Estado de Mato Grosso, vivendo, atualmente, num ambiente de transição entre os biomas Floresta Tropical e Cerrado. Desde meados da década de 1980, este grupo ergueu suas aldeias na micro-bacia do rio Iquê, um médio tributário do rio Camararé, afluente da margem esquerda do rio Juruena, principal formador do rio Tapajós.

Embora estejam nessa região há aproximadamente uma centena de anos, os Enawene-Nawe habitaram antes, por algum tempo, as cabeceiras do rio Aripuanã, ambiente típico de floresta tropical, de onde foram expulsos pelos temidos Cinta-Larga. Uma vez instalados na bacia do rio Juruena, também aí foram atacados, tanto pelos Cinta-Larga como pelos Rikbaktsa, que ocupavam ambas as margens desse rio. Tantos foram os ataques sofridos, que durante certo período os Enawene-Nawe passaram a viver, como estratégia de sobrevivência, dispersos em pequenos acampamentos.

Deslocando-se continuamente em direção ao sul, por volta dos anos 1950 os Enawene-Nawe chegaram às margens do rio Iquê, tendo daí expulsado os Nambikwara. Anos depois também foram vitimados por seus históricos inimigos, sendo obrigados a continuar fugindo. Na década seguinte, os Enawene-Nawe se depararam com as frentes telegráficas, e delas também recuaram, decidindo habitar nas proximidades do rio Primavera, um pequeno afluente da margem direita do rio Camararé, em pleno território nambikwara. Aí permaneceram até meados dos anos 1980. Foi neste lugar que aconteceram, no ano de 1974, os primeiros “contatos”, coordenados por religiosos da Missão Anchieta.

Três anos depois, o missionário espanhol Ir. Vicente Cañas, membro da equipe de contato, decidiu viver entre os Enawene-Nawe, atitude que fazia parte do novo pacote adotado pelo esquema religioso com as sociedades indígenas. Vicente Cañas viveu com o grupo até o ano de 1987, quando foi brutalmente assassinado, no contexto das pressões pela demarcação do novo território indígena.

Cheguei, pela primeira vez, nos Enawene-Nawe, no ano de 1991, a convite da equipe indigenista da Operação Anchieta (hoje Operação Amazônia Nativa – OPAN), que desde a morte do missionário passou a prestar-lhes assistência na área de saúde e outras demandas. Naquela ocasião, eu estava terminando o curso de Agronomia. O convite era para a confecção de um parecer técnico sobre as condições de solos para o plantio de castanha-do-brasil, que a equipe decidira inaugurar no território indígena. Fiquei menos de dois dias entre eles. Justamente naquele momento, todos os homens encontravam-se fora da aldeia, envolvidos com as expedições de pesca ritual. Um jovem, porém, encontrava-se recluso na sua residência, onde acabei ficando hospedado, cumprindo com os ritos de *kadena*, um conjunto de regras e prescrições incididas sobre homens e mulheres em fase pubertária.

Voltei aos Enawene-Nawe dois anos depois como membro de uma equipe de pesquisadores incumbida de realizar estudos sobre o manejo de recursos naturais na área indígena. Projeto financiado pelo Fundo Nacional do Meio Ambiente, órgão vinculado ao Ministério do Meio Ambiente, seu principal objetivo era conhecer e sistematizar as atividades desenvolvidas pelo grupo e subsidiar as ações da equipe

indigenista. Caberia à equipe, então, acompanhar um ciclo anual de atividades. Minha função específica neste projeto, como agrônomo, era investigar as práticas de agricultura e de coleta. Além de mim, a equipe técnica era formada por um biólogo e um antropólogo. Assim, entre meados de 1993 e todo o ano seguinte, estive envolvido com este trabalho.

No campo, acompanhava o dia-a-dia na aldeia e as incursões agrícolas, de coleta e também de pesca, fosse para colaborar com meu colega de trabalho, responsável por esta área, ou porque ambas as modalidades eram executadas de forma associada. Foi nesse período que conheci o antropólogo e professor Marcio Silva, membro da equipe, com quem aprendi muito sobre os Enawene-Nawe e com quem partilhava minhas “descobertas” de campo. Por conta dessa parceria e cumplicidade, sentia minhas observações técnicas inclinarem-se mais e mais para a Antropologia, como uma plântula que se desenvolve em busca de luz. Nos anos de 1995 e 1997, estive envolvido em mais dois projetos de curta duração junto aos Enawene-Nawe, ambos relacionados à agricultura, sendo um deles uma avaliação dos resultados da introdução de plantas cultivadas em seu sistema agrícola. Depois disso retornei a eles somente dois anos mais tarde.

Depois dessa experiência de campo entre os Enawene-Nawe, decidi retornar aos estudos acadêmicos, na tentativa de organizar e compreender melhor aquela massa de material recolhida ao longo daquele tempo. Não tinha dúvidas de que só poderia avançar nas análises se lançasse mão de outros instrumentais que minha formação técnica não proporcionara até então. Isto posto, e somado à minha inclinação para as ciências sociais, resolvi partir para a Antropologia. Meu projeto de mestrado sugeria um diálogo entre Etnologia e Agronomia, ou melhor, olhar para a agricultura enawene (e outras atividades de produção) sob as lentes da Antropologia. No ano de 1998, ingressei no mestrado em Antropologia Social na UNICAMP, sob a orientação do professor Marcio Silva.

O trabalho de campo, no âmbito das pesquisas do mestrado, foi pautado pela exploração daquelas dimensões propriamente antropológicas que meu material anterior, de cunho “pragmático”, não me oferecia ou nas quais se mostrava carente.

Até esta época, os Enawene-Nawe eram estritamente monolíngues, requerendo que toda e qualquer comunicação se desse na sua própria língua, e não existia nenhum estudo ou material elaborado sobre ela. Andava com uma caderneta dentro de uma pequena bolsa a tiracolo, que me servia para anotar palavras e expressões e assim avançar no aprendizado lingüístico, método rude e precário, mas que se mostrou eficaz pelas condições da época.

Estive por muitas vezes entre os Enawene-Nawe, mas minha permanência quase nunca ultrapassava dois meses, o que dificultava meu progresso em sua língua. Eu bem sei que este limite idiomático se estendeu para outros campos, limitando também seu avanço. Conduzir uma investigação antropológica numa outra língua não é algo fácil, havendo sempre a necessidade, para conseguir certa segurança, de retornar aos mesmos pontos, sob a suspeita de não se ter feito entender ou de não ter captado bem o que alguém quis dizer. Em suma, instala-se nos aquela sensação de que se poderia ir muito além na coleta do material etnográfico e de sua interpretação se a compreensão da língua daqueles sobre os quais estudamos fosse maior, uma espécie de crença ingênua de que quanto mais se sabe a língua mais se conhece da cultura.

Tais sensações e limites sempre me acompanharam em campo, e talvez esteja presente em todo o meu trabalho – não é, porém, a única razão do seu limite, existindo certamente outras, mas que eu não saberia ou não me caberia discutir aqui. Diante de tantos limites, há uma outra sensação da pesquisa sob tais condições: alguns *insights* e pequenos avanços, como peças de quebra-cabeça que fazem completar uma imagem ou figura nos impulsionam para frente, causando a euforia de uma grande descoberta – tal como diz o poeta Fernando Pessoa: “se o saber nos fornece algum provento, quando cai a tormenta isto nos serve: a presença do escuro violento promete o azul celeste para breve”.

E não era apenas a barreira lingüística; em termos etnológicos, quase nada existia até então sobre os Enawene-Nawe. Tudo o que havia na época era um livreto do Pe. Thomaz de Aquino Lisboa, jesuíta integrante da equipe missionária que descreve as expedições do contato, os diários do Ir. Vicente Cañas, com narrativas truncadas e deveras pessoais, os relatórios técnicos dos projetos acima referidos,

um opúsculo sobre as fases da vida, escrito pela indigenista e técnica da área de saúde, Cleacir Sá, e dois artigos, recém-publicados, de Marcio Silva, um sobre tempo e espaço, e o outro sobre “diferenças sexuais”¹.

Em meu trabalho de mestrado (Mendes dos Santos, 2001) dediquei-me a uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene-Nawe, explorando suas práticas de agricultura, pesca e coleta, enfatizando seus aspectos técnicos e simbólicos. Nela conto alguns procedimentos metodológicos da pesquisa de campo e menciono também alguns fatos históricos que julguei importante registrar, ao que me eximo de repeti-los aqui. Quando terminava a dissertação, escrevi que aquele estudo constituía tão somente de um tira-gosto que precede uma refeição que esperava em breve tomar. Ali começava, de fato, um caminho relativamente longo que persegui com mais afinco nas pesquisas do doutorado.

Meu projeto de doutorado, elaborado em final de 2000, versava sobre um estudo comparativo entre os Enawene-Nawe e seus vizinhos ao norte, os Rikbaktsa. Seu objetivo era “formular um modelo interpretativo da interface sociedade/natureza” a partir de uma descrição etnográfica produzida entre estes dois povos. Já que ambos habitam uma mesma bacia hidrográfica, com características ambientais bastante semelhantes, pretendia conferir sua produção simbólica sobre esta matriz comum. Assim, a primeira pergunta era: se os “materiais” são os mesmos, como se constrói tamanha diferença cultural a partir da relação com o ambiente? Proposta um tanto ingênua para tamanha empreitada que tinha pela frente.

Comecei por cotejar o material produzido sobre os Rikbaktsa, uma vez que já possuía uma importante, mas não suficiente, base etnográfica dos Enawene-Nawe. A conclusão foi imediata: apesar de uma produção bibliográfica significativa sobre aquele povo, quase tudo versava sobre história, “contato”, política, ação dos padres jesuítas e lingüística, todos temas abordados do ponto de vista externo, isto é, os Rikbaktsa, personagens centrais – pelo menos deveria ser assim –, encontram-se ofuscados em suas instituições e pensamentos, contemplados superficialmente e em

¹ Em tempos mais recentes, duas dissertações de mestrado vieram à luz, uma sobre fonética e fonologia da língua enawene (Rezende, 2003) e outra sobre “experiências históricas” (Jakubaszko, 2003). Vale lembrar também um artigo sobre as primeiras experiências dos Enawene-Nawe com a escrita (Zorthea, 1997).

favor de uma pauta alheia. Tal conclusão, por sua vez, informava que seria necessário empreender um intenso trabalho de campo para contemplar aquilo que pretendia com meu projeto.

No ano de 2002 dediquei-me à pesquisa de campo entre os Rikbaktsa. Embora camufladas por discursos construídos em favor dos interesses sempre evidentes, dadas as experiências investigativas anteriores – além da presença marcante dos jesuítas, responsáveis pelo “contato” com este grupo, também as missões evangélicas, interessadas na língua nativa para melhor conduzir seu objetivo pastoral, se estabeleceram por dezenas de anos entre eles –, importantes questões se mostravam merecedoras da investigação antropológica. Dentre elas, destacam-se uma organização em metades exogâmicas formadas por clãs totêmicos, um faccionalismo ativo que distribui no território grupos historicamente rivais, um pulsante *ethos* canibal, convertido na caça ao macaco e reproduzido nas frenéticas cerimônias rituais, um forte discurso ecológico apoiado numa genuína e deliberada conservação da biodiversidade como estratégia de conquista de espaços e recursos para projetos de cunho econômico. Tudo isso ausente na bibliografia rikbaktsa.

Portanto, outra constatação me foi, a tempo, clara e decisiva: em função do tempo que dispunha para a pesquisa entre os dois povos, a dispersão da população rikbaktsa em quase quarenta grupos locais por três “Terras Indígenas” comprometeria integralmente o que eu havia planejado. Enfim, tendo quase tudo por começar, decidi modificar meu projeto inicial. O que recolhi entre os Rikbaktsa durante alguns meses de levantamento de campo limitou-se a um censo populacional incompleto com a identidade clânica dos indivíduos. As primeiras inferências e hipóteses de trabalho não passaram de um empreendimento hoje adormecido em estado de rascunho. Abandonei o projeto em favor de um aprofundamento do tema entre os Enawene-Nawe, que também exigia mais material etnográfico e análises consistentes.

Retomei a pesquisa de campo entre eles ainda em 2002, a partir de duas curtas temporadas, nos meses de abril e julho, e depois voltei no ano seguinte, em três momentos distintos, em janeiro, em abril e em setembro, dando fim às viagens.

Depois de cada viagem e organização do material de campo, tinha a sensação de que precisava voltar, pois novas lacunas se abriam sempre. Esta é a magia, ou o feitiço, da pesquisa antropológica: o trabalho está sempre incompleto. Mas era preciso parar. Assim, esta monografia é, também por este motivo, limitada e incompleta; a refeição foi feita, mas a fome não foi saciada.

Passaram-se exatamente dez anos desde que comecei minhas pesquisas com os Enawene-Nawe (lembrando que em tempos intermitentes e para diferentes finalidades) – meu primeiro caderno de campo data de agosto de 1993, e o último de setembro de 2003. Esta pesquisa, portanto, não segue um padrão clássico de trabalho de campo, num tempo exclusivo e com objetivos definidos. Várias foram as vezes que estive entre os Enawene-Nawe sem “propósitos de investigação”, apenas acompanhando as atividades como simples observador ou discutindo determinados assuntos de seu interesse. É costume entre os homens reunir-se cotidianamente no pátio da aldeia logo de manhã e nas últimas horas do dia para tratarem de assuntos diversos. Estive em muitos desses encontros onde conversamos sobre abertura de estrada no interior do território indígena, projetos para aquisição de barcos e motores, ampliação da Terra Indígena, mas também para contar histórias das sociedades civilizadas e participar de hilaridades.

Por outro lado, também, muitos foram os momentos em que estive imaginariamente entre eles, tentando resgatar das entranhas da memória lembranças de fatos e imagens que me permitissem elucidar ou dar algum sentido para o que eu perseguia, reatar fios rompidos, procurando suas extremidades livres, de lógicas incompletas.

De modo geral, a metodologia do trabalho de campo foi provida de pouco rigor, mas não de qualquer maneira. Acompanhei os homens em muitas de suas atividades de agricultura, de coleta e nas expedições de pesca. Passei alguns dias nos acampamentos de roça de milho, de coleta de mel, e nas pescarias coletivas com uso de venenos vegetais e de barragens. Na aldeia, hospedava-me sempre na mesma casa – comportamento requerido dos visitantes pelos Enawene-Nawe –, onde travava longos diálogos com meus anfitriões e “parentes” (aos que chegam, os Enawene-Nawe costumam “adotá-los”, tratando-os com termos de parentesco).

O fato de os Enawene-Nawe morarem numa única aldeia sempre facilitou o trabalho de campo e o acesso às pessoas. Para assuntos específicos, dirigia-me àquelas mais versadas ou interessadas nos temas por mim levantados; recorria a um xamã (*sotayreti*) ou a um soprador (*hoenaytare*) para inquirir sobre questões de suas especialidades. Dada a limitação com a língua, buscava auxílio entre os rapazes, que acabaram se habilitando na arte de “conversão” de certos argumentos e explicações dos mais velhos para termos mais simples e acessíveis aos interlocutores, em particular ao pesquisador.

No universo feminino o progresso era menor. Com as mulheres adultas conseguia sempre alguma informação pontual. Com as jovens era mais difícil conversar “de trabalho”, elas se mostravam mais interessadas nas chacotas e brincadeiras, movidas pelo inusitado e pela curiosidade causada por quem é de fora. Mesmo depois de superada a estranheza e de ter conquistado certa familiaridade, quando iniciava um daqueles meus assuntos, uma mulher reagia dizendo não querer comentar sobre o assunto ou então respondia: “os homens é que sabem (ou sabem mais) sobre isso”. Dessa maneira, contentava-me em observar a vida cotidiana das mulheres em seus afazeres, no interior da casa ou nas roças ou atividades de coleta.

O principal recurso da pesquisa de campo, no entanto, foi a *observação etnográfica*, da qual me vali para perscrutar atentamente as ações e, a partir de algumas balizas mais gerais sobre a cosmologia, a mitologia e outras formulações explicativas, delas extrair seus sentidos e encadeá-las em proposições.

Os Enawene-Nawe são, em geral, esfuziantes e desinibidos; são reconhecidos assim, por sua simpatia e iniciativa de comunicação; adoram ensinar, falar de si, se exhibir. Seja na aldeia ou longe dela, as pessoas gostam de estar sempre acompanhadas, quase nunca alguém anda só, preferindo as duplas ou os pequenos grupos. Muitas vezes meu trabalho se guiou neste sentido, em especial com as atividades em torno do mapeamento de locais de pesca, acampamentos de roça, aldeias antigas, cursos e nomes de rios etc.

No começo da noite, já deitadas em suas redes, as pessoas costumam se embalar ao ritmo das conversas, contando histórias, fatos corriqueiros ou

relembrando mitos. Até mesmo moradores de casas vizinhas participam, emitindo de lá suas opiniões, comentários ou fazendo alguma observação. Deleitava-me com estes momentos, e no esforço de manter-me sempre atento para acompanhar as conversas, aproveitava para fazer perguntas, tirar dúvidas, dar minha opinião. Foi numa dessas sessões que, na minha casa, quando as pessoas contavam e comentavam sobre o mito da inundação, que cobriu toda a terra, tendo dele se salvado apenas um casal, que se refugiou no topo de um morro, recompondo, assim, o povo enawene, aproveitei para contar o mito judaico-cristão do dilúvio e a arca de Noé. À medida que narrava a história, era interrompido por comentários, vindos de todos os cantos da casa comunal. Dentre eles, me recordo, neste momento, daqueles que enalteciam as qualidades de Noé, sua fé em Deus e sua habilidade de construir sozinho aquele barco tão grande, mas também sua ingenuidade de ter aceitado que entrassem na arca animais como o cateto, o queixada e a capivara, contumazes predadores das roças de milho e mandioca, além das cobras e outros animais peçonhentos, que têm o hábito de atacar as pessoas.

Capítulo I

Natureza e cultura na Amazônia

*Há os que fazem materialiações...
Grande coisa! Eu faço desmaterializações
Subjeções de objetos.
(Mário Quintana)*

Neste capítulo, apresento um balanço das principais correntes teóricas sobre o tema natureza e cultura na Amazônia. Ainda que possa ser enfadonha ou desnecessária para o leitor, especializado ou não no assunto, esta revisão bibliográfica pretende identificar os principais marcos de uma vasta produção que se consolidou ao longo de algumas décadas. Embora haja sempre algo novo, a preocupação com o assunto vem de longe. Muitas idéias e interpretações surgiram, algumas ficaram *démodé*, outras tiveram sobrevida, e outras ainda virão. Vê-se, pois, que o tema é prolífero.

Em seu contorno principal, esta produção será alocada em duas grandes vertentes, uma de cunho *materialista* e a outra *simbolista*. Cada uma delas, por sua vez, será identificada em seus traços mais nítidos de diferença.

É dispensável dizer que este levantamento não pretende dar conta de todo o debate produzido em torno da questão; pelo contrário, ele elege certos autores e certas idéias. Claro que a seleção foi orientada pelo que melhor parece servir aos propósitos desta monografia, e limitada por uma série de razões. Além disso, o acesso ao material e o tempo dispensado para este fim também estiveram em ação. É possível que muitos autores tenham ficado, injustamente, de fora deste balanço. Assumo integralmente a sentença e seus prejuízos. A este balanço acompanha uma sugestão analítica, a saber, a indicação do ambiente tropical como referência

privilegiada do pensamento selvagem ameríndio na sua capacidade de apreensão dos elementos da realidade concreta para a formulação de suas teorias da socialidade. Esta sugestão tem como base o material etnográfico oferecido pelos Enawene-Nawe, foco principal desta monografia.

Julian Steward e seu legado

A ecologia cultural

A Ecologia Cultural deve ser compreendida, antes de tudo, a partir do contexto de idéias e correntes sobre as quais se referenciou Julian Steward. Contrapondo-se ao evolucionismo característico do século XIX, a Ecologia Cultural enfatiza o esquema da *evolução multilinear*; recusa o modelo relativista e difusionista da escola boasiana, mas admite que certos traços culturais são adquiridos via dinâmica da difusão, e adota ainda sua noção de *áreas culturais* – formulada anteriormente pelo seu mestre Kroeber, discípulo de Boas, que no ano de 1939 publicou *Cultural and natural areas of native North América*. Nega veementemente o determinismo geográfico e agrega o ambiente natural como indispensável para a análise da mudança cultural. Embora eleja o fator ambiente como “gerador de cultura”, Steward faz questão de não confundi-lo com aquele usado pela Biologia evolutiva, que parte de princípios ecológicos universais, relegando a cultura ao segundo plano. Segundo ele, as comunidades humanas devem ser compreendidas pelo uso dos conceitos da história cultural e não por aqueles da disciplina biológica, e fez questão de lembrar que sua proposta difere daquelas correntes então em voga, como a *ecologia social*, a *ecologia humana* ou a *ecologia biológica* (cf. Steward, 1955: 30 e ss.).

Definido como o conjunto de características intimamente relacionadas às atividades de subsistência e aos arranjos econômicos, o *cultural core* ocupa posição de destaque no método da Ecologia Cultural. A ele vinculam-se padrões sociais, políticos e religiosos empiricamente determinados e em estreita conexão com a economia do grupo. Aqueles traços menos intensamente ligados ao núcleo

econômico encontram-se relegados aos condicionantes puramente histórico-culturais, por inovações aleatórias ou por difusão.

Para Steward, são três os principais procedimentos a serem tomados pelas análises em Ecologia Cultural: 1) o inter-relacionamento de tecnologia explorativa ou produtiva com o ambiente; 2) os padrões de comportamento envolvidos na exploração de um *habitat* particular por meio de uma tecnologia particular; e 3) a determinação de até que ponto os padrões de comportamento requeridos na exploração do ambiente afetam outros aspectos da cultura (cf. Steward, 1955: 40-41).

Depreende-se daí que nem todas as partes de um sistema cultural interessam à análise ecológico-cultural, algumas são mais importantes do que outras, destacando-se as condições materiais da vida social – a face mecanicista e funcionalista do materialismo histórico, como classificou Orlove (1980). Por outro lado, a proposta teórico-metodológica da ecologia cultural parece fugir de uma ordenação naturalista sobre a cultura, esquivando-se de assumir uma relação direta entre ambiente e cultura – talvez num esforço de evitar a indesejável proximidade com as acepções do reducionismo biológico da época. É o que explica Murphy, em defesa da posição de Steward:

O meio ambiente por si mesmo não é o fator crítico, pois os “padrões de comportamento” exigidos na sua exploração através do uso de certos “dispositivos econômicos” é que são os elementos-chaves. Esses padrões de comportamento são o trabalho e a tecnologia, os “dispositivos econômicos”. (Murphy, 1970, *apud* Sahlins, 2003: 101)

Por outras vias, no entanto, chega-se a uma correlação explícita entre ambiente e morfologia social, implícita no triadismo técnica-comportamento-ambiente. Para Sahlins, por exemplo, não há dúvida de que a ordenação cultural da natureza é disfarçada pela ecologia cultural. Sua interpretação sobre esta abordagem não lhe deixa dúvidas de que a “morfologia cultural se torna inteligível precisamente nas mesmas bases que as asas de um pássaro ou as guelras de um peixe” (*ibidem*: 103).

À luz dos fundamentos teórico-metodológicos desse modelo – a combinação de áreas culturais, tipologia de níveis de integração sócio-cultural e ação efetiva do

ambiente – o continente sul-americano foi esquadrinhado em grandes áreas ecológico-culturais, o que corresponderia aos quatro volumes do monumental *Handbook of South American Indians*, mais o volume quinto, com as sínteses comparativas (Steward, 1946-1950), gerando as seguintes paisagens: tribos *Marginais*, povos da *Floresta Tropical*, povos *Circum-Caribenhos* e *Sub-Andinos* e civilizações *Andinas*. Cada uma dessas áreas foi descrita de acordo com: “a base ecológica”, “padrões sóciopolíticos e religiosos”, “tecnologia e cultura material”. No volume Três, destinado às *tribos da floresta tropical* e seus sub-tipos (gradações entre os “marginais” e a floresta tropical), Steward classifica as principais *áreas culturais* aí existentes em: Guianas, Noroeste amazônico, Montanha, Juruá-Purus, Mojos-Chiquitos e Tupis (Madeira-Tapajós, baixo Xingu-Tocantins, Tupinambá e Guarani).

Submetidos a um ambiente improdutivo sobre o qual desenvolviam uma agricultura itinerante, os povos da Floresta Tropical estariam, assim, destinados a constantes deslocamentos e ao emprego de uma tecnologia bastante rudimentar. A produção de alimentos era sustentada basicamente pelo cultivo da mandioca e outras tuberosas como o inhame e a batata doce, ainda que outras espécies fossem cultivadas em menor escala, como o milho, a fava, a abóbora, a cabaça, palmeiras, tabaco e algodão. Vivendo às margens dos grandes rios e seus tributários, adotavam diferentes técnicas de pesca, com o emprego de venenos vegetais, armadilhas e arco e flecha. A floresta possibilitava, ainda, com resultados sempre imprevisíveis, a caça de animais de grande e médio portes e a coleta de frutos comestíveis. Incapaz de produzir excedente, este modelo levaria a uma feição sócio-cultural de pequenos aglomerados, cuja população não ultrapassaria a casa de três dígitos, resultando em aldeias autônomas e igualitárias, em ausência de especialização do trabalho, de estratificação social e de centralização política. Tipologicamente híbridas e a meio termo entre as *Tribos Marginais* de caçadores-coletores do Brasil Central e da Patagônia – exceção dada aos Jê-Bororo que não se encaixavam no “modelo marginal”, sendo reconduzidos como típicos agricultores tropicais – e as chefaturas circum-caribenhas, os *Povos da Floresta* teriam, em última instância, se beneficiado de traços culturais oriundos da região andina, tida

como foco dispersor de (e para) toda a América do Sul e Meso-América, e à medida que se depararam com ambientes mais pobres e adversos, tornaram-se socialmente pobres².

A vasta produção sobre os povos sul-americanos em torno do *Handbook* serviu a pesquisadores das mais diferentes linhagens teóricas (e também de distintas disciplinas, como Antropologia, Arqueologia, História etc.) e atraiu, subsequente, ardorosos herdeiros. Na tentativa de encontrar explicações àquelas formações sócio-políticas do continente em evidência, os ecólogos culturais debruçaram-se sobre certos recursos naturais, vendo na sua escassez o fator determinante. Foi o que postulou Betty Meggers, já no início dos anos 1950, associando fertilidade dos solos ao desenvolvimento cultural. Seu esquema classificatório, agora formulado sob a chave agrícola, corresponde exatamente com aquele proposto anteriormente por Steward: 1) *Áreas sem potencial agrícola*; 2) *Áreas de potencial agrícola limitado*; 3) *Áreas de crescente potencial agrícola*; e 4) *Áreas de ilimitado potencial agrícola*. No início da década de 1970, a autora lançou sua tese sobre o desenvolvimento cultural na Amazônia com base no determinismo ecológico dos ambientes de *terra firme* e de *várzea*: Tomando as características ecológicas de cada um destes *habitats*, Meggers arrola os dados arqueológicos e históricos sobre as densas e estratificadas populações ceramistas do ambiente ripário, contrastando com o pobre material etnográfico das pequenas e itinerantes aldeias do interflúvio (Meggers, 1977 [1971]).

A partir de suas pesquisas sobre os Kuikuro do alto Xingu, Robert Carneiro (1973 [1960]) discorda dessa tese, estimando que o *habitat* de terra firme é permissível a altas produções agrícolas, podendo ser explorado por outras técnicas que não a de coivara, tendo suportado populações numerosas sem exigir deslocamento de aldeias por motivo de infertilidade. Este fator não exerceria, em

² Contrariamente a esta hipótese de dispersão e evolução se posicionou aquela elaborada por Anna Roosevelt (1991 e 1998), com base em fontes arqueológicas. Esta autora defendeu caminho oposto para a difusão, que teria se dado a partir das várzeas produtivas da Amazônia em direção aos Andes. Alegando que os modos de vida contemporâneos são completamente distintos daqueles que existiram antes da conquista, concluiu: “em tempos pré-históricos tardios os tipos de sistemas de subsistência e de padrões demográficos característicos das civilizações desenvolveram-se na Amazônia, e as sociedades complexas ali formadas ainda estavam em ativa expansão quando foram interrompidas pela ocupação européia” (Roosevelt, 1991: 112).

suma, nenhum efeito sobre a simplicidade sócio-política da Amazônia indígena. Tal realidade, no entanto, diz respeito à ausência de ambientes circunscritos por acidentes geográficos, fator responsável pelo adensamento e complexidade das populações nativas em diferentes regiões do mundo. No caso amazônico, as amplas planícies foram propícias à dispersão, motivada até mesmo pela esquiva do trabalho de limpeza das roças infestadas por ervas daninhas.

Contestando tanto os argumentos e hipóteses da fertilidade dos solos quanto os da circunscrição geográfica, Daniel Gross (1975), no contexto da limitação unifatorial, lança sua tese sobre a captura de proteína como fator limitante do desenvolvimento sócio-político. Para o autor, a luta pela proteína, dispersa no *habitat* amazônico, era o único motivo capaz de explicar a morfologia social das populações da Bacia Amazônica. Para ele, a manutenção de pequenas aldeias, sua prática de dispersão pelo território, as baixas taxas populacionais, alcançadas por intermédio do infanticídio, abortos, contracepções, tabus sexuais, poliginia etc., tudo isso consistiria de inteligentes estratégias de preservação dos escassos recursos protéicos.

Muitos outros se destacaram como tributários e propagadores dos princípios e métodos da Ecologia Cultural, e tantos, igualmente, foram seus críticos e oponentes, sobretudo nas últimas décadas. Uma coisa parece certa, no entanto: coube à Ecologia Cultural o mérito de ter trazido para o interior da Antropologia, ou mais especificamente da etnologia do novo continente, a importância do ambiente (natureza) para a análise da vida sócio-cultural. Sua vasta produção, a contar do *Handbook*, constitui uma das maiores fontes de material etnográfico sobre os povos do continente sul-americano, tendo monopolizado a atenção dos pesquisadores até a década de 1980.

A antropologia ecológica

Muitas vezes confundida com a Ecologia Cultural, ou tomada como parte integrante desta, uma outra corrente materialista, a Antropologia Ecológica, reivindica um campo próprio e particular de análise, demarcando e identificando-se justamente naquilo que sua antecessora não é, como bem explicita Edgar Moran, um dos mais eminentes representantes da disciplina:

Insatisfeitos com a abordagem da Ecologia Cultural, alguns estudiosos que realizam pesquisas de campo decidiram buscar metodologias, técnicas de coleta de dados e instrumentos analíticos mais satisfatórios. Essa nova abordagem de pesquisa sofreu grande influência da ecologia geral ou da biologia. (Moran, 1994: 81)

Fazendo coro às reclamações de Moran, um recente compêndio sobre ecologia humana chama a atenção para o fato de que os ecólogos culturais enfatizaram sobremaneira o fenômeno cultural em detrimento dos fatores ambientais, e os autores arrematam: “Isso ocorre principalmente porque os ecólogos culturais *são antropólogos culturais*, geralmente com pouco treinamento formal em ecologia” (Kormondy e Brown, 2002: 49, grifo meu).

Idêntico recurso de acusação é utilizado por representantes da Ecologia Cultural para diferenciar sua abordagem e reafirmar-se:

A “nova ecologia”, como devo chamá-la para distingui-la da ecologia cultural de Steward, está interessada na adaptação e coerência sistemáticas entre cultura e meio ambiente, e essa busca por encadeamento e ordem na relação causa o obscurecimento e o desaparecimento das distinções entre os dois. (Murphy, 1971, *apud* Sahlins, 2003: 102)

Tidos como os principais representantes da Antropologia Ecológica, Roy Rappaport e Andrew Vayda desenvolveram a aplicação dos conceitos advindos da ecologia biológica, referendados por eles como os mais adequados para se tratar da adaptação humana, e acusam a Ecologia Cultural de ocultar sua aplicabilidade (cf. Vayda e Rappaport, 1976, *apud* Moran, 1994: 83).

Voltada para os estudos de dinâmica populacional, a Antropologia Ecológica toma as populações humanas (e não a cultura) como parte da cadeia trófica,

focalizadas do ponto de vista da teoria ecológico-evolutiva, onde o conceito de ecossistema aparece como unidade privilegiada e determinante de análise. A adaptabilidade humana se expressa, pois, nos seus mais diferentes aspectos, fisiológicos, comportamentais e culturais. Tendo o ecossistema como sua unidade de observação, ela pouco duvidou de seus princípios analíticos, abordando o fenômeno cultural como resultado de causa e efeito, incondicionalmente submetido às leis irrevogáveis da evolução biológica.

Classificando este tipo de teoria como *funcionalismo ecológico*, Sahlins (2003) lembra que, se Malinowski opunha “cultura” a comportamento, para a ecologia, cultura é o próprio comportamento. E como comportamento, a cultura pode ser analisada, desse ponto de vista, do mesmo modo como se estuda as ações de qualquer animal. Portanto, uma vez que a cultura não é unidade analítica, ela é tratada como uma propriedade da população em estudo, isto é, ela é o elemento a mais de que dispõem as populações humanas no processo homeostático no meio em que vivem³.

Se para a Ecologia Cultural, manifestações como infanticídio, canibalismo, tabus, rituais, xamanismo, matança de animais etc., localizam-se fora de seu enquadramento prioritário de análise, para a Antropologia Ecológica – mais (ecologicamente) radical e englobante – eles não passam de respostas interessadas das populações aos fatores limitantes do ambiente natural.

Exemplo clássico de Antropologia Ecológica são os estudos de Roy Rappaport sobre rituais dos Tsembaga da Nova Guiné. Seus resultados demonstram como a matança ritual de porcos em larga escala funciona como mecanismo de balanço entre populações humanas aí implicadas. O tamanho dos rebanhos de suínos, a frequência das guerras, o acesso a terras agricultáveis, as alianças clânicas etc., são regulados pelos rituais, capazes de promover o necessário equilíbrio ecológico (Rappaport, 1968 *apud* Moran, 1994: 84-85 e Neves, 1996: 48-49).

³ Vayda e McCay (1975) tentaram reformular o modelo explicativo da Antropologia Ecológica, priorizando o conceito de *homeostase* em contraposição ao de *equilíbrio estático* no processo de adaptação aos riscos e perturbações ambientais, considerando tanto as respostas de grupos quanto de indivíduos.

De acordo com Ross (1978), as proibições alimentares são convincentes provas do ajuste ecológico. Nesta mesma direção seguem as reflexões de McDonald (1977), para quem esse tipo de tabu não passa de um consciente sistema de manejo de recursos escassos; mais ainda: uma sábia *agência primitiva de proteção ambiental*.

Recente trabalho de Moran (1991) reafirma sua crítica à clássica oposição entre *terra firme* e *várzea*, como proposta por Betty Meggers no âmbito dos estudos da Ecologia Cultural. Para ele, tais unidades são muito abrangentes, incapazes de revelar os matizes da adaptação ecológica. Adota a classificação de *microecossistema* como unidade mais adequada para circunscrever a adaptabilidade na Amazônia. Concentrando-se sobre a terra firme (que, segundo Meggers corresponderia a 98% da Amazônia), Moran identifica unidades de ecossistemas mais específicas, como *savanas baixas*, *rios negros* e *matas de cipós*, dentre outras, descrevendo cada uma delas quanto a suas características de solo e clima, flora, fauna e as atividades sócio-econômicas correlatas – correlação de um processo adaptativo.

Convertido no mais ardoroso defensor da Antropologia Ecológica no Brasil, Walter Neves assim desabafa no prefácio à edição brasileira da recente obra de Kormondy e Brown:

[...] nós materialistas continuamos acreditando piamente que mesmo entre os humanos há de fato uma realidade a ser compreendida e que os métodos científicos de tradição positivista ainda são a melhor ferramenta para tanger e compreender essa realidade.

A etnoecologia

Apesar dos traços de semelhança com a Ecologia Cultural e a Antropologia Ecológica, a Etnoecologia tem sua atenção voltada prioritariamente para os sistemas de conhecimento. Baseada nos estudos de etnociência, inclinada para os mecanismos classificatórios, a Etnoecologia guarda como característica singular, em que pese todas as formas conceituais cambiantes ao longo de sua história, a ênfase nas taxonomias e classificações nativas, apontando em direção a um consciente mecanismo de conservação da biodiversidade. Soma-se a esta ênfase, como

método, a distinção entre *emic* e *etic* (Posey, 1996) – outro recurso oriundo da etnociência.

A Etnoecologia – termo primeiramente cunhado por Conklin (1954), no âmbito de seus estudos sobre a agricultura dos Hanunoo – se reconhece tributária direta das análises de Charles Frake (1962), que propõe uma *etnografia ecológica* que atente para os aspectos físicos e bióticos do ecossistema, mas que tome como ponto de partida o conhecimento cognitivo das sociedades, questão vital para a definição dos objetivos futuros da disciplina.

A Etnoecologia também aparece associada aos estudos de Etnobiologia, seja como parte desta ou como conceito composto, equistatutário, que teve seu conceito mais especificamente definido pelo antropólogo Darrell Posey na *Introdução à SUMA Etnológica Brasileira* como sendo

O estudo do papel da natureza no sistema de crenças e de adaptação do homem a determinados ambientes. Neste sentido, a etnobiologia relaciona-se com a ecologia humana, mas enfatiza as categorias e conceitos cognitivos utilizados pelos povos em estudo. (Posey, 1987a: 15)

De suas pesquisas, destacam-se, dentre outras, aquela em etnoentomologia, enfatizando as classificações e manejo de abelhas indígenas, e aquelas sobre as práticas de uso e reflorestamento do cerrado pelos Kayapó – consideradas uma “obra de engenharia florestal”, as tais ilhas de recurso (*apêtê*) foram tomadas como micro-ambientes mistos e ricos em biodiversidade, uma inventiva solução para os problemas de dispersão e escassez de recursos vegetais (Posey, 1987b; Anderson e Posey, 1985).

No âmbito do projeto *Ciência Kayapó*, reunindo profissionais de diversas áreas (todas nomeadas com o prefixo *etno*), o conhecimento indígena é aí tratado como exemplo de sustentabilidade ambiental, mantida por uma racionalidade científica, que propõe, segundo seu autor, novas direções para as ciências ocidentais e alternativas contra a destruição da Amazônia (Posey, 1992).

Os estudos de etnobiologia e seus congêneres contribuíram, nos últimos anos, sobremaneira para as abordagens da relação entre os grupos humanos com o ambiente amazônico. Graças às influentes pesquisas de Darrel Posey, a Etnobiologia/Etnoecologia – a Etnoecologia passa, doravante, a acompanhar a

noção de Etnobiologia, numa forma de gemelidade conceitual, enfatizada mais e mais pelos adeptos da nova disciplina – conquistou significativos espaços localizados na interface entre as Ciências Naturais e a Antropologia.

O maior esforço de organização/formulação sobre a Etnoecologia parece ter vindo de Vitor Toledo (1992). Este autor sustenta que a Etnoecologia nutriu-se de quatro importantes fontes: da Antropologia (pelas análises de Lévi-Strauss, em *O pensamento selvagem*); da Etnobiologia, com destaque para os trabalhos de D. Posey; da Agroecologia; e, por fim, da Geografia Ambiental, dedicada aos estudos de sistemas de manejo tradicional de recursos como água, solos, clima, energia etc.

Toledo defende que ao etnoecólogo cabe proceder a uma *avaliação ecológica* das dimensões *prática e intelectual* envolvidas no processo de apropriação dos recursos naturais. Nesse contexto, os sistemas de crenças, percepções e conhecimentos, que chamou de *corpus*, também funcionam como espaços privilegiados para a compreensão da prática de manejo e, sobretudo, como mecanismos de regulação dos ecossistemas.

Tomando como eixo condutor esta genealogia, Marques (2002) vai mais adiante, propondo, em recente artigo sobre a trajetória da disciplina, ser a Etnoecologia um “campo de pesquisa científica transdisciplinar” que articula ao mesmo tempo pensamento, sentimentos, comportamentos e impactos ambientais. Como consequência dessa tão vasta latitude conceitual, o autor defende que a prática de pesquisas neste campo requer o envolvimento de diferentes áreas do conhecimento, como a matemática, farmacologia, história, agronomia, antropologia, biologia, psicologia etc.

Portanto, como vimos, a Etnoecologia teve, desde os seus primeiros estudos, seu campo teórico-metodológico bastante sombreado e em contínua construção, ora assemelhando-se à Antropologia Ecológica ou à Ecologia Cultural⁴, ora reivindicando campos típicos da antropologia social (simbólica), e em tempos mais atuais considera-se *multi* ou *transdisciplinar*. Se por um lado seu campo conceitual

⁴ Vale lembrar que a edição da *SUMA Etnológica Brasileira*, onde aparecem os primeiros esforços para a definição de um campo específico da Etnobiologia/Etnoecologia, é uma compilação e atualização de vários artigos do *Handbook of South American Indians* nascido à luz da Ecologia Cultural de Julian Steward.

encontra-se indefinido, por outro, e talvez por isso mesmo, ela tem se constituído num espaço de sensível abertura às mais diferentes áreas do conhecimento, tanto das ciências naturais como das humanidades: riqueza e riscos⁵.

Lévi-Strauss e seus herdeiros

O conjunto da obra lévi-straussiana é, indubitavelmente, a principal referência e o mais vigoroso contraponto às abordagens materialistas. Sabemos que em *As estruturas elementares do parentesco* Lévi-Strauss parte da idéia da proibição do incesto como regra universal – e por excelência – que marca a passagem da condição da natureza para a cultura, estando aí, pois, a base de todos os sistemas de parentesco. Vinte anos depois, no prefácio da segunda edição da obra, o autor volta a comentar tal hipótese, e, em face do avanço das pesquisas ao longo desse tempo, põe-se a perguntar sobre o verdadeiro alcance da oposição entre estes dois domínios. Conclui:

Nesta hipótese, a oposição entre cultura e natureza não seria nem um dado primitivo nem um aspecto objetivo da ordem do mundo. Seria preciso ver nela uma criação artificial da cultura, uma obra defensiva que esta última teria cavado em redor de si porque não se sentia capaz de afirmar sua existência e originalidade a não ser cortando todas as passagens adequadas a demonstrar sua convivência originária com as outras manifestações da vida. (Lévi-Strauss, 2003: 26)

Estes dois domínios, construídos em todas as sociedades, estariam por ser apreendidos a partir de um escrutínio das próprias concepções nativas. Suas análises posteriores sobre o fenômeno totêmico (Lévi-Strauss, 1962a) trazem à tona, e de maneira explícita, o confronto entre natureza e cultura, em que as diferenças e descontinuidades empiricamente observáveis no mundo natural, entre as espécies, são tomadas, metaforicamente, para organizar conceitualmente a ordem social em suas distintas unidades. Plantas e animais são, dessa forma, pontos de apoio ao pensamento classificatório, signos que expressam as diferenças internas,

⁵ No Brasil, tem sido crescente o avanço dos estudos em Etnoecologia. Prova disso é a criação da Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia (SBEE), seus simpósios sistemáticos, os temas discutidos e a variedade de artigos publicados, que revelam as contradições subjacentes ao conceito da disciplina.

indispensáveis à reprodução e identificação dos grupos. Em *O pensamento selvagem* (1962b), uma continuidade das análises iniciadas com o totemismo, nota-se que para além da ênfase nas formas de classificação, tem-se em questão uma apresentação de um tipo de pensamento que se assenta, diferentemente do pensamento científico, nos testemunhos das qualidades sensíveis, o mecanismo do pensamento selvagem.

Empreendimento maior, sua série *Mitológicas*, vinda à luz entre os anos de 1964 e 1971, destaca e focaliza as noções de natureza e cultura a partir de uma oposição imanente às cosmologias nativas, postas à prova depois de uma longa compilação e *decoupage* mitológica. A demonstração de tal oposição, portanto, não estaria definida com base nos elementos estabelecidos pelo conhecimento da ecologia ou de qualquer outra disciplina, mas antes por parâmetros intrínsecos ao pensamento mitológico. É o que anuncia o próprio autor nas primeiras linhas da *Abertura* do primeiro volume da série:

categorias empíricas, como as de cru e cozido, de fresco e de podre, de molhado e de queimado, etc., definíveis com precisão pela mera observação etnográfica, e sempre a partir do ponto de vista de uma cultura particular, podem servir como ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições. (Lévi-Strauss, 1991: 11)

As questões exploradas e abertas por Lévi-Strauss ao longo desse percurso transformaram-se numa fonte nutriz para os novos etnólogos americanistas, que passaram a priorizar o ordenamento simbólico da natureza pela cultura, bem como os domínios cognitivos da vida social, inaugurando, assim, a chamada *fase contemporânea da etnologia amazônica* (Viveiros de Castro, 2002a).

Logo depois das contribuições pioneiras de David Maybury-Lewis (1984) e de Peter Rivière (2001), com monografias baseadas em estudos sincrônicos, tratando de temas pouco ou nada privilegiados pelos estudos anteriores, vieram à luz os resultados do *Projeto Harvard-Brasil Central*, revelando uma organização dualista jê-bororo menos centrada numa sócio-lógica reguladora de trocas matrimoniais do que numa definição bipolar do universo. Nesse contexto, é sintomática a análise de Melatti (1979) – que, do grupo, mais enfatizou tal relação –, onde os domínios de natureza e cultura são concebidos como exclusivos e irreduzíveis, subjacentes a

outros campos relacionais como os de vida-morte, consangüinidade-afinidade, masculino-feminino, público-privado, etc.

Christine Hugh-Jones (1979) analisa, com pioneirismo, os processos de produção e consumo das espécies alimentares como análogos aos mecanismos de reprodução dos indivíduos e da estrutura social. As práticas de cultivo e beneficiamento da mandioca, com seus sub-produtos, e da perseguição e abate dos animais de caça pelos povos do noroeste amazônico valeram-lhe como paradigma na compreensão do ciclo de vida dos indivíduos, da constituição e interação entre as unidades sociais. A presença da sucuri (anaconda) na mitologia da região permitiu à autora minuciosas descrições e análises sobre diferentes campos das relações sociais (hierarquia de *sibs* e sua distribuição territorial, papel dos especialistas e seus *status* etc.), e também das construções sobre espaço e tempo.

Anthony Seeger (1981), por sua vez, apostou numa investigação específica sobre o tema, revelando, nos abundantes e convincentes termos nativos, onde se podia enxergar claramente a oposição entre natureza e cultura. Seus dados etnográficos sobre os Suya do Xingu mostram que tais hemisférios em oposição são antes princípios contrastantes que domínios fixos: qualquer coisa pode ser considerada natural num contexto e social num outro. Tal ambivalência é expressa por atributos espaciais relacionados ao pátio da aldeia ou à classificação pelo odor. Sua monografia é uma das primeiras no Brasil a abordar especificamente o assunto, e muitas vezes injustamente ausente dos balanços sobre o tema.

O (novo) animismo e o perspectivismo

Numa perspectiva ligeiramente distinta daquela proposta por Lévi-Strauss, mas claramente influenciada por suas idéias, dois outros autores exploraram de maneira seminal a relação natureza e cultura na Amazônia indígena. O primeiro deles foi Philippe Descola (1986), que perscrutou com admirável sensibilidade a interação que os Achuar equatorianos estabelecem com o seu ambiente, circulando a meio termo entre a prática e o simbolismo. Dentre outros aspectos, ele explora a existência de um gradiente centrífugo e decrescente de sociabilidade, que parte da casa para o rio, atravessando o quintal, a roça e a mata. À medida que se

distanciam da casa, os diferentes domínios vão deixando de ser palco de relações entre consangüíneos e tornando-se espaços putativos de afinidade. Dessa maneira, a roça é um local de interação entre mulheres e plantas cultivadas, de mães e filhas, e a floresta um ambiente onde os animais são tratados como cunhados.

Sua monografia parece ter lhe servido de base para a busca ou a formulação de novos conceitos que pudessem melhor explorar e compreender tais tipos de vínculo entre humanos e não-humanos sugeridos pelos Achuar, mais particularmente a base matrimonial como modelo aplicável nessa mediação entre natureza e cultura. Em trabalhos subseqüentes, Descola (1992a, 1996 e 1997) recupera a velha noção de *animismo*, fazendo combinar as formulações de Tylor, sobre o velho animismo, com a ênfase sociológica da escola britânica, acrescida das categorias universais do parentesco de Consangüinidade e Afinidade. Assim, a nova versão do animismo (dos *sistemas anímicos*, como prefere chamar o autor) sugere uma forma de objetivação social dos seres da natureza, conferindo-lhes características antropocêntricas e qualidades sociais. Em outros termos, os sistemas anímicos se servem das categorias elementares que estruturam a vida social para organizar e conceber a relação dos humanos com os não-humanos, isto é, há uma continuidade social entre cultura e natureza.

O outro é Eduardo Viveiros de Castro, que, depois de uma marcante etnografia sobre os Araweté (Viveiros de Castro, 1986), se debruçou sobre o complexo problema colocado pela interface natureza-cultura na Amazônia em franco diálogo com a filosofia, tomando as categorias e termos nativos como enunciados conceituais. Formulando problemas filosóficos adequados a certos problemas indígenas, o autor investiu justamente naquela dimensão do pensamento selvagem que fora relegada por Lévi-Strauss ao império do *non sens* (Viveiros de Castro, 2002b).

Se há uma metafísica social e antropocêntrica comum a todos os seres, como sugere o animismo, o que pensam os não humanos dos homens, de outras espécies e de si mesmos? Qual a diferença, afinal, entre humanos e não humanos? É o que pergunta Viveiros de Castro, para quem o *perspectivismo* se apresenta como a noção por excelência para abordar a relação entre natureza e cultura na Amazônia

indígena. Tema central de sua reflexão, o perspectivismo parte da idéia de que “o modo como os humanos vêem os animais e outros seres que povoam o universo é profundamente diferente do modo como esses seres os vêem e se vêem” (Viveiros de Castro, 1996: 116-117). Para este autor, o que os diferencia é o *ponto de vista* que assume cada espécie ou indivíduo, na posição sujeito; isto é, do ponto de vista de um animal (na posição de sujeito – portanto, humano), qualquer outro é um não-humano.

Em suma, sem pretender adentrar na seara do debate entre animismo e perspectivismo, limito-me aqui a assinalar uma diferença fundamental entre ambos: se o animismo recusa, *a priori*, uma separação entre natureza e cultura, o perspectivismo, ao contrário, defende que estes são domínios distintivos e definidos mediante uma condição relacional.

O debate em torno da relação natureza e cultura há muito acompanha a disciplina antropológica. Qualquer obra sobre ecologia humana faz referência especialmente às análises materialistas produzidas ao longo de mais de um século de debate. No fundo, ela se ancora no bojo das questões mais gerais envolvidas na opção entre a lógica prática e a ordem simbólica, como bem demonstrou Sahlins (2003). Para este autor, defensor intransigente da “razão cultural”, as teorias materialistas sobre a relação sociedade-natureza estão situadas no que chamou de “variedades antropológicas da razão prática”. E nesse campo existem, para ele, dois tipos de teorias, um é o naturalístico ou ecológico, e o segundo é o utilitário ou economicístico. Este último tipo pressupõe um Homem Econômico Universal, sendo a cultura tomada como um meio ambiente ou o conjunto dos meios à disposição do “indivíduo que age”. O naturalismo, por sua vez, compreende a cultura como o modo humano da adaptação, vista como “engajada na reprodução de si mesma enquanto cultura ou na manutenção da população humana dentro de limites de viabilidade biológica” (Sahlins, 2003:105).

Sobre tais relações na Amazônia, de maneira específica, nos últimos anos, alguns autores se dedicaram a sistematizar o debate em torno das mais distintas correntes e tipos de abordagens. Em um recente texto, publicado em língua portuguesa, Viveiros de Castro (2002a) faz um balanço crítico da produção sobre as “imagens da natureza e da sociedade” na Amazônia, situando o avanço das pesquisas na região nos últimos cinquenta anos. Seu artigo nos brinda com uma resenha comentada sobre as mais significativas conquistas nos campos da arqueologia, história, antropologia social e ecologia humana do continente ameríndio – até há pouco tempo considerado como o “menos conhecido”. Para o autor, há uma nova imagem do continente que evidencia maior complexidade da relação natureza-cultura em contraposição àquela dos modelos *monocausais* de explicação.

Em um artigo bastante sugestivo, intitulado “El determinismo raquítico”, Descola (1992b) analisa os estudos sobre o determinismo ecológico organizando-os em duas linhas de pensamento: a primeira, chamada *minimalista*, é de natureza diacrônica, e toma um único fator como determinante das condições socioculturais. Aí se filiam os herdeiros diretos de Steward, inspirados na idéia do *cultural core*, Meggers, Carneiro, Roosevelt e Lathrap. A segunda linha é cognominada de *maximalista*, com abordagens sincrônicas, animadas por um projeto mais ambicioso, que se propõe explicar, à luz da ecologia, aqueles “traços secundários” que os minimalistas relegaram por estarem fora do *núcleo cultural*. Para o autor, nessa linha se filiam as sínteses de Gross, Ross e Harris.

Algumas tentativas de aproximação ou de síntese entre as vertentes materialista e simbolista foram ensaiadas. Uma delas parece ter vindo de Sponsel (1986), que, após um minucioso balanço da produção bibliográfica sobre o tema na Amazônia indígena, defende o fenômeno da adaptação como fruto da interação entre *sistemas ecológicos* e *sistemas culturais*. Se, para ele, os primeiros são formados inquestionavelmente por elementos bióticos e abióticos, os segundos são compostos de três subsistemas e componentes derivados: *infraestrutura* (população, tecnologia, subsistência), *estrutura* (organização social e economia doméstica e política) e *superestrutura* (mito, ritual, simbolismo, Etnoecologia etc.). Conclui o autor que, enquanto há numerosos estudos sobre superestrutura, há, por outro lado, muito

poucos relacionados com a ecologia. Para ele, ainda, conceber a adaptação a partir das leis do ecossistema é a única maneira de se chegar a uma síntese entre os sistemas culturais e o *habitat* amazônico. E cita como exemplo os trabalhos de Eric Ross, sobre tabus alimentares como mecanismos ecológicos de conservação das espécies, e os de Reichel-Dolmatoff, que vê um estreito vínculo entre mito, xamanismo e ritual com as leis e princípios da ecologia.

E é precisamente deste último que vem uma das mais criativas conexões entre estas vertentes. Tomando como exemplo o caso da sociedade Desana, Reichel-Dolmatoff (1975) traça uma conexão entre seus conceitos cosmológicos e os fenômenos de adaptação ao *habitat* onde vivem. Para ele, todo o sistema cultural indígena é um mecanismo regulador e mantenedor do equilíbrio ecológico, de entradas e saídas de energia, onde o xamã exerce o papel de um poderoso gerente de políticas ambientais. Mas, se o autor toma o *corpus* conceitual da cosmologia como ponto de partida – eis aí uma das novidades da análise – ele o faz exatamente para desembocar no manual das teorias ecológicas. Temos aqui, pois, uma inversão das posições da Antropologia Ecológica – que parte das leis do ecossistema para focalizar as ideologias e as regras sociais –, resultando ambos numa espécie de positivo e negativo fotográfico, que contém a mesma imagem ou informação.

Podemos concluir este balanço lembrando que para a vertente *materialista*, das mais diferentes correntes, a relação sociedade-natureza é analisada com base nos conceitos estabelecidos pela biologia (ecologia humana), independentemente do que dizem as teorias nativas; que seus conceitos estão invariavelmente assentados numa cosmologia dualista e naturalista, típica do pensamento ocidental, que divide natureza e cultura em dois hemisférios ontologicamente distintos e hierárquicos, em que a natureza é anterior, universal e engloba a cultura, sendo esta um caso particular e secundário daquela.

As abordagens *simbolistas*, por seu turno, privilegiam as teorias nativas, tomando o par antitético em tela apenas como uma “imagem guia” ou identificando o quê cada sociedade define como sendo da ordem da natureza e da ordem da cultura, sem a preocupação de que tal corte coincida com aquele das concepções ocidentais. De outra maneira, podemos dizer que, para os *materialistas*, a relação

em apreço é aquela entre um ambiente e suas populações humanas, já que são conhecidas, *a priori*, as leis que regem um e outro domínio. Para os *simbolistas*, tal relação encontra-se exibida nas próprias cosmologias, sendo preciso, pois, cotejá-las para daí se extrair tal oposição. Portanto, trata-se aqui menos de uma análise da interação ambiente & sociedade e mais de uma investigação sobre as concepções de natureza e cultura.

Para as teorias *materialistas*, o ambiente impõe suas restrições de forma indireta (associadas à tecnologia) ou direta, pelas leis irrevogáveis do ecossistema, sob as quais estão submetidos todos os seres de um determinado *habitat*, humanos e não humanos.

Ambiente e sociedade são, portanto, realidades objetivas. Por tais razões, interessam aos materialistas a atenção para mecanismos ambientais como controle de população, tecnologia de produção e fatores limitantes do ambiente (como fertilidade dos solos, escassez de recursos, qualidade e maneiras de captura dos alimentos etc.), equilíbrio entre comunidades e populações de seres, fenômenos de homeostase etc., todos estes fatores refletindo e sendo refletidos, de uma maneira ou de outra, nas estruturas sociais ou na cultura.

As análises simbolistas, por sua vez, estão preocupadas em construir ferramentas conceituais, voltadas para compreender as relações sociais de um ponto de vista que não é deliberadamente dominado pela experiência e doutrina ocidentais das relações sociais (cf. Viveiros de Castro, 2002a: 486), e, a partir daí, elaborar e definir conceitos. Para tais abordagens, por exemplo, nada há de estranho nas concepções daquelas sociedades que vêem e tratam animais e/ou plantas como seres dotados de qualidades antropocêntricas e sociais, estabelecendo com os humanos relações intersubjetivas. Tais concepções são tidas pelos materialistas como ilusórias, fantasiosas e especulativas⁶.

⁶ É o que assevera Walter Neves, defensor do materialismo ecológico, para quem estes dois tipos de abordagem resultam em dois tipos de antropologia: “se, por um lado, o interpretativismo, de forte apelo filosófico, encontra suas bases de legitimidade na hermenêutica, abrindo mão das análises objetivas de causa e efeito do fenômeno cultural, o materialismo evolutivo radicaliza enquanto ciência positiva, privilegiando as análises de causa e efeito do fenômeno social” (Neves, 2002: prefácio à edição brasileira).

Em suma, a distinção entre materialismo e simbolismo não está apenas no mérito do enfoque dominante, do que seja material/natural ou simbólico/cultural, mas, antes, no âmago do entendimento sobre os dois domínios, de natureza e cultura. Não está também na opção pelo campo em que se situam seus adeptos, se do lado da produção simbólica ou das condições materiais de existência, mas antes e acima de tudo sobre o quê estão observando. Como bem disse Sahlins acerca do venerável conflito entre utilitarismo e enfoque cultural, “a diferença não é simples, nem será resolvida pela feliz conclusão acadêmica de que a resposta se encontra em algum lugar no meio das duas ou mesmo em ambas as partes” (Sahlins, 2003: 61).

O ambiente tropical, um lugar de encontros possíveis

Sem pretender me situar no meio ou em ambas as partes desse conflito, posiciono-me do lado da cultura, e sinto-me estimulado a ver no *ambiente tropical amazônico* uma arena possível de se pensar, de maneira mais geral, a relação natureza e cultura. Também julgo sumamente importante associar ambiente e produção simbólica sem cair na esparrela do determinismo ecológico ou no abandono de uma realidade ambiental influente.

Esta convicção se apóia em duas balizas axiomáticas: primeira, que o ambiente tropical, ainda que uma unidade bastante abrangente, pode ser circunscrito, e que os povos que aí habitam e habitaram foram responsáveis por significativa parcela de sua diversidade biológica⁷ (Sauer, 1987; Balée, 1993a, 1993b e 1996). Segunda, com base na *lógica do concreto*, que articula as qualidades do sensível, as espécies naturais (do ambiente tropical) são tomadas como ponto de apoio do *pensamento selvagem* (Lévi-Strauss, 1962b).

Portanto, sugerir que o ambiente tropical seja a referência na interface natureza-cultura não significa dizer que as sociedades que aí habitam estejam

⁷ No âmbito de suas pesquisas sobre as florestas antropogênicas, Willian Balée afirma que “As plantas cultivadas pelos povos Tupi-Guarani do litoral atlântico, por exemplo, incluíram mandioca, banana, milho, amendoim, pimenta-de-cheiro, pimenta-malagueta, abóbora, batata-doce e abacaxi; nenhum cronista do século XVI observou uma sociedade Tupi-Guarani do início da época colonial sem horticultura” (Balée, 1996: 159).

determinadas pelas razões ecológicas, mas que o ambiente se presta, com sua inestimável biodiversidade, como invulgar ponto de apoio do pensamento selvagem ameríndio.

Antes de prosseguir, gostaria de inserir aqui uma breve digressão sobre a região tropical. Com base em observações astronômicas, o conceito de *trópicos*, como a área compreendida entre os paralelos de Câncer e Capricórnio, foi postulado já na Antigüidade por Parmênides e Aristóteles. Palavra de origem grega (*tropikos*), seu significado remete ao sentido de solstício: época em que o sol passa pela sua maior declinação boreal ou austral, e durante a qual deixa de afastar-se do equador, isto é, áreas do globo onde o sol pode estar, pelo menos em um dia do ano, no zênite.

Depois da inferência de que esta região é um lugar onde não é possível a vida, a “zona tórrida” dos gregos, muitas foram as definições que conectaram os trópicos com fenômenos climáticos, como regiões de elevadas precipitações ou de isotermas de temperaturas médias, com base nas massas de ar e ventos predominantes ou associações de fatores como temperatura e umidade, latitude, altitude e evapotranspiração, dentre outros (Manshard, 1968)⁸. O conjunto destes condicionantes proporcionou, de forma peculiar, a formação de uma diversidade biológica mais extensa e mais rica que a de qualquer outra zona do globo terrestre.

Embora a faixa intertropical perpassasse os continentes asiático, africano e americano, cada um destes, no entanto, a despeito de suas semelhanças climáticas, parece conformar certas particularidades, sobretudo no seu estoque de biodiversidade – resultado, dentre outros, dos processos de especiação – e na sua ocupação pelos diferentes agrupamentos humanos. Ambiente tropical significa, para nosso propósito, o continente sul-americano.

E mais ainda, como unidade menos abrangente, mas completamente inserida na região tropical – e que contém muito de seus elementos constituintes –, a

⁸ Como sabemos, outros sentidos e imaginários também marcaram a noção dos trópicos, como aqueles dos primeiros viajantes, chegantes nas Américas, como paraíso, dada a prodigalidade da natureza tropical (cf. Todorov, 1993), ou como o lugar de pessoas inferiores e ambiente inóspito, necessitado da civilização e correção pelo conhecimento (cf. Gourou, 1975); além das concepções do pós Guerra Fria, em que os países da região tropical aparecem como pertencentes ao Terceiro Mundo, pobres e sob a mira dos ajustes econômicos ditados pela lógica global.

Amazônia será tomada como representante daquela, como uma figura de sinédoque. Assim, o termo “Amazônia tropical” e seus derivados “tropical amazônico”, “amazônico tropical” ou simplesmente “Amazônia”, ainda que redundantes ou inapropriados por não significarem exatamente a mesma coisa, *in totum*, serão assumidos como a unidade ambiental de referência.

A América do Sul tropical é caracterizada por uma combinação de fatores climáticos específicos que conferem identidade às suas paisagens, formações pedológicas, geomorfologia, solos etc., bem como por uma ampla base de espécies animais e vegetais.

Reconhecida contribuição dos povos do continente, as plantas domesticadas ultrapassam a casa da centena, com destaque para o milho, o feijão, o amendoim, a abóbora e, principalmente, as raízes e tubérculos tropicais, como a mandioca, o cará, a batata e o inhame. Além destas, são também frutos do processo de domesticação o abacaxi, o maracujá, o mamão, a goiaba, o caju, o algodão, o cacau, o urucu, o jenipapo, a castanha-do-brasil e tantas outras. Até mesmo aquelas espécies tidas como silvestres, são, muitas delas, reconhecidamente resultados do processo de diversificação biológica promovida pelas sociedades ameríndias (Balée, 1989, 1993a, 1993b).

O ambiente tropical não aparece nem como determinante das morfologias sociais, que se moldam para adaptar-se às suas limitações ou potencialidades, nem é eclipsado ou desprezível pela construção simbólica; ele se presta como possibilidade do desenvolvimento do pensamento selvagem.

Em outros termos, quero dizer que a região tropical amazônica demarca um meio específico, ainda que bastante amplo, de componentes bióticos e abióticos, com os quais suas sociedades humanas interagem e os quais utilizam. Além disso, este ambiente é o ponto de apoio do pensamento selvagem na sua formulação de teorias sobre a ordem do cosmos, seus fundamentos ontológicos e os princípios de socialidade. Não se trata de nenhuma forma de acomodação a limites e problemas ambientais, de stresses e respostas humanas. Nem diz respeito a uma correspondência entre o ambiente e a morfologia social em que esta é determinada por aquele.

Ter adotado a região tropical sul-americana como ambiente de referência é também um recurso para escapar dos limites da categoria *ecossistema*, unidade de análise privilegiada da ecologia, e cada vez mais perseguida pelos seus representantes para a compreensão da relação de causa e efeito entre o *habitat* e as populações humanas. Pelo contrário, o ponto de vista da interface é outro, não se tratando de enxergá-la sob a égide ecológica, mas como *ambiente* que se oferece ao *sistema* do pensamento selvagem.

Veremos como para os Enawene-Nawe a mandioca, o milho e o peixe participam do *background* de sua sobrevivência física e cultural, como estes recursos garantem sua alimentação e sustentam um virtuoso calendário sócio-ecológico, articulando, ao mesmo tempo, um conjunto de regras e atividades sociais, prestando-se, ainda, como balizas para a compreensão da dinâmica do cosmos.

Os princípios que norteiam a relação natureza e cultura, na ideologia enawene, se formam a partir da idéia de cultura como condição universal e primeira. Em outras palavras, milho, mandioca e peixe são, ao mesmo tempo, recursos do ambiente tropical – onde se originaram, adaptaram e são utilizados como “bons” para comer – e concebidos, ontologicamente, como “bons” para pensar. Além do mais, algumas destas espécies são dotadas de qualidades antropocêntricas e com elas os humanos estabelecem relações do tipo social.

Num artigo publicado no monumental *Handbook of South American Indians*, Lévi-Strauss (1987) identifica um sem número de plantas silvestres usadas pelos ameríndios, arrolando espécies manejadas e produtos delas obtidos. No mesmo volume, Carl Sauer (1987) apresenta um levantamento das plantas cultivadas, enfatizando sua origem e dispersão pelos povos do continente. Ambos os artigos dão uma mostra não apenas da diversidade de espécies vegetais na região tropical, mas de sua participação na economia destas sociedades. Tal participação não se limita, porém, ao seu uso como fonte de alimento, mas também na inventividade de processos e produtos obtidos, de seu valor e sentido social. Tomarei estes dois textos como exemplo paradigmático da demonstração dessa realidade tropical sul-americana, extraindo deles algumas referências que possam balizar os argumentos das hipóteses aqui levantadas.

Espero que este sumário não simplifique em demasia o vasto horizonte característico da região, mas que revele claramente a pretensão de sua menção nesta monografia, a saber, a constituição de um nicho de material para a produção simbólica e material das sociedades ameríndias, uma fonte privilegiada de recursos de apoio necessários para a construção dos princípios ontológicos e da socialidade ameríndia.

Feita a ressalva sobre a dificuldade em estabelecer o que seja silvestre e o que seja cultivado no contexto tropical indígena, em seu inventário sobre as plantas não cultivadas no continente, Lévi-Strauss (1987) começa destacando o papel das palmeiras tanto pela diversidade de espécies como pela sua utilidade na vida do homem. Elas são fontes de matéria-prima no preparo de beberagens, palmito, polvilho, óleos, sal, cobertura para as habitações, cestaria, cordões, cordas e fios, objetos como armas, postes, cercas e instrumentos musicais, ceras, sedas, ornamentos etc.

Dentre as palmeiras, merecem destaque o buriti (*Mauritia flexuosa*), a pupunha (*Bactris gasipaes*), o açaí (*Euterpe oleracea*, *E. precatoria*), o inajá (*Maximiliana regia*), jauari (*Astrocaryum tucumoides*), marajá (*Bactris minor*), bocaiúva (*Acronomia sp*), tucum e tucumã (*Astrocaryum spp*), piaçava (*Attalea funifera*), paxiúba (*Socratea exorrhiza* e *S. duríssima*), uricuri ou buri (*Allagoptera arenaria*) e manicol (*Euterpe edulis*), dentre outras.

Na impossibilidade de arrolar todas as espécies manejadas pelas populações do continente, a ênfase recai sobre os mais significativos produtos delas subtraídos, destacando-se entre eles as madeiras de lei para a fabricação de casas, canoas, arcos, lanças e bordunas, cercas e remos. Partes ou extratos vegetais são utilizados para a produção de perfumes, fibras para a manufatura de fios, cordas e tecidos; gomas, resinas etc. Além disso, substâncias combustíveis, plásticas, colas e bálsamos utilizados como remédio para cura de queimaduras, dor de cabeça, fumigações e resfriados; preparo de óleos e ungüentos tanto para fins medicinais quanto para untar os cabelos e pinturas corporais. O urucum (*Bixa orellana*) e o jenipapo (*Genipa americana*) são espécies prediletas para obtenção de pigmentos e tinturas, como condimento e repelente de insetos. Também merece destaque a

borracha, resultado da coagulação do leite das seringueiras (*Hevea spp*) e das mangabeiras (*Hancornia speciosa*).

Especial atenção dever ser dada para as plantas silvestres sazonalmente exploradas como fonte de alimento. Abundantes tanto no ambiente de cerrado como no de floresta, as plantas comestíveis disponibilizam frutos, raízes, nozes e cocos. Dentre elas, podem ser citados os pinhões da araucária (*Araucaria angustifolia*), as sementes de castanha-do-brasil (*Bertholletia excelsa*), as amêndoas de pequi (*Caryocar brasiliense*, *C. barbinerve*, *C. tuberculosum* e *C. amygdaliforme*) e as sementes pilosas de jatobá (*Hymeneae courbaril*).

Dentre as frutas das plantas nativas ganham destaque o caraguatá (*Bromélia fastuosa*), o ingá (o *Inga Vera*, *I. bahiensis* e *I. lateriflora*), a guabiroba (*Myrtus mucronata* e *Psidium multiflorum*, *P. corymbosum*), guavira (*Campomanesia*), tarumã (*Vitex montevidensis*), fruta do lobo (*Solanum grandiflorum*), mangaba (*Hancornia speciosa*), jabuticaba (fam. *Mirtácea*), murici (*Byrsonima*) e tantas outras.

Merecem ser mencionadas, ainda, as muitas espécies de plantas das quais se extraem diferentes tipos de veneno, usados preferencialmente nas pontas de flecha e também nas pescas em lagoas e áreas alagáveis para envenenar os peixes. Os venenos são aplicados também nas práticas de feitiçaria.

Para completar o inventário, são arroladas as espécies botânicas terapêuticas, cujas propriedades físico-químicas foram especialmente apropriadas pelos índios sul-americanos.

O seminal artigo de Carl Sauer traça um rigoroso panorama sobre o cultivo de plantas na América tropical durante o período pré-colombiano⁹. Adepto do difusionismo, o autor tem seu trabalho como uma tentativa de examinar o acervo de plantas cultivadas como “testemunho das origens das culturas americanas e de sua difusão”. Em seu levantamento, arrola cada uma das espécies, revelando seus locais de origem, variabilidade, adaptação, dispersão, técnicas de cultivo etc.

Atenção especial é dada ao milho, espécie tropical que contém uma variedade de formas dificilmente igualada entre as plantas cultivadas. Sauer (1987)

⁹ Tomando como referência as áreas culturais esboçadas no *Handbook*, Galvão (1963) traça um mapa indicando as áreas de predominância ou de uso preferencial das três principais espécies cultivadas no Brasil indígena: a mandioca, o milho e a batata doce.

sugere, a partir de inferências históricas, que embora intensamente conhecido e difundido pelos ameríndios, o tipo amiláceo (“milho de índio”), considerado um híbrido, pode ter sido cultivado pelos Guarani em sua forma silvestre¹⁰. Acrescenta que os tipos “duros” de milho disseminaram-se tanto para o sul quanto para o norte, adaptando-se bem às terras baixas e úmidas dos trópicos. Ao contrário do que ocorre no México e na América Central, onde seu consumo é preferencialmente pelas comidas sólidas, seu uso no continente sul-americano se dá mais expressivamente por intermédio de bebidas.

Quanto ao feijão, na América tropical são quatro as espécies conhecidas: *Phaseolus vulgaris* (feijão comum), *P. lunatus* (fava ou feijão-de-lima), *P. multiflorus* e *occineus* (feijão vara ou trepador) e *P. acutifolius* (feijão tepari). Na maior parte do continente, as favas prevalecem sobre as demais espécies, e nas latitudes equatoriais as variedades trepadeiras predominam, quase sempre plantadas em consórcio com o milho.

Planta tipicamente brasileira, o amendoim (*Arachis hypogaea*) cultivado pelos Nambikwara é uma das formas mais primitivas da espécie:

Se os Nambikwara – que se situam entre as tribos Aruak, a oeste, e Tupi, a sudoeste – são os guardiões de um cultígeno primitivo, o estudo dessa tribo pode lançar luz sobre as origens da agricultura brasileira. (Sauer, 1987: 64)

Conhecidas genericamente como cucurbitáceas, as abóboras tiveram, e têm, significativa importância na economia e subsistência dos povos do continente. Nada comparável, no entanto, às chamadas “raízes tropicais”, sobressaindo a mandioca, a batata doce, os inhames e a araruta.

A mandioca, em especial, constitui dois importantes grupos, as variedades mansa ou doce e as amargas ou venenosas. Embora não se tenha definido exatamente o seu centro de origem, estudos indicam que a espécie tenha surgido entre o litoral brasileiro e o sopé dos Andes; entretanto, não há dúvida de que seja

¹⁰ O resultado de uma recente pesquisa sobre os Guarani Kaiowá ressalta a importância do cultivo do milho amiláceo (*avati morim*) para o povo. Ele é, em termos de valor cosmológico, o elemento sintetizador de sua conduta religiosa. Plantar o milho significa um esforço de recompor o sistema tradicional de (bem) viver, de refazer as redes de alianças entre unidades sociais (Pereira, 2004).

na América tropical. Há fortes indícios de que as mandiocas-bravas foram disseminadas pelos Tupi e Karib, e também em parte pelos Aruak.

A batata-doce (*Ipomea batatas*) teve, no Novo Mundo, uma distribuição semelhante à da mandioca, e talvez até mais extensa: suas centenas de espécies espalharam-se pelo mundo inteiro, mas alguns botânicos defendem sua origem como sendo a América do Sul, onde foi muito bem aclimatada.

Os inhames (*Dioscorea alata*, *cayenensis* e *batatas*) aparecem nos trópicos em grande número de espécies silvestres, mas nem todos com tuberosas comestíveis. No continente americano, a espécie pode ser uma planta verdadeiramente domesticada, tendo sido intensamente cultivada desde as Antilhas até o Brasil. A araruta (*Maranta arundinacea*) teve sua distribuição entre o Brasil e o Caribe e ótimo desenvolvimento em terrenos molhados.

Originário dos vales dos Andes (Bolívia), e daí disseminado pelos do Amazonas em direção às Guianas e Antilhas, o tabaco (*Nicotiana tabacum*) parece estar associado com as culturas Aruak, Karib e Tupi, coincidindo com o roteiro de distribuição da mandioca-brava.

Além das práticas mais conhecidas e inventariadas – como já se fez principalmente com as plantas domesticadas –, inúmeras outras, pouco ou nada estudadas, são de domínio desses povos, como as técnicas envolvidas nos processos de manipulação genética, a exemplo da tapiragem, a associação de plantas para efeitos alucinógenos, como da *ayahuasca* ou daime, a extração do curare e outras substâncias tóxicas empregadas nas atividades de caça e pesca (timbó ou “veneno de peixe”), os princípios ativos das plantas fitoterápicas etc. Tudo isso parece fazer do ambiente tropical um imenso laboratório cuja biodiversidade só foi possível graças às sociedades ameríndias.

Recentes pesquisas mostram que a biodiversidade amazônica, longe de ser natural, é o resultado de um longo processo de contribuição das culturas ameríndias (Balée, 1993a, 1993b, 1996). Examinando o processo de sucessão ecológica das florestas de capoeira, o autor identifica dezenas de espécies dominantes, entre as quais várias palmeiras e frutos comestíveis, cuja existência só teria sido possível graças ao manejo desta vegetação no passado. Confundidas com vegetação

primária, muitas das florestas altas são verdadeiras capoeiras, vestígios de assentamentos agrícolas do passado.

Tais dados e evidências apontam para o fato de que paisagens, solos e florestas da Amazônia atual evidenciam um fator humano, não aquele que a elimina, mas que a enriquece. Como afirma Balée (1993b: 390), “está claro que a agricultura indígena mudou a face da Amazônia”. Ainda que cada sociedade detenha um estoque mitológico e formule suas próprias teorias, todas elas contam com uma base referencial, isto é, elas estão fortemente orientadas ou balizadas pelos componentes do ambiente tropical amazônico. Portanto, aquilo que não integra essa realidade natural tropical, sobre a qual as sociedades ameríndias se estabeleceram e dão provas abundantes de bem conhecer, pouco ou nada aparece em suas formulações teóricas (mitológicas, sociológicas, analógicas, ecológicas, etc.). Isso não significa que novos materiais não possam proporcionar operações semelhantes ou que o alcance deste pensamento seja limitado ou determinado pelas condições do ambiente.

Neste universo, porém, algumas espécies são preferidas. Tuberosas como a batata doce, o inhame e o cará, a fava, o amendoim, o urucu, a castanha-do-brasil e, principalmente, a mandioca e o milho, fazem parte do bio-repertório amazônico, itens privilegiados sobre os quais se apóia o pensamento ameríndio no seu afã de ordenar e explicar o cosmos e as condições de vida social.

Como bem lembrou Pero Vaz de Caminha, em sua correspondência ao Rei de Portugal,

Não há aqui boi, nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem qualquer outra animária, que acostumada seja ao viver dos homens. Nem comem senão desse inhame, que aqui há muito, e dessa semente e frutos, que a terra e as árvores de si lançam. E com isso andam tais e tão rijos e tão nédios, que o não somos nós tanto, com quanto trigo e legumes comemos. (Caminha, 2000, p.63)

Assim, pois, aquelas espécies como o trigo, a aveia ou a soja não pertencem e nem são cultivadas no “pensamento tropical ameríndio”. Mesmo o arroz ou a cana-de-açúcar, há muito introduzidos nos sistemas agrícolas e na alimentação dos povos amazônicos, estão quase ou completamente ausentes do seu repertório de idéias,

de suas principais referências simbólicas. Assim também podemos falar dos animais, como a girafa, a rena, o bisão, a orca e tantos outros, incomensuravelmente distantes do ambiente natural e cultural da Amazônia; não têm aí origem nem adaptação, e por isso não são manejados para alimentação ou para o pensamento: são inertes a um campo relacional-conceitual. Espécies de bovinos, eqüinos, suínos, cães, gatos e galinhas, por mais antiga que tenha sido sua adaptação e criação na região, pouco constam nas enciclopédias indígenas. E quando aparecem, remetem a certos lugares recônditos de sua mitologia e/ou sob baixo rendimento teórico.

Os Enawene-Nawe fazem uso abundante das raízes e tubérculos tropicais. Sua base alimentar é garantida pelo cultivo da mandioca (*ketekwa*) e do milho (*koretokwa*), em torno dos quais movimenta sua agricultura. Milho e mandioca, também, mobilizam as relações sociais de afinidade e consangüinidade, respectivamente, fundadas no mito e desenvolvidas na prática agrícola. O universo do cultivo da mandioca se opõe, por outro lado, ao da pesca, estabelecendo um divisor e uma complementaridade de gênero: enquanto a relação entre mulheres e planta de mandioca é pautada por interações entre mãe e filha, aquela entre homens e peixes é orquestrada pela clave da vingança.

Portadores de significativos atributos sociais e qualidades antropocêntricas, num passado mítico, os peixes perderam tal condição depois de infringir comportamentos e normas fundamentais da vida em sociedade. As práticas de pesca enawene, nas suas mais diferentes modalidades (com uso de venenos vegetais, anzol, arco e flecha e barragem) são uma resposta dos homens a estes seres, hoje longe, muito longe na escala de graduação cultural e de sociabilidade humana (estes temas, fundamentados nas hipóteses aqui levantadas, serão discutidos nesta monografia).

Espécies vegetais e animais e objetos exóticos são assimilados das mais deferentes maneiras pelas sociedades ameríndias, e não apenas em seu uso prático, mas também em suas operações mentais. Eles, porém, não apresentam o mesmo desempenho e a mesma profundidade genealógica e operacional que aqueles do ambiente tropical. Lembremos aqui do aparecimento da galinha como

totem de um clã tikuna, referido e comentado por João Pacheco de Oliveira nessas linhas:

Para o observador, a existência de um clã para um animal introduzido na região pelo branco – é o caso da galinha (*ota'*) – indicaria seguramente que essa nação teria se constituído após o contato, em um momento bem mais recente que os demais. Os informantes, porém, não vêem qualquer contradição entre isso e o mito de origem das nações. Todos sabem que a galinha não é um animal nativo. Mas o mito conta que em suas perambulações, sob a forma de peixe, Ipi teria descido o rio Solimões e de lá trazido todos os bens da civilização [...]. O exemplo da nação da galinha (*ota' cūã*) ilustra bem esse modo de pensar. Só há lugar para o novo na tradição tikuna porque esse novo já estava presente nas origens, no tempo de *Yoi* e *Ipi*. (Oliveira, 1988: 110-111)

Em suma, o ambiente tropical circunscreve uma realidade material, que é apreendida e organizada por cada sociedade, servindo-lhe como fonte de alimento e ainda como referência vital para o pensamento, que a ela recorre para formular suas teorias de socialidade, em especial dos princípios que regem a relação entre humanos e não-humanos. Trata-se da mesma inquietação que agitou o pensamento europeu de há muito, em particular as concepções científicas do século XIX acerca das relações entre um meio social e um meio natural, na medida em que nem este se apresenta como homogêneo nos vários quadrantes do globo, nem aquele está fundado, em todo o lugar, sobre os mesmos princípios. Afinal, seria de tudo descabido acreditar que o ambiente tropical conformou certo estilo de pensamento e um modo de vida singular?

Os Enawene-Nawe são habitantes da Amazônia Meridional, na zona de transição entre o Cerrado e a Floresta Tropical. É este ambiente, tipicamente tropical, que lhes fornece as condições materiais de existência e de desenvolvimento do pensamento. Dentre outras dimensões deste, destacaremos, nesta monografia, certos pressupostos e concepções que determinam sua teoria e prática na relação com os não-humanos.

Com base no material etnográfico, esta tese trabalha com a hipótese nativa de que a natureza é um caso particular da cultura, isto é, que a cultura, para os Enawene-Nawe, é a condição universal e primeira, tida como *dada*, e a natureza tida como *construída* (no sentido que Wagner, 1981, dá a esta fórmula), concepção,

portanto, diametralmente oposta à teoria evolutiva, típica do pensamento científico moderno.

Dela, da condição cultural, por um processo de diferenciação, em decorrência da transgressão de regras sociais, os seres foram se afastando (mais, ou menos) de uma existência dada culturalmente. Portanto, haveria um gradiente de sociabilidade que parte da própria sociedade enawene em direção às demais sociedades de seres, contemplando, inclusive, aqueles alijados de disposições sociais e antropocêntricas, completamente excluídos das interações sociais. Por outro lado, há aquelas espécies com as quais se estabelecem uma interação de intersubjetividade, relações entre sujeitos sociais.

Capítulo II

Esboço de uma teoria do cosmos

Tudo está cheio de almas e demônios (Heráclito)

A cosmologia, tal como proposta pelo pensamento clássico, procura ser a palavra racional, a fundamentação pelo discurso e pensamento da origem e ordem do mundo – a forma inicial da filosofia nascente (cf. Chauí, 1994). No pensamento ameríndio, esta ordem, por um pensamento nada abstrato, pode ser encontrada na organização da aldeia, nos ornamentos corporais, na terminologia de parentesco, na classificação dos animais e seres humanos, nos tabus alimentares, na culinária etc. (cf. Seeger, 1981).

Se no capítulo anterior esboçamos um roteiro das teorias antropológicas que balizam a compreensão sobre o tema natureza e cultura na Amazônia, neste teremos uma recensão etnográfica, um roteiro etno-antropológico: como os Enawene-Nawe definem e organizam certos campos do seu cosmos, onde as concepções de humanidade e não-humanidade encontram apoio. Sem qualquer pretensão comparativa, nele serão descritas as camadas do cosmos e os seres que nelas habitam, a escatologia e os devires *post mortem*, a origem social e organização dos humanos, as categorias de idade e a onomástica, dentre outras.

Indubitavelmente merecedores de maiores investigações, espero que tais temas, ainda que em traços leves, permitam identificar as peças do quebra-cabeça e contribuir para a visualização de uma intrincada imagem relacional entre cultura e natureza, das interações e construções ontológicas entre (e sobre) humanos e não-humanos, tal como pensam os Enawene-Nawe, assunto, na verdade, discutido mais diretamente nos capítulos seguintes, mas que se ancora, como condição necessária, neste.

Topografia cósmica

Depois de ter passado por vários interlocutores, eis que um xamã, pressionado por minha insistente inquietação, tomou meu caderno de campo e com ele organizou vários maços de folhas, representando os quatro níveis do cosmos enawene: acima do patamar terrestre encontra-se o *eno*, *habitat* dos deuses celestes, os *enore-nawe*; abaixo do plano terrestre, um amplo e sinistro universo dominado pelos *iakayreti*; e acima do *eno*, por fim, quarta e última camada, um infinito espaço inalcançável e sem vida.

No *eno*, do qual o patamar terrestre é apenas uma imitação e reflexo, vivem (as almas de) animais de todas as espécies; a vegetação é exuberante e sempre verde, a terra incomparavelmente fértil e constantemente cultivada; seus dois principais rios, *walatawina* e *weroriwina*, depois de receberem vários tributários formam um perfeito delta, onde se encontra erigida uma única e incomensurável aldeia: aí vivem os *enore-nawe*. Ao longo de suas margens, em forma de marina, estão atracadas imponentes canoas de madeira usadas para o transporte e a pesca. No céu do *eno* há lua e estrelas, e, contrário à impressão de que o sol nasce e se põe nos extremos da superfície terrestre, ao sabor dos olhos humanos, para os Enawene-Nawe ele tem seu trajeto em torno do patamar celeste, num movimento anti-horário: quando lá nasce o sol, na terra ele está se pondo, quando lá é noite aqui é dia – *é como o Brasil em relação ao Japão*, metaforizou um informante, esforçando-se por fazer inteligível a sua astronomia e mostrar-se informado da *nossa*.

Neste estrato vivem os *enore(ło)-nawe*¹¹, 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-

¹¹ O sufixo *re* confere condição de gênero masculino, opondo-se à *ło*, suf. de gen. feminino. Assim, temos, por exemplo, *enore* x *enolo*, condição que servirá para outros substantivos masculinos e femininos ao longo dessa monografia.

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.

De arquitetura irretocável e construída com material perene, a aldeia dos *enore-nawe* abarca toda a abóbada celeste, onde as casas aparecem ordenadas ao longo de toda sua circunferência. O zênite, visível a partir de qualquer ponto da terra, é o centro do pátio aldeão – uma outra descrição situa a aldeia etérea no firmamento visto a partir da aldeia *enawene*. Numa ou noutra versão, duas outras pequenas aldeias avizinham-se daquela principal, uma delas, *mikyahoretekwa* – que evoca a idéia de escuridão (*mikya*) – é destinada às almas dos *Enawene-Nawe* que em vida foram vítimas de males por eles irreparáveis (como epilepsia¹² ou mal de Parkinson), ou que nasceram com alguma deficiência física; a segunda (*iñuti hotaykiti*) é reservada às almas dos Brancos. Estas últimas podem ainda, de acordo com a versão número dois, habitar uma aldeia exclusiva, posicionada acima de cada cidade ou agrupamento humano não-*Enawene-Nawe*, descrição certamente elaborada a partir do momento em que os *Enawene-Nawe* passaram a conhecer as cidades e núcleos urbanos, próximos ou distantes de seu território, como Brasnorte, Juína, Cuiabá, São Paulo etc.

¹² Conheci uma mulher *enawenero* que sofria de epilepsia e que tinha sua residência fora do círculo da aldeia. Diga-se de passagem, a aldeia dos *Enawene-Nawe* é uma imitação da aldeia de suas divindades celestes.

No *eno* as casas são ordenadas rigorosamente em círculo, havendo no seu centro uma pequena *casa dos homens*, onde são guardadas as flautas para as cerimônias rituais. Cada patri-clã tem aí seu conjunto residencial específico, onde habitam todas as almas (agora transformadas em deuses) daquelas pessoas pertencentes a um mesmo grupo de parentes consangüíneos. Por esta razão dizem os Enawene-Nawe que os *enore* são seus ancestrais, seus avós (*atore-nawe*). A aldeia celeste é tamanha, e tantas as suas casas, que seus habitantes correm o risco de se perderem, devendo circular apenas nas proximidades de seu conjunto residencial.

Embora seja o lócus da perfeição social, moral e (meta) física, o território ideário da construção imagística, o *eno* é alvo de uma certa especulação descritiva. Cada xamã, único indivíduo capaz de visualizá-lo, oferece uma descrição, um toque particular, ressaltando um ou outro detalhe, uma qualidade, um percurso, um nome, uma ordem. Ainda que difícil de ser retocada com as mesmas cores e tonalidades, a morfologia do patamar celeste guarda uma imagem inteligível, com padrões, desenhos e formas definidas, e, acima de tudo, perfeita¹³.

A ilustração esquemática abaixo (figura 1) foi feita por um xamã, que, sentado num banco de madeira, rente ao chão, na soleira da porta de sua casa, sob a luz solar projetada de fora, a elaborou assistido por várias pessoas. Era a primeira vez em toda sua vida que ele pegava numa caneta. Iniciou traçando sobre o papel as linhas limites do retângulo, uma espécie de margem, e em seguida começou o desenho com a aldeia onde atualmente vivem os Enawene-Nawe (representada pelo triângulo no alto da figura, canto superior, onde aparece o sol) e o percurso solar, que parte da terra e atravessa todo o espaço etéreo. Prosseguiu com os pequenos retângulos, que representam as residências dos seres celestiais, os dois rios que contornam a aldeia, com seus pequenos tributários. Arrematou o esquema projetando a pequena aldeia, uma espécie de satélite daquela principal, onde vivem os inválidos, e a lagoa onde os deuses tomam banhos rejuvenescedores.

¹³ Certa vez, um jovem enawene presenciou parte de um sermão numa igreja católica na cidade de Juína, e ao saber sobre o que comentava o padre reagiu indignado dizendo que ele mentia, pois apenas um xamã enawene saberia descrever e falar do patamar celeste.

É curioso notar que tanto a aldeia do patamar terrestre quanto a dos *enore-nawe*, na camada superior, foram projetadas num mesmo plano – só me dei conta disso meses depois, quando voltei ao esquema, não tendo sido possível discutir com seu autor se existia de sua parte alguma indicação de perspectiva. Uma vez que a aldeia dos humanos situa-se imediatamente abaixo da abóbada celeste, completamente tomada por casas em todo o seu perímetro, era de se esperar que no croqui apresentado aparecesse apenas o plano do alto, isto é, as residências dos deuses celestes. A representação aparentemente controversa pode ser exatamente o resultado de um esforço demonstrativo de perspectivas distintas: o que pareceu um equívoco pode ter sido um recurso – um xamã que recebeu papel e caneta para representar, a uma pessoa comum, um mundo conhecido apenas por ele e seus pares. Nota-se ainda, no esquema, que a aldeia dos *enore-nawe* situa-se num delta, entre dois grandes rios, que a banham quase que completamente e se juntam na direção do sol nascente; vê-se, também, a lagoa onde se rejuvenescem por meio de banhos em que trocam a pele envelhecida, e a pequena e separada aldeia (*mikyahoretekwa*) das almas nefastas.

Com a colaboração de um segundo xamã, sogro do primeiro, moradores da mesma residência uxorilocal, foi dado cabo à ordem e seqüência onomástica dos *enore-nawe* em suas respectivas posições e representações clânicas, a localização exata onde habita cada pessoa após sua morte, agora transformada numa divindade. As letras em maiúsculo identificam os clãs em seus topônimos celestes, os “conjuntos habitacionais”, e os números que as acompanham definem a posição e número dos *enore-nawe* de cada grupo. Embora os clãs celestes representem todos os existentes na sociedade Enawene-Nawe, o número de divindades de cada um deles não corresponde exatamente com aquele de seus ancestrais, isto é, de pessoas mortas ao longo da existência de cada grupo. Em outras palavras, nem todo morto acrescenta um nome a mais no panteão de seu clã; o que se tem, na verdade, são divindades-representantes: é o que parecem dizer os xamãs quando afirmam que os *enore-nawe* são incontáveis, razão pela qual sua aldeia é gigantesca, abarcando toda a abóbada celeste.

O esquema mostra ainda a localização da *casa dos homens* e a trajetória solar em torno do patamar celeste. O desenho seguinte (figura 2) foi elaborado, posteriormente, por mim, a partir das informações subsidiárias: nada mais, nada menos que uma ordenação do primeiro esquema. A tabela à frente é parte integrante da figura, arrolando os grupos (representantes) de *enore-nawe*, sua posição na aldeia celeste e os clãs a que estão associados: uma outra maneira de representar a ligação entre seres humanos e sobrenaturais, de reinos distintos, mas complementares.

Figuras 1 e 2 – Croqui-Representação do eno

Tabela 1 - Os clãs e seus grupos de enore-nawe no eno

Kayrole (KR)		Aweresese (AW)		Anihiare (AH)	
enore	moradia	enore	moradia	enore	moradia
<i>alaiyare</i>	KR-1	<i>unidihõ</i>	AW-1	<i>olowiarese</i>	AH-1
<i>mahiare</i>	KR-2	<i>tololayhi</i>	AW-2	<i>katomadahi</i>	AH-2
<i>alataiyare</i>	KR-3	<i>kawhaynar</i>	AW-3	<i>xariloseere</i>	AH-3
<i>walatakwa</i>	KR-4	<i>kiare</i>	AW-4	<i>tianere</i>	AH-4
<i>walatase</i>	KR-5	<i>awiese</i>	AW-5	<i>toerarese</i>	AH-5
<i>mesokwano</i>	KR-6	<i>awehare</i>	AW-6	<i>makoyarese</i>	AH-6
<i>werorealo</i>	KR-7	<i>awiare</i>	AW-7	<i>koakoyare</i>	AH-7
<i>werore</i>	KR-8	<i>lolayarese</i>	AW-8	<i>enohalakwaner</i>	AH-8
<i>uitayare</i>	KR-9	<i>lolayaresekasekwa</i>	AW-9	<i>kiakanokwa</i>	AH-9
<i>xiarese</i>	KR-10	<i>waxinarenawe</i>	AW-10	<i>wayakonere</i>	AH-10
<i>mikyare</i>	KR-11			<i>kayanawri</i>	AH-11
<i>atayarese</i>	KR-12				
<i>werorerose</i>	KR-13				
Kawekwarese (KK)		Kawenayriri (KN)		Mayroete (MR)	
enore	moradia	enore	moradia	enore	moradia
<i>kokwinawe</i>	KK-1	<i>huyayarese- wakoone</i>	KN-1	<i>dotawe</i>	MR-1
<i>kokwiarese</i>	KK-2	<i>walewa</i>	KN-2	<i>aõre lulawina</i>	MR-2
<i>makalakase</i>	KK-3	<i>tonolokokuyare</i>	KN-3	<i>xiwaharese</i>	MR-3
<i>iaware</i>	KK-4	<i>hirinaxiwiri</i>	KN-4	<i>xiahare</i>	MR-4
<i>dotayarese</i>	KK-5	<i>huxiwawakwa</i>	KN-5	<i>manonoyare</i>	MR-5
<i>loawirase</i>	KK-6	<i>dokolarese</i>	KN-6	<i>kawerokwa</i>	MR-6
<i>malõawiarekwa</i>	KK-7	<i>waliokolare</i>	KN-7	<i>kawerokwa 2</i>	MR-7
<i>kahalayare</i>	KK-8	<i>walitikolare</i>	KN-8		
Kaholase (KH)		Lolahese (LL)		Maolokori (ML)	
enore	moradia	enore	moradia	enore	moradia
<i>kawadore</i>	KH-1	<i>honoyarese</i>	LL-1	<i>oloxiwiri</i>	ML-1
<i>oyoyokase</i>	KH-2	<i>onohekori</i>	LL-2	<i>onerakwa</i>	ML-2
<i>oyoyohi</i>	KH-3	<i>makõne yolowi</i>	LL-3	<i>matoeres</i>	ML-3
<i>dodowaya</i>	KH-4	<i>walorikase</i>	LL-4		
<i>doherarese</i>	KH-5	<i>ayarirose(ene)</i>	LL-5		
<i>kulanere</i>	KH-6	<i>hitawayase</i>	LL-6		
<i>kulanerese</i>	KH-7				
<i>wakolorese</i>	KH-8				
<i>wakolori</i>	KH-9				
<i>madoyrare</i>	KH-10				

Toda a descrição acima, da segunda camada superior do cosmos, revela um ambiente cuja matriz ecológica é essencialmente tropical, projeção perfeita de um *habitat* familiar, conhecido e manejado pelos Enawene-Nawe. Com um toque de maravilhoso narram sobre os rios com suas espécies de peixes idênticas às daquelas dos rios da Bacia do Juruena; e o delta entre os dois rios celestiais, navegáveis e piscosos, revela um local ideal para morar; a vegetação é exuberante, em detrimento do cerrado, tal como preferem – dada sua matriz de solos mais fertilizados pela matéria orgânica, presença de espécies apícolas, insetos comestíveis e frutos de coleta, além de outras vantagens. Um lugar onde vivem as mesmas espécies de pássaros, sobretudo aqueles mais desejados, como os papagaios, mutuns e gaviões, fornecedores de plumagens para a confecção de diademas coronais e outras peças para as cerimônias.

E é também este ambiente que fornece aos deuses as condições necessárias para sua sobrevivência física. E mais, com as espécies que aí habitam, eles estabelecem iguais formas de relação estabelecidas pelos humanos no patamar terrestre, sob idêntica concepção ontológica. Ou seja, natureza e cultura são conceitos formulados de igual maneira pelos seres sobrenaturais, habitantes do *eno*. Com isso, em suma, quero dizer, reafirmando a aposta teórica desta monografia, que o ambiente tropical é para os Enawene-Nawe, assim como para outros povos da Amazônia tropical, um cenário no qual se estabelecem relações pautadas e englobadas pela condição cultural. Já nos demais patamares e outros domínios, como veremos, a descrição é vazia e sem correspondência com o universo sócio-ambiental da superfície dos humanos.

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

Contraponto da beleza e perfeição físico-social dos deuses celestes, 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.

Se o patamar subterrâneo é o seu reino exclusivo, sua moradia, contudo, são as ilhas, os morros, as cachoeiras, as lagoas, os brejos e as corredeiras e barrancas de rio: residências reais, fixas e nomeadas. As águas dos rios são sua via preferida de deslocamento. Estejam próximos ou distantes, conhecidos ou não pelos Enawene-Nawe, estes acidentes hidro-geográficos pertencem à legião destes seres; ou melhor, tais locais são, decisivamente, sua moradia. Vivem sob desordem, em hordas ou isolados, completamente desprovidos de sociabilidade. Mesmo assim dispersos, são identificados a partir de nomes próprios e sempre associados aos grupos clânicos¹⁴. E é assim, sob o contexto desta paisagem encantada que os Enawene-Nawe estão sempre atentos, seja na fixação de suas aldeias, em atividades econômicas, viagens ou outros deslocamentos. Numa das vezes em que deixava a aldeia, depois de um período de campo, trazendo uma flauta, que havia negociado com alguém, alertaram-me para que não a tocasse durante a viagem, pois havia no trajeto um sem número de espíritos, que, uma vez despertados de suas residências ao ouvirem o som do instrumento, poderiam me causar algum mal ou até mesmo a minha morte.

O mapa abaixo é um levantamento dos locais de moradia dos *iakayreti*, uma toponomástica dos habitantes da paisagem natural. A região demarcada compreende a extensão do alto-médio rio Juruena, tendo como limite norte a foz do rio do Sangue e ao sul as cabeceiras do rio Iquê; no sentido leste-oeste, as balizas são as nascentes dos principais tributários de ambas as margens do Juruena. Fora e

¹⁴ Em termos de (grau de) sociabilidade, os extratos cósmicos, para os Enawene-Nawe, apresentam níveis distintos e hierárquicos: o subterrâneo e/ou subaquático, o terrestre e o celeste. Com os habitantes do primeiro, os *iakayreti*, as relações são glosadas em termos de Super-afinidade, diferentemente daquelas com os deuses celestes, os *enore-nawe*, os Super-consanguíneos (cf. Silva, 1998), donos da mais perfeita ordem físico-social.

além da região mapeada existem ainda muitos outros locais de moradia espiritual reconhecidos e identificados pelos Enawene-Nawe: falam de toda a margem esquerda do rio Juruena até as cabeceiras do rio Aripuanã, região onde edificaram aldeias no passado, como também atesta o mapa. Em suma, podemos notar que o *habitat* dos *iakayreti* é predominantemente hidrográfico ou ripário e menos interfluvial, de terra firme.

Certo é que toda e qualquer morraria, ilha ou lagoa, esteja onde estiver, é residência destes seres malignos. Contudo, os locais reconhecidos e nominados são exatamente aqueles existentes na região historicamente habitada pelos Enawene-Nawe. Vários destes marcos são encontrados nas áreas dos vizinhos Cinta-Larga e Rikbaktsa, outrora espaços de interpolação de todos eles. Mas é neste trecho focalizado pela cartografia que se concentra, indubitavelmente, a maior população de *iakayreti*. Aí foram arrolados as ilhas, morrarias, lagoas, brejos, barrancos e corredeiras. Em cada um destes lugares habita um ou dois deles. Com exceção dos clãs *kahōlase* e *maolokori* (considerados “de pouco prestígio”), todos os demais possuem “chefes” (“a entidade *wayakoriri* está para o clã *kayrole* como o presidente Lula está para o Brasil”, advertiu-me um enawene). Cada acidente, por sua vez, é de domínio de um único espírito (“representante”); alguns são partilhados por mais de um deles, como é o caso da grande lagoa conhecida por *hōne*, localizada a montante da ponte, na margem direita do rio Juruena: ali habitam espíritos dos clãs *aweresese* e *kahōlase*; sem contar o complexo de morros que formam um *continuum* entre as nascentes dos rios Preto/*Adowina* e Arimena/*Olowina* (ver mapa abaixo), abrigo das falanges espirituais de todos os clãs: sem dúvida, um dos marcos topográficos mais importantes da cosmologia enawene.

Apesar da dispersão e da aparente aleatoriedade, podemos identificar certas regiões dominadas por espíritos de um mesmo grupo – referidos como *wayate*, “donos” ou “patronos” clânicos. O baixo Juruena tem forte presença dos *aweresese* (*wayate*) e *kahōlase*; o médio curso é marcadamente dominado pelos *kayrole* e no alto Juruena predominam os *kawekwarese*. As legiões dos *anihiare wayate* e *lolahese wayate* habitam as áreas dos Rikbaktsa e Cinta-Larga, entre as nascentes do rio Aripuanã e a foz do rio do Sangue.

Em suma, temos que uma cartografia da distribuição destes seres, apontados como visivelmente residentes da “paisagem natural”, é uma demonstração singular de uma cosmologia cujo pensamento busca apoio na realidade concreta. Trata-se de uma demonstração contumaz do rebatimento de uma segmentação social numa outra natural, de uma importante parcela da ordem cósmica apoiada no ambiente, uma cosmo-ecologia.

O quadro suplementar, a seguir, correlaciona as legiões de *iakayreti* aos respectivos topônimos, exibindo ainda as unidades sociais a que são associados; os nomes sublinhados destacam os espíritos-chefe de cada grupo, muitas vezes utilizados para referir-se a todo o panteão de um clã.

A horizontal number line with arrows at both ends. It has three major tick marks labeled 250000, 300000, and 350000. A point is marked with a dot on the line between 250000 and 300000, closer to 300000.

Tabela 2 - Os clãs e seus grupos de *iakayreti* com respectivos topônimos

Kayrole (kr)		Aweresese (aw)		Anihiare (ah)	
iakayreti	moradia	iakayreti	moradia	iakayreti	moradia
<i>wayakoriri</i>	kr-1 (morro)	<i>makakwarese</i>	aw-1 (morro)	<i>xawinoakwa</i>	ah-1 (morro)
<i>uriarese</i>	kr-2 (morro)	<i>atayriete</i>	aw-2 (morro)	<i>wayakoriwrikwa</i>	ah-2 (morro)
<i>katerawinaete</i>	kr-3 (ilha)	<i>kalatakaloete</i>	aw-3 (mo-la)	<i>yahekyore</i>	ah-3 (morro)
<i>ixakalosestahi</i>	kr-4 (morro)	<i>mahōaliwinaete</i>	aw-4 (lagoa)	<i>dotatiare</i>	ah-4 (morro)
<i>uiarese</i>	kr-5 (ilha)	<i>mahōaliwinaete</i>	aw-5 (morro)	<i>ixiwiarikase</i>	ah-5 (morro)
<i>tayorekase</i>	kr-6 (morro)	<i>iahikyore</i>	aw-6 (morro)	<i>lolarikase</i>	ah-6 (morro)
<i>laluya</i>	kr-7 (morro)	<i>xawinawakwa</i>	aw-7 (morro)	<i>kahaseriti</i>	ah-7 (morro)
<i>tikaynore</i>	kr-8 (morro)	<i>ixiwiarese</i>	aw-8 (morro)	<i>takahōete</i>	ah-8 (morro)
<i>koretokwaete</i>	kr-9 (morro)			<i>widadawe</i>	ah-9 (morro)
<i>wayakorioresse</i>	kr-? (morro)			<i>talikoloriwaytinihi</i>	ah-10 (morro)
<i>kawarorierane</i>	kr-? (morro)			<i>atokwekayti</i>	(*)
<i>luñaresose</i>	(*) (morro)			<i>wayokolare</i>	(*)
				<i>anawrinakayri</i>	(*)
				<i>okotikorese</i>	(*)
				<i>dawaytikolorori</i>	(**)
				<i>dirioare</i>	(**)
				<i>kiatihoriri</i>	(**)
Kawekwarese (kk)		Kawenayriri (kn)		Mayroete (mr)	
iakayreti	moradia	iakayreti	moradia	iakayreti	moradia
<i>kayhiosere</i>	kk-1 (morro)	<i>sayrikaserikwa</i>	kn-1 (morro)	<i>kayoarekase</i>	mr-1 (mo-la)
<i>ayanakatixiwakalaho</i>	kk-2 (ilha)	<i>kaseakaete</i>	kn-2 (morro)	<i>kawaykore</i>	mr-2 (mo-la)
<i>aōrearese</i>	kk-3 (ilha)	<i>kakalatakware</i>	kn-3 (morro)	<i>yaokwaserikwa</i>	mr-3 (mo-la)
<i>eoloriete</i>	kk-4 (ilha)	<i>waykwadakorikwa</i>	kn-4 (morro)	<i>dotayserikwa</i>	mr-4 (morro)
<i>uirayarese</i>	kk-5 (ilha)	<i>oneroreete</i>	kn-5 (morro)		
<i>walakoriserikwaete</i>	kk-6 (morro)	<i>onemerataete</i>	(***)		
<i>yakokolaete</i>	kk-7 (morro)				
<i>amasekwaete</i>	kk-8 (morro)				
<i>wetekotonoiria</i>	kk-9 (ilha)				
<i>aōreluñayrese</i>	(*)				
<i>katayrarete</i>	(*)				
Kaholase (kh)		Lolahese (ll)		Maolokori (ml)	
iakayreti	moradia	iakayreti	moradia	iakayreti	moradia
<i>huyrawakareete</i>	kh-1 (morro)	<i>lolawenaserikwa</i>	ll-1 (morro)	<i>walarinawete</i>	ml-1 (morro)
<i>huyrawakareete</i>	kh-2 (lagoa)	<i>hoydawinaete</i>	ll-2 (morro)	<i>hetoyarese</i>	ml-2 (cachoeira)
<i>yawiaseriete</i>	kh-3 (mo-la)	<i>lolawawinaete</i>	ll-3 (morro)	<i>kiatioriri</i>	(*)
<i>maōlotokwaete</i>	kh-4 (brejo)	<i>aōaniare</i>	(*)	<i>awiamanere</i>	(**)
<i>taōreōreseri</i>	? (morro)	<i>kamalalosene</i>	(**)	<i>ayamaserikwaete</i>	(**)
<i>malōatare</i>	? (morro)	<i>onedikyakoete</i>	(**)		
<i>kuyabaete</i>	(***)				

mo-la: morro e lagoa associados

(*) morros localizados no território dos Rikbaktsa

(**) morros localizados no território dos Cinta-Larga

(***) morros localizados na direção do rio Amazonas

(****) morros situados nas proximidades da cidade de Cuiabá

? moradia não identificada

Esta distribuição dos *iakayreti* na paisagem natural materializa-se como importantes balizas que orientam e regulam o uso de recursos, imprimindo certa ordem no domínio territorial. Isto se revela, mais nitidamente, nas pescarias coletivas para o ritual de *yākwa* (pesca de barragem), na instalação de aldeias, na coleta de castanha-do-brasil e outros produtos, conforme veremos no capítulo IV. É possível, ainda, que esta disposição contribua para a compreensão das associações dos clãs, que se juntam dois a dois, no revezamento bianual para a realização do ritual de *yākwa*.

Os Enawene-Nawe jamais conseguem se livrar destes seres que, por mais indesejados que sejam, são os únicos responsáveis por todo tipo de desordem ecológica, social e do organismo humano. Aos *iakayreti* pertencem importantes espécies vegetais, como as palmeiras bacaba, buriti e açai; a eles se destina toda a produção agrícola; são donos dos peixes (*kōhase wayate*), que lhes servem como recurso de troca por aquilo que mais gostam, o sal vegetal (*esewehi*)¹⁵, que só os homens são capazes de fabricar. Uma vez recebido o sal eles voltam a alimentar-se de peixe, partilhando-o com os humanos durante os banquetes festivos na aldeia.

Sempre preocupados em produzir e oferecer comida aos *iakayreti*, os Enawene-Nawe organizam, exclusivamente para eles, fartos banquetes, onde são vertidas bebidas ao chão, que, segundo os Enawene-Nawe, seguem diretamente para suas imensas panelas de pedra já bem posicionadas sob a terra. Eles também marcam presença na aldeia durante as cerimônias, onde às vezes aparecem ladeados com os dançarinos, portando os enfeites mais exóticos e deploráveis possíveis, como o uso de cobras enroladas na cintura. São assim vistos apenas

¹⁵ O mito do sal vegetal conta sua importância ritual e a passagem de uma disponibilidade natural para sua manufatura pelos homens. Nos primeiros tempos, o herói *Datamare* se dava apenas ao trabalho de recolher o sal, guardado ao pé de uma palmeira por uma cobra. Esta, ao ouvir dizer que o sal seria levado para os *iakayreti*, na cerimônia de *yākwa*, imediatamente desenrolava-se do tronco, ficando ali próximo apenas observando o seu recolhimento. Ao retornar ao encalço da árvore, a cobra assistia ao progressivo acúmulo do produto. Certo dia, *Ayarioko*, irmão de *Datamare*, pensou: — *essa não é a melhor forma para se conseguir o sal, vou cortá-la...* — Imediatamente o sal entrou no interior da planta. Vendo a palmeira derrubada, *Datamare* então perguntou ao irmão onde se encontrava o sal, ao que lhe respondeu: — *Ele entrou no tronco da árvore, eu a cortei e coloquei fogo nela.* *Datamare* e sentenciou: — *Você agiu mal, muito mal.* Foi a partir daí que os Enawene-Nawe passaram a procurar as árvores na floresta e a se darem ao minucioso trabalho de sua manufatura. Confira no capítulo IV se processo de fabricação.

pelos xamãs. De olho nos comes-e-bebes, incorporam-se nos homens e nutrem-se através deles.

Nem todo tipo de alimento, entretanto, satisfaz o desejo pantagruélico desses predadores, que desprezam tubérculos e qualquer espécie de ave. Seu cardápio predileto consiste, além do sal vegetal, de peixe, mandioca, milho, feijão, fava, amendoim e de alguns poucos frutos silvestres, consumidos como mingaus (*ketera*), sopas (*holokware*), beijus (*xixi*), refresco (*oloyti*). Certa vez perguntei, provocativamente, sobre qual seria a reação de um *iakayreti* diante de uma cuia de mel. “Depois de cheirá-la, recusá-la-ia, desdenhosamente”, reagiu meu interlocutor.

Quase sempre insatisfeitos, eles visitam cotidianamente a aldeia à procura de comida. Chegam na calada da noite, quando todos estão dormindo. Promovem verdadeira devassa no interior das casas, vasculhando panelas, jiraus e cumeeiras; comem e “fiscalizam” o estoque de alimentos, o que se tem, a quantidade e o tipo de comida. Se contrariados com o que viram, voltam irritados para seu domínio, aplacando inexoravelmente sua ira sobre os incautos.

Apenas o xamã é capaz de identificar um *iakayreti*, que, quando visto, no pátio ou nos fundos das casas, foge imediatamente para o interior da terra. Muitas vezes, no entanto, pode ser alvejado, mas nunca morto, por um xamã, que imediatamente anuncia seu feito, mostrando uma flecha quebrada e descrevendo orgulhosamente, em detalhes, o ataque.

Quando alguém se prostra doente, a primeira providência tomada é o oferecimento de comida a esses seres perversos. E se este momento coincide com a escassez, na residência ou mesmo na aldeia, então a atitude torna-se mais radical: homens e mulheres, particularmente estas, entram imediatamente em ação na providência de comida. Às vezes, a mobilização é exigida no âmbito do grupo social a que pertence o doente ou o morto: é a manifestação exclusiva dos espíritos daquele patri-clã, isto é, uma pessoa não é vítima de qualquer espírito, ela é alvo de um time específico de *iakayreti*, aqueles “pertencentes” ao seu grupo de parentes consangüíneos. No ano de 1999 assisti a morte, repentina, de uma criança do clã *kayrole*. Uma mensagem se alastrou rápida e contundente: “os *iakayreti kayrole* estão indignados por falta de comida”. Imediatamente todos os membros deste

grupo tomaram a iniciativa de produzir e providenciar alimentos dos mais diversos tipos, e em quantidades, para serem ofertados a estas subjetividades malevolentes. Um outro episódio – acontecido no mês de janeiro de 2003 – retrata bem essa mesma associação: um rapaz do clã *anihare*, iniciante no xamanismo, foi picado por uma cobra. Esta ação foi interpretada por um velho e experiente xamã como sendo a ação de um *iakayreti* invejoso, que não pertencia ao grupo do rapaz agredido. Em suma, os homens estão à mercê das intrigas entre os espíritos, que disputam poder e interesses inter-clanicamente.

O alimento é levado, pelo xamã ou alguém da família do doente, até o centro do pátio – nos casos mais graves e preocupantes – ou colocados à cena e “à disposição” no interior mesmo das casas, satisfazendo, assim, as (re) vistas destes seres glutões. Dizem que o trovão (*atana*) é sua voz a resmungar pela falta de comida¹⁶. Ao ouvi-los, costumam responder com um regougar na forma de *uô, uô, uô*. “Quando fazemos assim, eles pensam que são os *enore-nawe*, nossos ‘ancestrais celestes’, e sentem medo, aquietando-se”, asseverou-me um interlocutor.

O começo da estiagem na região, a partir do mês de abril, marca o período das primeiras e mais abundantes colheitas das raízes de mandioca e também a época em que os homens estão retornando, com muito peixe, das excursões de pesca de barragem (*wayti*), a mais significativa do seu calendário. Estas duas importantes atividades movimentam a principal cerimônia enawene, o ritual *yākwa*. Durante este período, são preparadas grandes quantidades de mingau de milho misturado com fécula de mandioca (*ketera*) e uma sopa de peixe com caldo de mandioca (*holokware*) – quando disponíveis, amendoim, feijão e castanha-do-brasil são acrescentados a essa sopa. São servidos aos participantes, ainda, o beiju (*xixi*) e a cerveja (*oloyti*), bebida levemente fermentada de sabor adocicado, à base de mandioca. Marcado por grande quantidade de comida e bebida, o *yākwa* é dedicado

¹⁶ Alguns interlocutores me disseram que também o raio (*merikase*) é uma manifestação dos *iakayreti* clamando por alimento; outros disseram se tratar simplesmente do lampejo da luz projetada pelo cigarro destes espíritos, que, ao contrário dos Enawene-Nawe, apreciam o tabaco. É curioso que tanto o trovão quanto o raio, para nós, provêm do alto, domínio dos *enore*. Será que os Enawene-Nawe também os associam ao alto? Tudo indica que não; caso contrário, temos aí uma boa contradição.

exclusivamente aos *iakayreti*, que chegam em grandes legiões para sua libação com os homens.

Vimos, pois, que neste contexto da relação dos humanos com os *iakayreti*, 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* (com os “super-afins”, como bem definiu Silva, 1998). Se a garantia de comida é a fonte propiciadora da satisfação dos *iakayreti* como requisito da sobrevivência dos Enawene-Nawe, ela é também o ingrediente básico, e talvez único, de sua obrigação para com eles: satisfação por manter afastado aquilo que é social e individualmente indesejável.

Ricamente explorado na etnologia amazônica, o tema “alimento cerimonial” – carnes de caça, peixes e em especial as bebidas, as conhecidas cauinagens – tem sido focalizado como campo privilegiado da análise de vários e importantes fenômenos sociais ameríndios, como bem demonstra Sztutman (2000). Beberagens e comidas rituais aparecem como recursos da socia(bi)lidade interna, entre *iguais-outros*, opondo segmentos globais em simetria, envolvendo grupos, classes e metades (cf. Maybury-Lewis, 1979 e 1984, dentre outros); como idioma do canibalismo, onde o conviva é o próprio alimento, ou vice-versa, assumindo virtualmente a *posição do inimigo* (cf. Viveiros de Castro, 1986; Lima, 1995; Dal Poz Neto, 2003; dentre outros); nas celebrações entre *outros iguais*, como recurso da aproximação e da amizade inter-tribal, com vizinhos, parentes e aldeias (cf. Hugh-Jones, 1979; Costa, 1985; e outros). 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 comida¹⁷.

Na camada terrestre vivem e circulam, além dos humanos, dois outros tipos de seres, os *dakoti* e os *atahare-wayate*. Ogros gigantes que habitam o interior das árvores (“espíritos da mata”), os *atahare* são donos de várias espécies vegetais, como o pequi, o cajuzinho-do-mato, a seringa, a bacaba, dentre outros; possuem boca descomunal, capaz de engolir uma pessoa por inteiro. Adormecidos na floresta,

¹⁷ Ainda que para tais cerimônias se obedeça à divisão sexual do trabalho e se articulem os grupos clânicos (representação entre servidores anfitriões e comensais dançarinos), seu fim último, e subjacente, é a relação com os afins sobrenaturais.

são despertados pelo cheiro de sangue, tomando como vítimas aquelas pessoas que violam certos tabus.

Os *dakoti* são entidades espectrais, de aparência negróide, olhos profundos e sem brilho. Desprovidos de materialidade, não têm carne, nem osso e nem sangue; são ainda desdentados e quase sem cabelo na cabeça; alimentam-se de insetos, pequenos anuros e fungos. Os *dakoti* são seres agoureiros por excelência: caminham corcundas e estão quase sempre agachados ao longo dos caminhos; sua aparição (quase nunca admitida ou revelada por alguém) é prenúncio de doença e morte, seja da própria pessoa que o vê ou de algum parente desta. Vagam durante a noite pela floresta e arredores da aldeia, pelas roças e lagoas onde costumam pescar nas densas noites, usando venenos vegetais para embriagar os peixes; vivem aos montes nas aldeias abandonadas, pois estão associados à sombra dos mortos, enterrados no interior das casas; costumam visitar ou avizinhar-se da aldeia enawene, principalmente quando alguém se encontra prestes a morrer, pois são considerados também mensageiros dos *iakayreti*: levam aos parentes do doente notícia da fúria destes seres promotores da morte – aliás, na perspectiva dos *dakoti*, um *iakayreti* é considerado como sogro. Quando nota a proximidade de alguém, um *dakoti* é capaz de transformar-se, imediatamente, num animal, num pássaro, numa cobra, num tatu ou macaco; mas quando visto por um xamã é atacado com flechas ou a golpes de facão. Por ser dotado de poder regenerativo, nunca morre. Residem todos num único lugar à margem de um grande rio, cuja travessia é feita por intermédio do arco-íris; este, por sua vez, é concebido como um entrelaçamento de cobras gigantes.

Seres e devires

Para os Enawene-Nawe a pessoa é uma trindade em potência. Ao morrer, alguém dá origem a três subjetividades cósmicas, um *enore*, um *iakayreti* e um *dakoti*. 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. O corpo, ou melhor, o cadáver, simplesmente apodrece, esvanecendo-se na terra.

Embora não possua a mesma densidade sociológica conferida aos deuses celestes ou aos *iakayreti*, o (devir) *dakoti* – conjunto de transformações sofridas até o final de sua trajetória – é o mais sofisticado de toda a doutrina escatológica enawene. Para o sepultamento do morto, os Enawene-Nawe preparam, da casca de algumas árvores da mata ciliar, uma urna funerária (*makawetakalayti*). Trata-se de um tubo (*aõtata*) com a altura da pessoa, vedado na parte superior, da cabeça, com um pequeno cesto de folha de buriti (*tohi*), e a outra extremidade, a dos pés, com uma peneira (*manarese*), trançada com a casca do pecíolo da mesma palmeira. O

tubo e suas tampas são finalmente amarrados e fixados com cipós, genericamente conhecidos como *inihi*.

As exéquias são marcadas por choros, lamentos, comentários, gritos e gestos, acompanhados de um constante vai e vem pela aldeia e de uma grande aglomeração em torno do morto. Terminadas as cerimônias fúnebres, a urna é depositada numa cova funda, aberta no interior da casa, exatamente no local (sob a rede), onde dormia a pessoa. Com o morto são enterrados seus pertences e/ou objetos de uso pessoal: colares, cocares, roupas, arco e flecha, machado, facão... Enfim, tudo aquilo que por algum parente é apontado como veículo da lembrança do falecido. Seu próprio nome, inclusive, deixa de ser pronunciado; é o exercício e o dever da lembrança olvidada¹⁸.

É a partir daqui que se dá início à viagem-transformação da terceira subjetividade da escatologia enawene: toda a armadura mortuária segue destino até a cidade das sombras, despojando-se aos poucos durante seu trajeto¹⁹. A primeira parada se dá à margem do imaginário rio *inihiwina* (alusão ao cipó *inihi*), onde são depositadas as amarras; a segunda estação é no rio *manaresewina*, onde é deixada a peneira *manarese*; à margem do rio *tohiwina* (epônimo da tampa superior da urna) o morto se desfaz do cesto *tohi*, e na beira do *aõtatawina*, por fim, é depositada a estrutura central (*aõtata*) da armadura.

Neste momento, ao se levantar, já desfeito de toda a carapaça vegetal, o morto se depara com uma gigantesca aranha (*dowa*). Mulher que não possui a tatuagem corporal (*ihona*), insígnia da iniciação, traços inscritos entre os seios e em torno do umbigo, é imediatamente devorada por ela. Já os homens estão livres

¹⁸ Na busca de fatos e referentes históricos que identificassem gerações passadas, Andréa Jakubaszko conclui que “os Enawene Nawe referem-se raramente, quase nunca, a seus antepassados próximos já falecidos, dizem que devem ser esquecidos” (Jakubaszko, 2003: 21). Não apenas aos *antepassados*, mas também aos mortos recentes; é preciso, definitivamente, desligar-se dos que morreram. Imagens, falas e cânticos gravados são também formas de expressão da alma, presença retida do morto. Esta situação atíca a ira dos *iakayreti*, uma vez que dela dependerá a formação de mais um deles. A morte de uma antropóloga, diretora de um documentário em vídeo sobre as cerimônias de *yākwa*, no ano de 1998, foi atribuída, inequivocamente ao ataque desses seres. Falam, ainda, que foi o resultado da ação de seus *hoenaytare*, a serviço das pessoas insatisfeitas com as imagens divulgadas de seus parentes mortos.

¹⁹ Nunca entendi muito bem o que de fato segue para a “cidade das sombras”, se o próprio morto, revestido de toda a sua armadura vegetal, ou se apenas sua “forma virtual”, sua cópia, sua sombra. Sempre acreditei tratar-se desta segunda forma, uma vez que o cadáver apodrece e tem fim na própria terra.

dessa inspeção, e também crianças de ambos os sexos são poupadas. A viagem ainda não acabou; uma vez livre do animal peçonhento, o morto, agora, tem que atravessar o maior de todos os rios, o *onemerata* ou *dakotiwina* – que alguns atribuem ser o rio Aripuanã e outros o Amazonas. Sua travessia é feita por uma ponte formada por um emaranhado de cobras coloridas, e logo em seguida o viandante é recebido com festa, como um dos seus, pelos *dakoti*.

O aparecimento do arco-íris (*kalori*) no firmamento é, para os Enawene-Nawe, a “revelação material” da ponte serpente que leva à cidade dos seres espectrais. Sobre este particular, vale dizer que, ainda hoje, a presença do arco-íris é, para todos, sinal de maus presságios; ele anuncia a viagem de um morto, ou melhor, ele é a disposição do devir-*dakoti*. Quando visto no poente é prenúncio-convite de morte de algum enawene, e quando aparece no sentido oposto, no leste, o que parece ser mais freqüente, é a indicação da morte de alguém “não-enawene”, gente de outras tribos. Incomodados com o arco-íris, não perdem a oportunidade de manifestar sua indignação, através de gritos e/ou tingindo o rosto com cinzas, expressões que evocam os *enore-nawe*, divindades do patamar celeste, parentes e protetores dos humanos.

Em síntese, a morte opera uma divisão trinária da pessoa, figurando uma topologia de seres distintamente recortados, que tomam, por sua vez, destinos e espaços possíveis nas diferentes camadas do cosmos. Cada pessoa sabe exatamente para onde vai cada uma destas subjetividades resultantes dos devires *post-mortem*, cuja representação gráfica pode ser assim esboçada:

Após a morte de uma pessoa, por várias semanas, em determinadas horas do dia, seus parentes mais próximos executam um choro ritual denominado *dakanayriti*, um lamento cantado e formal, que evoca a ausência e a saudade do falecido. Esse réquiem versa sobre a importância do morto e o ressentimento com os *iakayreti*, com sua fúria injusta por uma suposta insatisfação alimentar. Ele diz respeito, também, ao devir-*dakoti*, à viagem ao mundo das sombras, um dos destinos tomados pelo morto. Robin Wright assim comenta sobre o canto fúnebre dos (Aruak) Baniwa:

Existe um cântico que é declamado após a morte de alguém, para abrir caminho para o morto e virar seu rosto, de modo que não olhe mais para os vivos. Quando o caminho é aberto, o morto entra em sua casa. (Wright, 2002: 446)

À luz das observações precedentes, depreende-se que a metafísica enawene, longe do maniqueísmo típico da tradição judaico-cristã, não concebe a idéia de corpo e alma como substâncias distintas e irreduzíveis, seja o primeiro enquanto prisão da segunda ou aquele como império, templo ou casa desta. Antes, alma no plural; tida como fundamento imanente do corpo, sua expressão vital, em ato. Assim são concebidos e interpretados pelos Enawene-Nawe os devires, os seres e a “matéria-prima” de sua constituição, uma espécie de “ontologia do movimento”. Como vimos, estão aí em jogo as pulsações, a fala articulada e inteligível, a vividez e

a luz dos olhos, a respiração e a ação, mesmo que espectral, da sombra²⁰; todas expressões da alma – coisas singulares existentes em ato, no corpo vivo, em movimento.

Ainda que certo dualismo – bom e ruim, para o bem e para o mal – apareça relacionado a certas características dessas subjetividades, a vida pregressa dos humanos, para os Enawene-Nawe, não está subjugada por uma moral do bem e do mal, e nada tem a ver com o seu destino último: ninguém está fadado, pelo que fez em vida, a ser merecedor da agonia das profundezas do inferno ou da glória do paraíso. Há antes, e por certo, uma trinca, um triadismo, que fraciona irrevogavelmente a pessoa em diferentes subjetividades, benevolentes ou não, derivadas do elã vital, do corpo-vivo: potência contida no *ser* e trindade existente no processo do *devir*, no começar a ser o que não era antes, mas que já estava contido lá.

Para os Enawene-Nawe, a alma (suas almas) é a própria expressão do corpo, seu “modo”, seu “estilo”. Eles são exímios descritores da morfologia dos seres cósmicos, contando em detalhe sua anatomia. Fonte prolífera do discurso metafísico, a alma é exibida pelo/no corpo (da alma), copiosamente descrita, decantada, exaltada. O corpo é, assim, a expressão, em ato, da alma. Por isso, quando ele, o corpo, deixa de sê-lo, com a morte, não significa mais corpo-potência, mas simplesmente matéria em vias de destruição, esquecida e inerte. Com o falecimento, o que se tem são almas-corpo nos devires *enore-iakayreti-dakoti*. O corpo assume outros corpos para fazer valer suas almas, sempre dele dependentes. Talvez esta seja uma das razões pelas quais os Enawene-Nawe despachem logo um (cadáver) morto.

Se, por um lado, o céu etéreo e os acidentes hidro-geográficos já receberam, com o falecimento, seus novos integrantes – *enore* e *iakayreti* –, a cidade das sombras na extremidade do arco-íris, por outro, aguarda ansiosa o sepultamento póstumo, um integrante a mais da população *dakoti*.

²⁰ Curioso que um dos significados do verbete *sombra* oferecido pelo dicionário Houaiss, 2004), no seu sentido figurado (12.1) é “espírito desencarnado; alma, fantasma”. E acrescenta, como exemplo, que “os antigos gregos acreditavam que as *sombras* dos mortos iam para um reino subterrâneo”.

Sabemos que, contrária a uma orientação ontológica que concebe as noções de corpo e alma como domínios independentes, a filosofia de Espinosa aponta em outra direção. A *proposição XIII* de sua *Ética II – Da natureza e da origem da alma* – exprime: “o objeto da idéia que constitui a alma humana é o corpo, ou seja, um modo determinado da extensão, existente em ato, e não outra coisa”. Isto me pareceu bastante apropriado como recurso para traduzir uma certa dimensão da metafísica enawene – ainda que os termos, mas também as relações, tenham sido preservadas – onde o binômio corpo-alma ganha valor e lugar bastante distintos da concepção adotada pelo pensamento ocidental.

Em outras palavras, podemos dizer que, segundo a “teoria filosófica” enawene, nada poderá acontecer a uma alma que não possa ser percebido pelo corpo, e vice-versa. Assim, expostos e sujeitos às mais profusas ações das subjetividades cósmicas, os Enawene-Nawe acionam e fazem valer seus xamãs (*sotayreti*), sopradores (*hoenaytare/lo*) e, em menor escala, fitoterapeutas (*baraytare/lo*) e feiticeiros (*iholalare*), todos eles especialistas no assunto corpo-alma e gestores de certa “política cósmica”²¹. Examinemos esta questão mais de perto.

Poderia assinalar que este quadro conceitual enawene tem ressonância com as clássicas teorias ameríndias sobre a noção de pessoa, bastante exploradas pela etnologia indígena sul-americana a partir do seminal artigo de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1987)]. Tais elaborações se nos revelam enquanto “problemas” que merecem ser tratadas à luz de certos princípios filosóficos, como procedemos com questões semelhantes no pensamento científico, como bem sugerem os autores acima citados sobre o significado do corpo para as sociedades ameríndias, “que articula significações sociais e cosmológicas [...] uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento” (*ibidem*: 20). Noções de corpo e alma, como vimos, nutrem-se dessa fonte, requisitando as mais caras construções conceituais nativas.

²¹ Optei por traduzir o termo *hoenaytare* por soprador (que também poderia ser benzedor ou rezador) por duas razões: primeiro para fazer *jus* à raiz do verbo soprar (*hoene*) e segundo porque o “sopro” me parece ser o veículo principal que faz acessar o estoque de palavras mágicas proferidas pelo *hoenaytare*. Da mesma forma traduzo a categoria *baraytare* por fitoterapeuta (que também poderia ser raizeiro ou remedista) pela especialidade no conhecimento, uso e ensinamento sobre o poder das plantas na terapêutica nativa.

Como exposto acima, 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. Neste momento, um xamã é imediatamente acionado, executando seu poder de retirar as substâncias e objetos patogênicos através da sucção da região dolorida do corpo. Também age expulsando o espírito aí instalado por meio da invocação a uma das divindades celestes de seu patri-clã, mantido na sua companhia junto ao doente durante o tratamento. O resultado positivo dessas ações, contínuas e repetidas, restaura a integridade da alma, restabelecendo a saúde da pessoa. Um *enore* do clã de alguém muito doente pode também aparecer-lhe para levar sua alma, argumentando aliviar sua dor e abrandar a saudade que seus parentes celestiais reclamam. Mesmo assim, a alma do moribundo tende a resistir.

Sejam cotidianas ou em ocasiões especiais, as viagens ao *eno*, exclusivamente feitas pelo xamã (*sotayreti*), encerram um sentido sociológico positivo e primordial: resultam em profícuos diálogos entre os deuses e os representantes humanos, através dos quais as pessoas recebem notícias dos parentes, avisos e prenúncios de morte ou doenças, regras e comportamentos a se cumprir, presentes e outras novidades²².

O deslocamento até o patamar celeste é feito, comumente, através de sonhos especiais (*eralokwane*) ou transe (*lalokwana*). Tudo começa quando, deitado em sua rede, num estado de languidez, entre o sono e a vigília, o *sotayreti* passa a proferir frases em alto tom, atraindo mais e mais pessoas ao seu redor, ocasião em que são revelados os perigos de doença ou morte corridos por alguém, o agravamento ou a melhora de alguma enfermidade etc. Também pode o xamã, em estado de transe, perambular agitado pelo pátio e arredores da aldeia, em especial à

²² “É fácil deslocar-se até ao patamar celeste, basta querer”, disse um xamã, propondo-me, por acréscimo, acompanhá-lo numa de suas viagens ao *eno*, autorizando-me, inclusive, a levar minha câmera fotográfica. Esta viagem nunca chegou a acontecer, pelo menos da minha parte, que eu tenha consciência. Os xamãs devem, contudo, excluir de seus roteiros visitas à aldeota dos imperfeitos (*mikyahoritekwa*), sob o risco de retornar como um de seus.

noite, com gestos agressivos e tensos, quase sempre munido de arco e flecha à procura de seres malignos, visíveis apenas a seus olhos.

O período de transe xamânico é marcado por uma expressiva jocosidade, por conversas, brincadeiras e risos. O *sotayreti* balbucia palavras soltas e sem nexos; fala consigo próprio, dirige-se a quem não está ali; trata de assuntos diversos, sobre pesca, coleta de mel, roubo de objetos, sobre os Brancos e suas cidades; ora responde a alguma pergunta, ora permanece em profundo silêncio. Ao xamã são doados alimentos, bebidas à base de milho e mandioca, bolos e peixe e frango defumados²³, consumidos por ele próprio e/ou oferecidos aos presentes.

Nesta ocasião é comum, ainda, a distribuição de pequenas bolas de algodão (*yakoti*), colocadas atrás da orelha das pessoas, servindo-lhes de proteção contra os espíritos malignos, os *iakayreti*, ou como tapagem, evitando a fuga da alma, que debilita e leva à morte. Ao xamã, então, cabe recuperar a alma (*hesekonase*) quando esta se desprende do corpo, tornando-se refém da planta de mandioca e das árvores da floresta.

Além das seções abertas e coletivas, em estado sonolento – “embriagado”, como costumam metaforizar os Enawene-Nawe –, o xamã atende em regime particular. A ele se dirige a pessoa necessitada ou um parente desta, e dependendo da gravidade ele próprio se desloca até a casa do doente. Seja por uma simples dor muscular ou uma situação de extrema gravidade, ele age sugando com a boca as partes doridas do corpo do paciente, de onde retira as mais diversas substâncias e objetos patogênicos, pedra, mingau, beiju, anzol etc.; são também retiradas ou neutralizadas as flechas invisíveis arremessadas pelos espíritos agressores. A sucção é o ato xamânico por excelência, seu gesto emblemático, de funções curativas e protetoras: extrai objetos deletérios, debela as feridas internas, tonifica o corpo, cura a doença e afugenta a morte.

A intervenção do xamã não cessa com a sucção das substâncias deletérias; ele viaja até o *eno* e de lá vem acompanhado de um ou mais *enore-nawe* de seu clã,

²³ Nos últimos anos os Enawene-Nawe adotaram o consumo de carne de frango, até então proscrita de sua alimentação, e em quase todas as seções xamânicas nota-se, atualmente, a presença de frango defumado entre os alimentos presentes ao lado do doente, sob o argumento de que os deuses celestes são contumazes apreciadores dessa carne.

e ali, juntos, diante do doente, protegem-no dos seres perniciosos. Embora seja mais freqüente no período noturno, o atendimento xamânico acontece também durante o dia²⁴.

A atividade xamânica é uma operação que exige recompensa por parte da família do beneficiado – exceção concedida apenas no caso de morte do paciente –, comumente feita através de colares de tucum, peixe, milho, isqueiro, anzol e outros objetos de uso pessoal. O prestígio de um xamã está relacionado, via de regra, à quantidade e natureza dos objetos retirados na sucção e ao resultado benéfico proporcionado por ela.

Tanto o homem quanto a mulher podem ser xamãs, mas não basta simplesmente querer; sua prática é admitida após uma reconhecida iniciação, e somente um *sotayreti* experiente pode ser o iniciador e guia de um aprendiz²⁵. Aparentemente simples, a introdução ao xamanismo requer contínuos estados de transe (*lalokwana*), habilidade de sucção das substâncias patogênicas (*ayukene*) e narrativas convincentes de contatos (*aware xinakahã*) e sonhos (*eralokwane*) com as divindades celestes.

Por toda esta capacidade de lidar com as forças sobrenaturais, poder de cura e prevenção, o xamã é uma figura de elevado prestígio social. É ele quem faz a ligação entre o patamar dos deuses celestes e o mundo dos humanos, seja através de viagens até o *eno* ou invocando a presença dos *enore-nawe* na aldeia. Assim, enquanto houver xamã entre os Enawene-Nawe, eles não estarão abandonados à mercê da ação dos seres malignos que, embora habitem outros espaços, encontram-se tão próximos, ameaçando continuamente a paz e a existência dos homens na terra.

Além do xamã, existe o (a) *hoenaytare(lo)*, literalmente soprador (sopradora), uma mulher ou um homem detentor de palavras mágicas que, veiculadas pelo sopro, têm o poder de agir profilaticamente contra o ataque de seres deletérios. Age também em sentido inverso, causando a doença e a morte de pessoas. O soprador

²⁴ Os Enawene-Nawe conquistaram o direito de acompanhamento de um xamã aos doentes retirados da aldeia, pelos agentes do sistema oficial de saúde indígena, para tratamento na cidade. Além dos procedimentos médico-hospitalares, o doente tem aí também os serviços e presença do xamã.

²⁵ No ano de 2003, existiam na única aldeia dos Enawene-Nawe cinco homens e três mulheres xamãs, sendo que apenas uma destas atuava no ofício.

atua preferencialmente por ocasião dos tabus e prescrições alimentares, período conhecido como *kadena*.

Noção orientadora das proibições incidentes sobre homens e mulheres, *kadena* está associada à iminência de sangue, manifestada especialmente nos períodos de menstruação e nascimento. Quando uma adolescente encontra-se na menarca, ela é submetida à reclusão, permanecendo por mais de duas semanas em sua repartição (*waxalako*) no interior da casa – muitas vezes constrói-se uma especialmente para este momento. Neste pequeno e fechado espaço, ela é mantida sob alimentação especial e ingestão de eméticos vomitivos. De sua refeição é proscrito qualquer prato à base de mandioca e peixe, que serão permitidos somente depois, em porções pequenas e gradativas²⁶. Proibida de circular até mesmo pelo interior da casa nos primeiros dias, seus banhos com infusão de ervas e ainda suas necessidades fisiológicas são realizados ali mesmo. Neste momento, sua mãe ou algum outro parente consangüíneo aciona um *hoenaytare(lo)* para dar início às “preces”, uma seqüência de sopros combinados com palavras mágicas, aplicados sobre um extenso repertório de objetos e a diferentes lugares, a começar pela rede da paciente e o fogo de sua lareira, se estendendo, progressivamente, para os esteios e palhas da casa até a floresta e as áreas de cultivo²⁷. Para cada situação, objeto ou item alimentar soprado, o *hoenaytare* articula um repertório específico de termos e palavras apropriadas.

As prescrições de *kadena* são também imputadas a um garoto que teve sua primeira relação sexual. Manifestada pela recusa da primeira refeição do dia,

²⁶ Caso semelhante foi registrado por Viveiros de Castro entre as sociedades xinguanas, onde o peixe também está associado ao sangue, devendo ser proscrito da alimentação de indivíduos em fase de reclusão pubertária e outras que envolvem o “perigo do sangue” (cf. Viveiros de Castro, 1987: 37).

²⁷ Vejamos, na ordem, as tantas coisas que colaboram na retenção da alma, e que devem ser, nesta seqüência, sopradas pelo *hoenaytare*: os fogos no interior da casa, a rede nova e a rede velha da pessoa alvo, as cordas que sustentam estas redes, os banquinhos de assento, a parede das repartições (*waxari*), os jiraus (*uera*), teto da casa, pilão (*noxî*), mão do pilão (*anase*), o sal (*esewehî*), a “porta” da casa (*hiolo*), o pau que sustenta a porta, as cabaças, as plantas de urucum e algodão, as gramíneas (*kataolari*), as palmeiras (*oxakare*) – todas nos arredores da aldeia –, o pátio da aldeia, o caminho da roça, árvores diversas, plantas de mandioca (roça) e a mata. Nota-se que esta ordem é centrífuga, indo do fogo doméstico à mata. Um *hoenaytare* passa, às vezes, um dia inteiro “soprando” estas tantas coisas e lugares. Além de neutralizar a ação perniciosa dos ogros florestais e do espírito da mandioca, o soprador pode também lançar mão de seus poderes para causar o mal ou a morte de alguém, dentro ou fora da aldeia.

ofertada pela mãe ou avó, ele é imediatamente conduzido a uma repartição e submetido às mesmas intervenções sofridas pela menina. Dizem os Enawene-Nawe que o sêmen que se junta com o sangue transforma-se numa substância muito perigosa, devendo, por isso, homem e mulher passar pelo mesmo tratamento.

Superada a primeira fase da reclusão pubertária, os rigores de *kadena* são amenizados. Depois disso, ela é cumprida apenas durante o tempo que durar o sangramento, e à medida que avança a idade, na vida madura, as pessoas estão quase que completamente liberadas dessas regras.

O descumprimento das exigências de *kadena* e a não submissão às seções preventivas do *hoenaytare* deixam o indivíduo vulnerável às ações deletérias dos ogros-gigantes da floresta, os *atahare-wayate* e, principalmente, do espírito da (planta de) mandioca, a menina *Atolo* da mitologia agrícola enawene²⁸. O ataque desferido pela planta se dá na forma de rapto da *hiako*, a força das pulsações cardíacas, presentes nos membros e corpo da pessoa – o conjunto das pulsações faz parte da *hesekonase*, a alma principal do indivíduo, cujo destino é o *eno*, onde se constituirá numa divindade após a morte. O transgressor da *kadena*, um filho ou outro parente deste, ressentido-se de dores na cabeça e no corpo, fraqueza, vista turva e dificuldade respiratória, mantendo-se vivo por alguns dias, até que se restitua a sua *hiako*. Esta é recuperada pelo xamã, que ao invés da sucção do corpo dorido, segue primeiramente à sua procura numa das roças por onde a pessoa esteve ou das quais se tenha aproximado durante seu período de *kadena*: a *hiako* se apresenta, em miniatura, na forma de dois olhos humanos, retida ao pé de uma planta.

Uma vez recuperada por meio do *yakoti*, um pequeno chumaço de algodão, a *hiako* é devolvida à pessoa debilitada, que ao sentir a presença do xamã, imediatamente pergunta: – *Atore-nawe, alakota niyako?* (“Meu avô, representante das divindades celestes, onde está minha pulsação, parte de minha alma?”). Então lhe responde o xamã: – *Noaka hiako* (“Eis aqui sua *hiako*”). A porção da alma cativa, conduzida pelo xamã no *yakoti*, tem o poder de restabelecer o ânimo e aliviar o

²⁸ Por esta razão se faz necessária a presença de um *hoenaytare* no ato do plantio da mandioca na roça dos espíritos, soprando e proclamando palavras balsâmicas à menina-mandioca, aplacando sua ira e alimentando-a com peixe (assunto que será discutido no capítulo IV).

cansaço²⁹. Com a alma reposta, espera-se que o transgressor da *kadena* esteja livre da morte e, em pouco tempo, tenha recuperado a disposição normal do corpo, recobrando, assim, sua saúde. Para isso, ainda, depois de averiguar as pulsações do paciente, o xamã suga as partes do corpo malsão, de onde retira objetos e restos de alimentos, pedindo-lhe que os queime. Em seguida, recomenda aos seus parentes que saiam à busca de peixe e que preparem bolos de mandioca para serem oferecidos durante o ritual, condições necessárias para a completa recuperação do moribundo transgressor de *kadena*.

Um cantador (*sotakatare*), 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 *sotakatare* 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. Além de ocupar papel de estaque nos rituais ele é, em situações excepcionais, requisitado a marcar presença, cantando, ao lado da pessoa doente em estado de quase morte: a música faz com que a alma (*hesekonase*) não siga para o *eno*, abandonando a pessoa, dizem.

O fitoterapeuta (*baraytare*) é aquele especialista no conhecimento e manipulação de plantas utilizadas, na maioria das vezes, como tonificantes das atividades físicas (sobretudo de uma criança, para melhor andar, crescer forte e resistente, etc.), como contraceptivos femininos e ainda no tratamento de cortes, feridas e outras lesões aparentes, conseqüentes ou não da ação dos seres malevolentes. A fitoterapia pode ser também empregada em conjunto com as operações xamânicas.

²⁹ Algumas vezes, pensando numa certa vulnerabilidade coletiva, e precavendo-se da fuga da *hiako*, componente da *hesekonase*, o xamã costuma passar horas distribuindo o *yakoti* às pessoas da casa onde vive, e aos moradores de toda a aldeia que o procuram. Neste caso o *yakoti* não tem a função de repor a alma tragada, mas sim proteger e tornar imune a população, sempre suscetível ao ataque de *Ato*. Credita-se ao *yakoti* o poder de deixar as pessoas mais fortes e alegres, uma vez que ele é uma dádiva dos *enore-nawe*.

O feiticeiro (*iholalare*) é, por excelência, um indivíduo réprobo, mobilizador de forças e práticas do mal, que atua exclusivamente pela vingança. Sua principal habilidade é aquela de produção e uso de venenos poderosos, que podem ser usados na forma polvilhada diretamente sobre a vítima (quando esta está dormindo), nos rastros impressos nos caminhos por onde passou ou ainda nos alimentos por ela consumidos. Mantido na invisibilidade social, sempre oculto e de atos solitários, um feiticeiro é alguém nunca apontado ou admitido como tal por quem quer que seja. Embora evitem falar sobre o assunto, os Enawene-Nawe acreditam que há vários feiticeiros entre eles. Contam que há muitos anos chegaram a executar uma mulher que usou a feitiçaria contra uma família inteira da aldeia.

Parece-me, pois, ser este o circuito em torno do complexo corpo-alma ao qual se ligam os seres sobrenaturais e os especialistas gestores da sociedade (e do cosmos) enawene. Sei dos prejuízos que podem sofrer certos conceitos e categorias “da fonte” (*de lá*) quando a sua tradução (por cá) se dá termo-a-termo, atitude que acabei adotando para a transposição das referências aos especialistas acima referidos. Dessa maneira, apresento abaixo, como um recurso de apaziguamento dos riscos eminentes, um quadro com as funções e práticas de atuação de cada um deles. Certos campos de atuação são exclusivos e outros são compartilhados ou sobrepostos. Assim também o leitor poderá tomar a liberdade de identificar outras traduções além das aqui sugeridas, e, quem sabe, melhor vislumbrar a complexidade dos campos e dimensões da terapêutica e da cosmo-lógica enawene. Por fim, confesso uma exagerada parcimônia em sua caracterização, bem como uma injustificável perseguição na compreensão desses personagens e seus papéis na vida social enawene.

Tabela 3 - Especialistas e suas práticas

Especialista	Tradução	Funções e práticas
<i>sotayreti</i>	xamã	<ul style="list-style-type: none"> - cura doenças; - retira substâncias deletérias do corpo; - acessa o patamar superior; - contacta e invoca as divindades celestes; - recupera e repõe a alma (<i>hesekonase</i>) retida pelas árvores e a planta de mandioca; - executa tapagem contra a fuga da alma usando <i>yakoti</i>
<i>hoenaytare</i>	soprador	<ul style="list-style-type: none"> - sopra objetos, lugares e pessoas quando estas estão submetidas às regras de <i>kadena</i>; - sopra as manivas de mandioca para o plantio; - protege contra o ataque dos <i>atahare-wayate</i> e (do espírito) da planta de mandioca (<i>atolo</i>); - lança males, doenças e morte às pessoas
<i>sotakatare</i>	cantador	<ul style="list-style-type: none"> - detém os textos e partituras musicais; - repassa a memória coletiva ao grupo; - canta diante do doente grave para reter sua alma
<i>baraytare</i>	fitoterapeuta	<ul style="list-style-type: none"> - conhece, manipula e prescreve plantas medicinais
<i>iholalare</i>	feiticeiro	<ul style="list-style-type: none"> - fabrica e manipula substâncias venenosas; - detém poderes e forças do mal; - promove doença e morte das pessoas

Gênesis, êxodos e sociedade

Os Enawene-Nawe: humanidade, tribos e clãs

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-se recolhido e ensimesmado. Inquirido sobre o que se passara, respondeu: – “Lá fora é lindo!” E contou sobre o que vira 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 pica-pau, 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*.

Notando que à mulher faltava-lhe a vagina, *Wadare* imediatamente providenciou-lhe uma riscando o local com um dente de cutia. Em seguida, amaciou-lhe com um chumaço de algodão umedecido com o líquido viscoso de um inseto. Por fim, introduziu-lhe o pênis. Assim fez, e viu que era bom.

Naquele tempo já existiam o céu, a terra e todas as camadas do universo. O sol que reinava na terra era demasiadamente abrasivo (outra versão diz que a terra era tomada de plena escuridão). Por esta razão, *Wadare* chamou-o e o enterrou, criando um novo sol. Assim passou a existir o dia, diferenciando-se da noite. Nessa época, também, os homens alimentavam-se de coisas cruas, folhas e raízes, e bebiam água *in natura*³⁰. Chegaram a comer fezes e urina da menina *Atole* – que foi, bem depois, enterrada pela própria mãe (*Kokotero*), dando origem à planta de mandioca, transformada posteriormente na principal fonte de alimento (veja capítulo IV). Sentindo falta do fogo, *Wadare* ordenou ao seu sobrinho, ao pássaro *werore*, que fosse até a árvore que o possuía e lhe trouxesse uma amostra. Em pleno vôo a brasa raptada queimou-lhe a cauda, fracassando assim no seu intento. O herói recorreu a outro parente, o pássaro (*kuytayare*), com o qual sucedeu o mesmo. Por fim solicitou ao rato d'água (*tonotono*), uma espécie de roedor amante noturno das

³⁰ Os Enawene-Nawe só bebem água *in natura* em última circunstância. Cotidianamente fazem uso do *oleyti*, uma bebida pouco fermentada e bastante diluída, à base de mandioca ou milho. Em época de mel, utilizam-no misturado à água (hidromel); e quando estão nas cidades preferem refrigerante. “Água pura provoca dor de barriga”, costumam dizer.

margens dos rios, que com habilidade, jogando a brasa de uma mão à outra, conseguiu conduzi-la acesa até seu destino. Foi assim, então, que os humanos passaram a dominar e fazer uso do fogo.

Depois de abandonar a pedra primordial – localizada nas cabeceiras do rio Papagaio, no atual território dos índios Paresi – os homens deslocaram-se para o delta entre os rios Papagaio e Juruena, onde edificaram sua primeira aldeia. A partir daí dispersaram-se, multiplicando e povoando a terra, formando os grupos e os povos: é isso o que contam os Enawene-Nawe sobre a gênese dos Cinta-Larga, dos Paresi, dos Xavante, de todos os “povos indígenas”³¹, e dos *iñuti*, os Brancos. Estes últimos, por sua vez, originaram-se do prolífero herói *Laleokoto*. Tendo agido contrário às recomendações de *Wadare*, que lhe recomendou levar o machado de pedra, a exemplo de todos os outros que partiram, *Laleokoto* desgarrou-se do grupo carregando consigo o machado de aço, signo primordial, para os Enawene-Nawe, da diferença entre os Brancos e demais povos, fonte da desavença, da doença e da morte entre os humanos. Foi a partir desse momento, então, do domínio sobre o aço e dos interesses do (anti)herói *Laleokoto*, que se desencadeou toda a tecnologia posteriormente conhecida e desenvolvida pelos Brancos.

As várias “tribos”³² 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. E foi nesta região que sofreram as conseqüências de uma implacável inundação provocada pelo espírito *talekolore*, que, na condição de líder-avô dos *iakayreti*, convocou-os todos para construírem uma enorme barragem que represasse as águas do rio Juruena³³. Concluída a barragem, as águas começaram

³¹ Como vimos, a mitologia da origem enawene postula o nascimento de toda a humanidade e não estritamente da *sociedade* enawene. Menos a humanidade como espécie natural, mas como condição social, como *posição de sujeito*, à maneira que interpreta Viveiros de Castro (1996). Prova disso é que nem todos, para os Enawene-Nawe, participaram do momento primordial no interior da pedra: os Rikbaktsa e os Nambikwara, por exemplo, originaram-se de uma flecha e do sangue jorrado num ataque sofrido por um enawene. Vale lembrar, ainda, que eles utilizam o termo *tonoyare* (“aqueles que matam na madrugada”) e *kahene* (“sujeitos, sem cuidados, inferiores”) para designar, respectivamente, seus vizinhos Cinta-Larga e Nambikwara.

³² *Tribo* é o termo utilizado por Silva (1998) para designar estas comunidades de um passado mítico referidas pelos Enawene-Nawe em suas narrativas sobre a gênese dos clãs. O autor entende a tribo como unidade diacrônica e endogâmica.

³³ O local exato desta barragem, segundo informaram, é onde hoje se encontra instalado o distrito de Fontanillas, defronte ao território rikbaktsa.

a subir rapidamente, inundando, assim, toda a região a montante. Os Enawene-Nawe morreram afogados, salvando-se apenas um casal virgem (*Dalowya* e *Kamerose*), que conseguiu instalar-se no pico mais elevado das morrarias do rio Olowina. Com ele se salvaram também animais terrestres de várias espécies – veremos no próximo capítulo outra versão mais contundente e detalhada da origem dos animais superiores como transformações (*ayawa*) sofridas por homens e mulheres ao cometeram imprudências sociais.

Para destruir a barragem que provocou a inundao, o esprito celeste *werore* fabricou e enviou a formiga *kamiralo*, dona de insuportvel ferroadada, para que picasse as cobras que serviam de amarras construio. No suportando seu ataque, as cobras fugiram e a barragem desmoronou-se. As guas baixaram, retomando seu leito normal, e o casal e as espcies animais voltaram terra firme, reproduzindo-se e repovoando a regio³⁴.

Novas tribos voltaram a se organizar ao longo da bacia do Juruena, predominantemente na sua margem esquerda at as cabeceiras do rio Aripuan. Cada uma delas, por sua vez, reivindica um local de “origem”, uma “terra prpria”, tida e lembrada por cada pessoa como um lugar especial e muito importante para sua identidade grupal (conferir localizao no mapa acima). A cresceram e multiplicaram-se at o momento em que foram assoladas por epidemias, catstrofes, feitiarias e ataques inimigos. Diminudas, fragilizadas e incompletas, resolveram se juntar para formarem um nico povo: esse cadinho tribal a prpria sociedade Enawene-Nawe, organizada doravante pela unio dos cls. Para tanto, estabeleceram uma espcie de *contrato social* em que cada um dos cls (as velhas tribos) abriria mo daquilo que era considerado aberrante, reprovvel e pouco

³⁴ Os Enawene-Nawe possuem o hbito de, nos ltimos momentos de viglia do dia, antes da chegada do sono, j deitados em suas redes, puxar conversas sobre assuntos diversos, estimulando a participao de todos aqueles que ouvem – moradores de casas vizinhas, inclusive, costumam participar de tais prelees. Alm de ouvir e perguntar, eu tambm participava introduzindo algum assunto de meu interesse; e foi assim que ouvi, por mais de uma vez, contarem o “mito da inundao”. Aproveitando a deixa – mesmo porque eu tambm era convocado a contar alguma histria da minha cultura – narrei a passagem bblica sobre o dilvio. Durante a exposio, muitas foram as interrupes que sofri. Uma delas me chamou especial ateno: o fato de No ter acolhido em sua arca animais como o porco do mato, a capivara e a anta, alm de cobras e outros de peonha. “So bichos predadores de roas e causadores de grandes males”, observaram indignados.

apropriado para uma verdadeira sociedade: conservariam apenas aquilo que fosse aprovado por todos como digno e bom.

Alguns desses grupos, por exemplo, comiam carne de caça, outros eram canibais e outros ainda mantinham descobertas e à vista as partes sexuais; só alguns conheciam a rede de dormir ou desenvolviam a prática de rituais coletivos. Cada clã (denominado *yãkwa*) trouxe, do seu passado tribal, ingredientes únicos para a formação da nova sociedade: os *Anihiare* contribuíram com o estojo peniano, os braceletes de algodão e de seda de buriti, a caneleira de borracha feminina, o fio de algodão, o corte de cabelo etc.; os *Kayrole* colaboraram com o mito de origem da humanidade, com alguns tipos de flauta, com a armadilha de pesca coletiva e tantos outros; os do clã *Aweresese* chegaram com o colar e a braceleira, o cinto e pulseira de tucum, com o jogo de bola de cabeça (*hayra*), com a tecnologia de construção das casas e das barragens de pesca, com alguns tipos de flauta etc. E assim, sucessivamente, cada clã colaborou a seu modo para edificar a nova sociedade, obrigado a abandonar certos costumes e práticas características de sua tradição e assimilando outras novas.

Unidades mais abrangentes da estrutura social enawene, estes clãs são grupos constituídos por parentes consangüíneos, identificados por ancestrais comuns. Configuram-se especialmente como unidades exogâmicas de troca matrimonial, e desempenham, ainda, importantes funções rituais, econômicas e políticas. Coesos e identificados numa série de atitudes e práticas coletivas, seus membros encontram-se, por outro lado, dispersos entre as casas pela regra de residência uxorilocal.

Com predileção para troca de irmãs, mas sem casamento de primos, as alianças matrimoniais entre os Enawene-Nawe não se repetem na mesma geração ou mesmo na geração seguinte. Silva (2005) descreve seu sistema de parentesco como semi-complexo, com terminologia correspondendo em linhas gerais a uma variante iroquesa, de Cruzamento tipo B e Variante 3, isto é, uma terminologia de fusão bifurcada isogeracional, com neutralização da oposição paralelo / cruzado na geração de ego (GØ).

Lembrados como densamente populosos no passado, os clãs enawene apresentam-se, atualmente, com pequeno número de associados. O maior deles (*kayrole*) soma cerca de 70 integrantes, e o menor (*mañlokori*) conta com menos de 15 pessoas, isto para uma população atual de aproximadamente 400 indivíduos, dividida em nove grupos clânicos.

De acordo com Silva (1998), estes clãs não são unidades que gozam de *status* equistatutário, demarcando, pelo contrário, dois níveis hierárquicos distintos, o primeiro formado por clãs principais (*aõre*), e o segundo por clãs adventícios (*kahene*), assim posicionados:

principais	adventícios
<i>mairoete</i>	<i>kawinariri</i>
<i>aweresese</i>	<i>lolahese</i>
<i>kawekwarese</i>	<i>maolokori</i>
<i>anihiare</i>	<i>kaholase</i>
<i>kailore</i>	

Tais posições se sustentam no fato de as unidades obedecerem a arranjos e associações históricas configuradas nos revezamentos rituais, em que a um clã principal se associa um ou mais adventícios. Uma mostra da seqüência dessas combinações, nos últimos quinze anos, pode ser conferida em Silva (*op. cit.*: 33).

Cada clã se associa simultaneamente a dois conjuntos distintos de seres sobrenaturais, a uma legião específica de espíritos celestiais, os *enore-nawe*, e a uma de espíritos da paisagem, os *iakayriti*. Isto porque, conforme tratamos anteriormente, o devir humano, após a morte, ancora-se na organização das subjetividades cósmicas, uma vez que não apenas os ancestrais se transformam nelas, mas porque também a própria pessoa, depois de morta, é responsável pela origem destes seres. Em suma, humanos e divindades organizam-se sob a égide da filiação patri-clânica, e por esta regra encontram-se estritamente vinculados.

Essa matriz associativa se efetiva claramente na dinâmica das cerimônias rituais. Os grupos clânicos se articulam e se revezam para dar cabo a uma extensa e complexa agenda de atividades coletivas, que envolvem, além das danças e cantos, práticas de pesca, agricultura, coleta e preparação de muito alimento. Grosso modo,

essa agenda está organizada em torno dos rituais de *yākwa* e *lerohi*, associados aos *iakayreti*, e das cerimônias de *salumã* e *kateokõ*, vinculadas às divindades celestes, os *enore-nawe*. Os primeiros acontecem no período entre fevereiro e setembro, e os dois últimos durante os meses de outubro a dezembro.

Para se ter uma idéia desta vigorosa associação, no ritual de *yākwa*, por exemplo, todos os homens adultos de um ou mais clãs, conhecidos por *harekare*, e toda a população feminina, permanecem na aldeia, cultivando e colhendo milho e mandioca, fabricando sal vegetal e preparando alimentos, enquanto os demais (denominados de *yākwa*), organizados em três ou quatro grupos, partem para as pescarias de barragem (*wayti*) nos rios de médio porte que banham a região. Depois de dois meses de ausência, os pescadores (representando o clã de espíritos daquele período) retornam à aldeia e trocam com os *harekare*, representantes dos humanos, peixe defumado por sal vegetal. Alimentos à base de milho, mandioca e peixe passam a abastecer, pelos meses seguintes, toda a população. Os clãs anfitriões são também encarregados de alimentar as fogueiras no centro do pátio e de servir os dançarinos.

Três ou quatro grandes fogueiras são mantidas permanentemente acesas, e em torno delas, em círculo, os homens dançam, tocam e cantam. Cada uma delas representa um espírito da falange clânica do grupo de *harikare* daquele período. Em torno de cada fogueira dançam cerca de quatro a nove homens, a maioria deles pertencente a um mesmo clã.

A cada intervalo de dois anos os grupos se alternam, alternando também a legião de *iakayreti* para os quais, e com os quais, se modulam as atividades em torno do ritual.

A organização clânica, como vimos, oferece um modelo para o ordenamento de diversos outros campos da vida material e sócio-cosmológica enawene: das legiões de espíritos num céu etéreo e numa “paisagem natural” heterogênea, dos traços e valores culturais na formação primeira da sociedade (indicadores de um “contrato social”), do repertório de diferentes instrumentos musicais de sopro dispostos criteriosamente na casa dos homens e, como veremos adiante, dos

repertórios de nomes próprios acionados na nominação de cada novo integrante de um grupo.

Em suma, estes pequenos grupos notabilizam-se como importantes unidades da morfologia social enawene – tidos pelos indivíduos como a mais alta referência de pertença a um grupo de parentes próximos, quiçá sua maior riqueza social. Contudo, os clãs enawene estão longe daquele formato das metades e classes de idade típicas dos Jê, mas também distantes daquela realidade social minimalista apresentada por Rivière (1984) sobre as Guianas, para quem “ali não existem grupos sociais que sobrevivam à duração da vida de um indivíduo”.

Dispersos pela regra de uxorilocalidade, os membros de um clã vivem distribuídos entre as casas da aldeia, formada por habitações comunais em torno dos sogros, cujas filhas, depois de casadas, atraem seus maridos na fixação de residência. A cada nova aldeia diferentes arranjos habitacionais são estabelecidos, e, embora o ideal fosse a convivência de parentes consangüíneos sob o mesmo teto, filiação clânica e padrão de moradia exercem forças contrárias e repulsivas.

Aldeia, residências e relações

Em trabalho anterior (Mendes dos Santos, 2001), dediquei-me a um mapeamento das vinte últimas aldeias erguidas pelos Enawene-Nawe, que alcança um período de aproximadamente cem anos. Nesse espaço de tempo, eles se movimentaram no sentido norte-sul, partindo das cabeceiras do rio Aripuanã em direção à sub-bacia do rio Camararé. Tal deslocamento foi motivado, sobretudo, pelos constantes ataques promovidos pelos Cinta-Larga e, em menor intensidade, pelos Rikbaktsa³⁵. Na micro-bacia Iquê, ponto equidistante entre os limites anteriores, houve considerável presença dos Enawene-Nawe, sendo daí expulsos também por investidas dos Cinta-Larga, e retornando tempos depois, quando a posição do inimigo era outra (veja quadro das aldeias em Anexo).

A frente de “contato” coordenada pelos jesuítas Pe. Thomaz Lisboa e Ir. Vicente Cañas encontrou os Enawene-Nawe em 1974 com aldeia instalada na

³⁵ Os Cinta-Larga são conhecidos pelos Enawene-Nawe como *Tonoyare*, “aqueles que matam antes do amanhecer”. Os Rikbaktsa, por sua vez, são chamados de *Kadore*, “os que não dormem quando em ataque”.

margem direita do rio Camararé, a jusante da foz do igarapé Primavera – próximo desta havia também uma outra recém-abandonada. Com uma população de 97 indivíduos, habitavam sete casas comunais. Dez anos depois, contando com mais de 150 pessoas, os Enawene-Nawe se distribuíam por nove casas residenciais³⁶. Em meados da década de 1980 teve fim o período de permanência na região do Camararé, onde viveram, provavelmente, por mais de três décadas³⁷.

Entre o final de 1984 e o início do ano seguinte, os Enawene-Nawe migraram para a microbacia do Iquê, onde já tinham morado anteriormente, tendo aí construído uma aldeia na margem esquerda do rio (S 12°16'48" e W 59°17'55"), distante cerca de três quilômetros de suas águas, nas proximidades do igarapé *Marikoina* – região privilegiada para a exploração agrícola, onde haviam acampamentos habitados durante o cultivo do milho³⁸. Batizada de *Marikwa*, a nova aldeia foi formada por dez habitações.

No ano de 1993, contando com uma população de 229 pessoas, edificaram novo aldeamento, na mesma margem, porém mais perto do rio (S 12°16'54" e W 59°17'24"): deram-lhe o nome *Matokodakwa* – uma referência à panela utilizada para servir bebida durante os banquetes rituais – e mantiveram o mesmo número de casas que havia no anterior. Distante apenas algumas centenas de metros da última, foi construída, em 1999, outra aldeia de mesmo nome e com nove habitações. Três anos depois, após um incêndio que destruiu todas as habitações, nova aldeia foi construída exatamente no mesmo lugar: agora não mais com nove e sim com dez casas.

³⁶ Os dados sobre população e número de casas foram extraídos dos diários de Ir. Vicente Cañas (1977-1987), de Thomaz de Aquino Lisboa (Lisbôa, 1985), relatórios dos arquivos da Operação Amazônia Nativa (OPAN) e da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), e levantamento de campo durante minhas pesquisas etnográficas.

³⁷ Em sua monografia sobre os Cinta-Larga, o antropólogo João Dal Poz (1992) sugere que os ataques desferidos aos Enawene-Nawe nessa região aconteceram provavelmente nos anos 1940 ou 1950; em seu diário, Vicente Cañas faz o seguinte comentário sobre o retorno ao Iquê: "Fizeram as casas no mesmo lugar onde tinham a antiga aldeia, quando foram atacados pelos Cinta Larga há uns 30 ou 40 anos atrás" (Cañas, 1987: 306-307).

³⁸ A micro-bacia do Iquê é uma das poucas porções do território enawene que abriga uma vegetação florestada, de porte médio, entre a Floresta e o Cerrado, do tipo *Contato Floresta Estacional/Savana*. Sua quase totalidade é formada por Cerrado e Campo Cerrado. Em termos de fertilidade de solos, também aí predominam aqueles menos pobres, os chamados Solos Orgânicos, uma estreita faixa em meio àqueles que tomam toda a região, as *Areias Quartzosas* (para maiores detalhes confira mapas de *vegetação* e *solos* no capítulo seguinte).

Próximo ou em torno de uma aldeia há sempre uma fonte de água, para as necessidades domésticas de banho, limpeza e alimentação. Embora sejam beneficiados por caudalosos rios que cortam o interior de seu território, os Enawene-Nawe preferem edificar suas aldeias nas proximidades de pequenos igarapés. Tal preferência esteja talvez associada à fuga dos inimigos, dificultando, assim, seu acesso à aldeia; mas o certo é que, mesmo nos últimos trinta anos, livres de guerras e investidas dos históricos rivais, eles mantiveram-se relativamente distantes da influência dos grandes rios.

Outros fatores, certamente, são levados em conta para a escolha do melhor local para se morar. Na região do Iquê, onde estão há mais de vinte anos, as condições de solos e vegetação e a disponibilidade de água parecem ser, em conjunto, bons indicadores. Essa região é uma das poucas do território enawene que combina um relevo suave, mais ou menos plano, com predomínio de formação vegetal de médio porte, tipo *contato savana-floresta estacional*. As áreas com vegetação de floresta ocorrem naquelas porções mais acidentadas, sendo o restante, mais de 60%, dominado por formações de Cerrado.

Num raio de 3km em torno da aldeia estão implantadas as roças de mandioca. Tal proximidade facilita sobremaneira as tarefas de colheita e limpeza realizadas cotidianamente pelas mulheres. Entre a aldeia e as roças, porém, há uma estreita faixa de vegetação natural, entrecortada por caminhos que partem dos fundos das residências e dão acesso aos locais reservados para a defecação. O caminho mais largo leva ao rio, distante cerca de 200m. As áreas imediatamente contíguas ao fundo das casas são raramente cultivadas; uma ou outra espécie encontra-se aí plantada, mais comumente o urucu. Esses pequenos espaços são reservados para os restos de alimentos, cascas e massas desprezíveis de mandioca, o que se retirou de sujeira do interior das residências etc.

A aldeia enawene tem formato circular. Suas casas, de morfologia oblonga e abobadada, estão dispostas de frente para um grande pátio: seus frontais são mantidos próximos entre si (de 2 a 8m), contrastando com as distâncias entre os fundos, de uma casa a outra (média de 25m), condição necessária para se obter a

formação radial, definindo a geometria circular do pátio³⁹. O tamanho das casas é variável, atingindo, em média, 7m de largura, 28m de comprimento e pé-direito de 7m. Cada casa possui duas pequenas portas, com cerca de 1,5m de altura, uma de frente para o pátio e outra nos fundos, mantidas quase sempre em posições alternadas, uma à direita e outra à esquerda de seu frontal. O pátio, por sua vez, tem um raio de aproximadamente 27 metros.

Destaca-se no espaço aldeão uma construção excepcionalmente distinta das demais, é a “asa dos homens”, ou, melhor dizendo, a “casa das flautas” (*yākwa hakolo*), dos instrumentos vinculados aos espíritos moradores da paisagem, os *iakayreti*. É a primeira a ser erguida numa nova aldeia, e sua construção exige a participação de todos os homens. De base circular (com cerca de 6m de diâmetro) e arquitetura cônica, é levantada em torno de um único suporte central – às vezes, o próprio tronco de uma árvore viva, como aconteceu na formação da última aldeia. Embora seja representada, imaginariamente, no centro do pátio (alusão ao seu lugar ideal, como acontece na morada dos deuses celestes), sua posição é mantida fora do alinhamento circular das residências, levemente projetada em direção ao centro.

O acesso à casa das flautas é apenas permitido aos homens, e no seu interior são guardados os instrumentos exclusivamente utilizados nos rituais associados aos *iakayreti*⁴⁰. Conforme verificou Silva (1998), a posição das flautas no estande, armado em torno do palanque central do prédio, reflete a oposição de *status* definida pelo sistema clânico: nas faces leste e norte estão os instrumentos dos clãs principais, em contraposição aos adventícios, cujas flautas estão sustentadas nas

³⁹ Foi esse arranjo que levou o sertanista João Peret, depois de um sobrevôo pelo rio Camararé – durante uma das viagens realizadas pela “frente de pacificação cinta-larga” no ano de 1968 – a definir o que viu, numa entrevista concedida ao jornal Correio do Povo (em 11/02/72), da seguinte maneira: “aliás, essa aldeia se assemelha mais a uma bicicleta do que propriamente a uma estrela”. A referência ao aspecto estelar, aludido pelo aviador, parece nos indicar o seu olhar primeiro para uma aldeia, e a conclusão de ser esta mais parecida com uma bicicleta, revela a mesma situação que encontrei entre os Enawene nos anos de 1993 e 1999: a mudança de uma aldeia para outra. Próximas entre si, e vistas do alto, dão a impressão de duas grandes rodas.

⁴⁰ 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. Algumas delas contêm acessórios vibratórios no seu interior, outras, cabaças na extremidade oposta ao sopro. Os pequenos flautins, executados durante os rituais de *salumã* e *kateokō*, relacionados aos deuses celestes, são guardadas em casa, sob a responsabilidade de seus donos-tocadores.

faces sul e oeste. Defende ainda o autor que a posição ocupada pelos instrumentos antagoniza-se com aquela estabelecida pela regra de uxorilocalidade.

De uma aldeia para outra há certa variação no número de casas (mínimo de sete e máximo de dez, nas últimas décadas), não havendo posições fixas, espaços reservados que determinam sua existência em locais previamente definidos, como acontece, por exemplo, com as residências kayapó (cf. Lea, 1993). Certo ordenamento, porém, prevalece na organização do círculo aldeão, tendo a casa das flautas papel balizador nesta orientação – na direção da sua porta há um caminho de chegada à aldeia, ao lado do qual se instalam as residências dos representantes dos dois principais clãs, as maiores e mais populosas do círculo. Em última instância, a aldeia enawene é a imitação da moradia celeste, onde vivem as divindades *enore-nawe*, de arquitetura irretocável e ordenamento perfeito.

Uma casa é iniciada pela armação de sua base retangular: a cada 5m de distância, em ambos os lados, são fincados troncos (*etoko*), mantidos cerca de 2m acima do solo, e sobre os quais são firmemente amarrados, horizontalmente, compridos varões (*etayhakohi*), que definem sua extensão. Cinco ou seis contrafortes-eixo (*etonola*), na vertical, sustentam os varões centrais (*esewehi*), que, interligados uns nos outros determinam a altura máxima da casa. Paralelos a estes, de ambos os lados, e um pouco mais abaixo, seguem outros (*enasewehi*) de mesma bitola, apoiados por contrafortes laterais (*yakakotakala*), que se posicionam cruzados àqueles, formando, nos dois lados, um ângulo de 45º graus. Partindo do solo e estendendo-se até o esteio central, dezenas de varas finas (*ihoserokwayrixa*) são amarradas nos contrafortes, laterais e central, delineando, pela sua arqueadura, o formato oblongo da construção. Apoiados por uma trave horizontal (*etayakohi*) na altura mediana da parede, em ambos os frontais, são dispostos dezenas de paus (*ekasiri*) em ordem crescente de comprimento, acompanhando a arqueadura da casa, e sobre os quais são fixadas varas finas (*ekonoterahi*) na horizontal. Diferentemente da morfologia oblonga das laterais, estes frontais são retilíneos e chapados. Neles são ajustadas e amarradas as palhas (*etakoni*) de vedação e cobertura.

É difícil responder qual a estimativa de vida de uma aldeia enawene, uma vez que vários são os fatores que a determinam, a começar pelas condições climáticas da região, que levam rapidamente à depauperação da estrutura, comprometendo sua cobertura e exigindo trocas e reparos. Outra razão é o esgotamento crescente dos solos, que faz aumentar cada vez mais a distância das roças de mandioca; o adensamento de seres espectrais, os *dakoti*, ainda que razão abstrata, constitui-se em motivo convincente, veredicto xamânico, para a mudança de aldeia. Por fim, mas não o último motivo, a ameaça do fogo – intensamente usado durante o período de estiagem, seja ele vindo das roças de mandioca ou mesmo da vegetação seca queimada nas proximidades das casas –, que já destruiu várias habitações enawene. Nos últimos dez anos, como vimos, foram erguidas três aldeias, sendo a última delas vitimada pelo fogo e reconstruída no mesmo local. Porém, tendo como base o périplo do rodízio dos cinco grupos cerimoniais, que se revezam a cada dois

anos no papel de anfitriões (*harekare*), Silva (1998) sugere ser esta a referência ideal, considerada pelos Enawene-Nawe, para a mudança de aldeia, que aconteceria a cada dez anos.

Na edificação de uma nova aldeia, é notável o fato de os moradores não construírem suas próprias casas; cada grupo se dedica à construção de uma outra, cujos habitantes se responsabilizam por construir a daqueles, isto é, uma troca de obrigações recíprocas. Assim, no ano de 1999, os futuros habitantes da casa 01 se ocuparam com a construção da casa 09, cujos futuros moradores, por sua vez, se encarregaram da casa 01; os moradores da casa 02 ergueram a casa 06, e vice-versa, e assim, sucessivamente, fechando o ciclo das 10 moradias.

Com isso, a exemplo de várias outras modalidades de práticas, os Enawene-Nawe parecem fugir de um pragmatismo lógico – por que razão construir a casa de outrem ao invés de sua própria casa?! 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 sociedade⁴¹.

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 hidro-geográficas, 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, açaí e buriti, dos quais são extraídas as folhas para sua cobertura. Aliás, dizem os Enawene-Nawe, são os próprios *iakayreti* que constroem as moradias. Portanto, uma casa não parece ser apenas um mero edifício, movido pelo sentido pragmático e por uma decisão particular.

⁴¹ Casos semelhantes de “permuta” são recorrentes, em diferentes campos da vida social enawene, como por exemplo, a procura pelos serviços do xamã, feita obrigatoriamente fora do clã do indivíduo enfermo, ainda que no seu exista um, ou da roça coletiva de mandioca, pertencente ao grupo de *harekare*, mas feita pelos homens vinculados a outros grupos clânicos. É importante mencionar que este fenômeno social é glosado sob o conceito nativo de *hekoare*, sinônimo de repor, ressarcir, substituir, colocar no lugar de; em outros termos, equivale à noção de *troca*, seja ela pelas mesmas coisas e serviços ou por coisas e serviços diferentes, que necessitam ser pagos ou repostos.

Por outro lado, as casas enawene não são como as casas kayapó, concebidas como pessoas jurídicas ou portadoras de “patrimônio distintivo” (cf. Lea, 1993), nem sua concepção arquitetônica pode ser comparada àquela dos Achuar equatorianos, que ostentam uma “topografia simbólica” de natureza orgânica (cf. Descola, 1989). Diríamos que são antes unidades de referências cósmicas: por um lado associadas ao universo habitacional dos seres celestes, os *enore-nawe* e, por outro (de composição e mão-de-obra), aos espíritos da “paisagem natural”, os *iakayreti*. Menos um contraste com o ambiente hostil da mata, uma oposição *domus* – *silvaticus*, a aldeia enawene parece ser uma síntese das esferas da (Super) consangüinidade e da (Super) afinidade, os *enore-nawe* e os *iakayreti*, respectivamente.

Em termos sociológicos, a casa enawene é efetivamente uma unidade uxorilocal, com todas as suas implicações. Ao casar, um homem passa a viver com sua esposa na habitação de seus sogros. Esta regra define, dentre outras coisas, uma série de atitudes e relações assimétricas entre eles. Conceito clássico na etnologia indígena, o “preço da noiva” pressupõe contínuas e duradouras retribuições, além de formalidades, envolvendo genros e sogros. A co-habitação é, pois, eivada de obrigações de natureza sócio-econômica, em que o genro se compromete à prestação de serviços ao provimento do grupo doméstico. Isso se traduz, objetivamente, no compromisso do novo membro do grupo em assumir todas as etapas do ciclo agrícola, contribuir com a implantação das roças dos sogros e disponibilizar acesso irrestrito da sogra às suas roças; esforçar-se para que não falte peixe na alimentação cotidiana e, em especial, durante os banquetes festivos, tomar iniciativa na coleta do mel, encarregar-se dos reparos da casa, do abastecimento de lenha, do alcance de bens industrializados etc.

Longe da intimidade, ainda que tenham convivido por anos, sogro e genro jamais se dirigem um ao outro pelo nome. Para isso, lançam mão da terminologia da afinidade (*ñatokwe* ou *koko* para sogro, *ñasero* para sogra e *notene* para genro). Os contatos são evitados ao máximo: em grupos de conversas descontraídas ou de intimidades, notando-se a aproximação do sogro ou do genro, um deles se distancia, silencia ou retrai.

Embora morando com os sogros, o homem casado, principalmente se jovem, está sempre visitando a residência materna, onde se sente à vontade e descontraído; deita-se na rede dos irmãos, dos pais ou avós maternos, brinca e ri com eles, e dirige-se livremente às panelas para saciar a sede ou a fome.

Uma casa extensa comporta três ou mais grupos uxori-locais, cada um gravitando em torno de um casal sênior, de sogros. Sua densidade populacional varia significativamente, motivo suficiente para a definição do tamanho de uma casa. No primeiro semestre de 2003, a população enawene contava com 372 pessoas, distribuída em dez habitações comunais. A tabela abaixo mostra esta distribuição, identificando as casas na mesma seqüência numeral estabelecida acima, no croqui da aldeia.

Tabela 4 – População por casa

Casa	Dimensões (m)	População
01	33 x 7	51
02	28 x 7	47
03	27 x 7	42
04	27 x 7	27
05	25 x 7	28
06	16 x 7	15
07	28 x 7	33
08	24 x 7	31
09	27 x 7	39
10	39 x 7	59
Total.....		372

Cada grupo familiar, formado por uma mulher, seu marido e filhos solteiros vive num pequeno gabinete (*waxalako*), delimitado por uma parede de palhas com área de aproximadamente 15m², disposto ao longo da parede lateral da casa em formato de meia lua. As menores residências possuem cerca de três e as maiores alcançam mais de dez dessas repartições. É comum também pessoas se alojarem em pequenos espaços entre os *waxalako*: trata-se, em geral, de rapazes solteiros, já submetidos aos *ritos de passagem* para a vida adulta, homens e mulheres viúvos, órfãos ou mães solteiras.

Esses ambientes são ocupados pelas redes de seus moradores, entre as quais há sempre uma lareira (pequeno fogo para iluminar e aquecer) e um jirau suspenso, sobre o qual se guarda objetos pessoais, sementes e peixe defumado. Ao

longo da habitação, nos interstícios de sua extensão longitudinal, existem grandes jiraus sobre os quais são guardados, sob constante defumação, bolos, massas e pedaços de mandioca, espigas de milho, peixe desidratado, cestos de palha, cuias de cabaça e também sementes acondicionadas em recipientes herméticos. São as “cozinhas uxori-locais”, chamadas de *uera* – um conjunto ordenado de quatro triângulos feitos de madeira sustentados por um esteio central –, pertencentes às senhoras sogras (*uera wayato*), que as mantêm partilhadas entre suas filhas casadas: cada uma delas é dona de um dos segmentos triangulares do jirau. Em torno desses jiraus se movimentam, em círculo, os grupos de dançarinos durante as festas de *yãkwa* e *lerohi*. Além destas cozinhas, as casas são providas, geralmente na lateral de suas entradas, na frente e no fundo, de grandes panelas, utilizadas na elaboração de sopas e mingaus servidos nos rituais, e nas quais há, ainda, cotidianamente disponível para os moradores, uma bebida levemente fermentada, *oloyti*, preparada com massa de milho e/ou mandioca brava.

Com a mudança de aldeia, os Enawene-Nawe aproveitam para estabelecer novos arranjos de co-habitação: algumas pessoas ou famílias permanecem morando juntas, outras preferem mudar de casa. Entre elas estão os genros cujos sogros morreram ou aqueles “sogros novos”, que nos últimos anos fizeram casar uma ou mais filhas; outros simplesmente saem porque saborearam desafetos com algum morador da casa. Prevalece, no entanto, a regra de manutenção da uxori-localidade, sogros e genros permanecem morando juntos (em anexo segue quadro da dinâmica residencial das últimas aldeias). Cada casa enawene, por sua vez, é identificada pelo nome de um (ou mais de um) sênior sogro, cujo nome representa sua residência e em torno do qual se congregam os demais moradores por ocasião da mudança de aldeia.

Figura 4 - Croqui-Interior de residência

Categorias de idade e onomástica

O seminal artigo de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1987[1977]) traz à baila a corporalidade, nas sociedades ameríndias, como “idioma simbólico focal”, capaz de revelar teorias e concepções sobre a noção de pessoa. E mais, sugerem ser esta uma via expressa de acesso às cosmologias e formas de organização social. Para os autores, o corpo funciona, nestas sociedades, como um *objeto de pensamento* ou uma *matriz de símbolos*, exercendo um papel organizador central. Complementam e experimentam esta sugestão as análises de Viveiros de Castro (1986 [1979]) sobre os processos de fabricação (cultural) do corpo nas sociedades xinguanas, destacando o papel das substâncias ingeridas, o sistema de reclusão e os regimes alimentares.

Entre os Enawene-Nawe, o corpo é, sem dúvida, o veículo de uma linguagem poderosa sobre suas noções de pessoa. Nele estão envolvidos a existência e o sentido dos fluidos (sangue, sêmen), dos cuidados, reclusões e proibições (uso de adornos, ingestão de eméticos, prescrições alimentares), da investida dos perversos *iakayreti*, do “espírito da mandioca” e outros seres (debilidade orgânica, doenças e morte) e a fonte da reprodução dos personagens do cosmos por meio do devir humano. Por tudo isso, uma investigação assentada nos sentidos e expressões do corpo entre os Enawene-Nawe é um prato cheio para futuras pesquisas antropológicas.

Sobre o corpo de um enawene estão grafados também indicadores das diferentes fases da vida de uma pessoa, exibidos nas formas de adornos, objetos e tinturas: colares, braceletes, pulseiras, tornozeleiras, joelheiras, brincos, tatuagem feminina e gravata peniana, dentre outros.

Neste tópico, dedicar-nos-emos à evidência desses traços visíveis, indicadores do ciclo de vida, de fases e categorias de idade, do *status* social e distinção sexual⁴². Ainda que tratados, injustamente, de maneira *en passant*, sua abordagem aqui – somada à de outros aspectos e dimensões da noção de pessoa, dispersos nessa monografia – interessa-nos, particularmente, pela distinção global estabelecida entre humanos e não-humanos, e pelos vínculos entre os primeiros e os demais seres e recantos do cosmos.

Segundo os Enawene-Nawe, a concepção e o desenvolvimento do feto se dão pela combinação e acúmulo do sêmen (*erayti*) com o sangue da menarca (*tiolayti*), processados no útero da mulher; e quanto maior a quantidade desses ingredientes, mais forte nascerá a criança. Assim, é de bom alvitre, durante toda a gravidez, que a mulher tenha várias relações sexuais, de maneira que todos os seus parceiros estarão contribuindo para a fabricação de seu filho.

O parto é assistido por várias mulheres, sendo executado, com o auxílio da própria parturiente, por algumas delas, num canto da casa, onde se abre uma cova

⁴² A indigenista Cleacir Sá, que trabalhou na área de saúde entre os Enawene, sistematizou num opúsculo as categorias de idade enawene (cf. Sá, 1996), material que me serviu como importante referência.

rasa para o enterro das excretas⁴³. O recém-nascido é submetido a banho de ervas e em seguida cortam-lhe o cabelo à moda enawene, com as franjas raspadas em direção às têmporas, até a altura mediana das orelhas. Estas, por sua vez, são perfuradas e nelas se encaixa um par de delicados brincos circulares (*tenehoko*), elaborados com o fruto do tucum. Uma delgada e provisória linha de algodão é atada logo acima do tornozelo (denominada de *ikiniwala*) e outra (*ewatalase*) no pulso do bebê. Estes são os sinais da fase infantil, de ambos os sexos, conhecida por *wesekoytakori(lo)*, que se estende pelos dois primeiros meses de vida.

A fase seguinte é chamada *menanehorayri(lo)*, quando a criança já se encontra “forte” ou “durinha” – antes, porém, de completar um ano de vida. Suas “tornoeleiras” e pulseiras de linhas de algodão são substituídas por outras feitas de semente de tucum. Fazem parte deste acervo etário, ainda, um bracelete, amarrado na altura do bíceps, com penduricalhos de tucum (*dolase*) e densos colares em torno do pescoço (*inita*), feitos também de tucum e nos quais se pendura outros materiais e objetos como frutos, penas, dentes de animais, chaves etc. Nesta fase, além do leite materno, alimentos líquidos à base de mandioca e milho e o hidromel são introduzidos na dieta.

Quando começa a sentar-se e/ou engatinhar, a criança alcança a fase *anolokwari(lo)*, em que seus brincos de tucum são substituídos por outros de conchas de água doce (*etinakola*). Já seus colares recebem mais reforços, avolumando-se de forma desproporcional em torno do pescoço. A menina portará um fino cinto (*ekwalahi*) elaborado com fruto de tucum. A fase posterior, *atetuarese(lose)*, caracterizada pela habilidade de permanecer de pé e ensaiar os primeiros passos, é identificada com a agregação de uma joelheira (*enoalakori*) e uma caneleira (*etaeti*) mais larga, de fios de algodão (*ikiniwala*). Quando começa a caminhar, propriamente, e a balbuciar as primeiras palavras, a criança enquadra-se na categoria *atunaharese(lose)*. Os adornos são os mesmos da fase anterior, com exceção das meninas, que passam a usar, para o resto da vida, um aro de borracha

⁴³ Nesta fase, os pais da criança são submetidos ao regime de *kadena*, quedam-se reclusos em seu gabinete de palha no interior da residência e obedecem a um conjunto de prescrições alimentares. Nesse momento, também, é acionado o soprador, *hoenaytare*, responsável pelo sopro e emissão de palavras mágicas – executados dentro e fora da casa e da aldeia –, recursos imunológicos para a criança contra o ataque dos *iakayreti* e do espírito da mandioca, *atolo*.

(*barese*), feito com o látex da mangaba, logo abaixo do joelho. O peixe passa a fazer parte de sua dieta alimentar.

Na fase *diñoarese*(*lose*) são retirados os abundantes colares e mantêm-se as tornozeleiras e caneleiras de algodão; os braceletes (adorno dos bíceps) são substituídos por outros, confeccionados com algodão e plumagem (*ekalawanaokose*). Quando se encontram na faixa etária entre três e seis anos, essas crianças já acompanham seus pais nas atividades cotidianas na aldeia e adjacências.

Entre os seis e os onze anos de idade, os meninos, *enawaretese*, começam a mostrar sinais da força masculina, levando atadas em seus bíceps longas cordas feitas de cipó (*atama*), e acompanham seus pais e irmãos nas excursões de pesca e de coleta. As meninas (*enawalotese*) já auxiliam as mães e irmãs na colheita da mandioca e no preparo dos alimentos. Na categoria *awitaretese* (*makanatonerose*), entre os onze e os treze anos, os meninos programam pescarias por conta própria, desacompanhados de seus pais, e se responsabilizam por implantar pequenas roças de mandioca e milho, em parceria com seus pais ou já prestando serviços da noiva para seus futuros sogros: dessas roças já pode colher a mãe de sua futura esposa. As meninas, por outro lado, cumprem com as obrigações domésticas, cuidando dos irmãos menores e de outras crianças da casa, preparam alimentos e participam dos rituais.

A categoria *awitariti*(*loti*), compreendendo a idade dos treze aos quinze anos, marca a passagem entre a infância e a vida adulta. É nesta fase que meninos e meninas são submetidos aos ritos de passagem: os primeiros devem usar uma “gravata” peniana (*olokori*), e as meninas são tatuadas (*ihota*) após a primeira menstruação com leves traços entre os seios, acima e em ambos os lados do umbigo. Portadores de tais insígnias, ambos se colocam aptos para o casamento, preparados para desempenhar todos os compromissos e papéis da vida adulta.

O ensablamento peniano, feito por meio de uma minúscula gravata confeccionada da folha da palmeira bacuri, e a inscrição da tatuagem feminina, grafada com tintura vegetal e fuligem do fogo culinário, seguem uma extensa e

detalhada seqüência cerimonial, da qual extrairemos alguns atos na tentativa de esboçá-la.

Depois de preparado pela mãe (que lhe corta o cabelo e substitui seus indicadores de idade) e submetido a uma dieta que lhe proscree o consumo de alimentos à base de peixe, mandioca e sal vegetal, um menino na fase *awitareti* é conduzido por um cunhado seu até a casa das flautas, onde lhe é colocada a gravata peniana. Neste local, ainda, outros homens (cunhados reais ou potenciais do iniciado) encarregam-se de paramentá-lo com as vestimentas, adornos e pinturas próprias do ritual *yākwa*. Os presentes à cerimônia dão gritos e surram, de leve, com folhas de palmeira, o menino, e entregam-lhe arco e flecha, uma borduna e certa quantidade de matéria-prima para a posterior confecção de novos adornos penianos. O menino é conduzido pelos cunhados até a casa de seus pais, que o recebem e entregam àqueles certa quantidade de peixe defumado e alguns objetos como panelas de barro, cuias, arco e flecha etc. Um dos cunhados profere um breve discurso formal em torno do fato, sublinhando que doravante o garoto está introduzido na vida adulta, simbolizada pela gravata peniana. Fortes e repetidas doses de eméticos vomitivos são oferecidas ao jovem. Em seguida, intima-se um *hoenaytare* para soprar e emitir palavras mágicas diante de objetos e lugares de seu uso cotidiano, protegendo o neófito da fúria dos seres perniciosos que cotidianamente ameaçam a vida dos humanos.

A versão feminina dos ritos de passagem se dá num momento bastante evidente e preciso, que é o do primeiro sangramento menstrual. Durante este período, a menina deverá permanecer reclusa num gabinete exclusivo (*waxalako*), construído proscritas de peixe, mandioca e sal vegetal –, toma banho e satisfaz suas necessidades fisiológicas. É no interior deste pequeno ambiente, ainda, que ela receberá suas porções de eméticos, devendo enterrar as excreções de seu vômito provocado pela substância. Sua mãe recorrerá, imediatamente, a um (uma) *hoenaytare(ia)*, que se encarregará de soprar o corpo, os utensílios domésticos, o fogo, a rede, o madeiramento da residência e toda a aldeia e seus caminhos, prodigalizando sentenças profiláticas que imunizam a condição vulnerável da iniciada.

O período de reclusão dura cerca de cinco a sete dias, no fim do qual a menina terá seus cabelos aparados e os indicadores de idade substituídos por outros novos. Por fim, será submetida à tatuagem, feita por uma parente consangüínea residente da mesma casa. O conjunto de sinais tatuados consiste de dois pares de três pequenos riscos verticais entre os seios, uma outra seqüência deles no ventre, imediatamente acima do umbigo, e ao lado do qual, em ambos os lados, são grafados dois semicírculos de concavidades invertidas. Estes sinais são feitos com a ponta da folha de um ananás silvestre constantemente imersa num líquido extraído da entrecasca de uma árvore, associado com a fuligem negra que se acumula no fundo de uma panela de barro depois de seu constante uso em cocção.

Dos ritos de passagem para a vida adulta, significativamente marcados para ambos os sexos, podemos extrair as seguintes observações: a) o tratamento da menina se dá no âmbito do espaço doméstico, no interior de sua casa, sob completa discricção, contrariamente ao do menino, que tem sua exposição para além do ambiente familiar, com parte das cerimônias realizadas na casa das flautas, espaço eminentemente masculino; b) se o cerimonial da gravata peniana é protagonizado por parentes afins, os cunhados, o do grafismo feminino é regido por parentes consangüíneas; c) a ingestão de eméticos vegetais vomitivos, para ambos os neófitos, define o momento da *passagem* para a outra fase da vida, a vida adulta, negando o que havia antes, da condição anterior, através da limpeza, do expurgo orgânico. Se a tatuagem e a gravata peniana são marcas que sinalizam para a (e na) exterioridade, social e física, as substâncias eméticas, em oposição, operam na internalidade da pessoa (na direção que sugere Viveiros de Castro, 1987); d) a ação do soprador, *hoenaytare*, é necessária para aplacar a investida dos seres malevolentes da paisagem e do espírito da mandioca, que atuam na e compartilham a vida terrena com os humanos.

As categorias subseqüentes à fase *awitariti/loti* são determinadas pelo nascimento de filhos, cuja referência principal se verifica nos tecnônimos (assunto tratado logo adiante). A categoria *enetonasari(lo)* qualifica um homem e uma mulher (cônjuges) que geraram seu primeiro filho. Nesse estágio, as mães passam a usar brincos de conchas de água doce e pulseiras de fruto de tucum somente durante as

festas rituais. O termo *kulakarinasari(lo)* se aplica àqueles pais que geraram seu quarto filho. Já na fase de *kulakalari(lo)*, caracterizada pelo nascimento do quinto filho, um homem é notado pela expressiva tintura de urucum esboçada no contorno da boca e na testa. Nesta fase, a mulher é dispensada de participar nos rituais femininos, e homens e mulheres estão preparados para assumir o papel de soprador.

A última categoria de idade enawene é a *ihitariti(lo)*, em que a mulher carrega na cintura apenas algumas voltas de cordão de tucum e os homens têm substituídos seus grandes brincos de concha por outros bem menores.

Categorias de idade	
masculinas	femininas
<i>wesekoitakori</i>	<i>wesekoitakolo</i>
antes de 2 meses	
<i>menanehorayri</i>	<i>menanehorailo</i>
entre 2 e 6 meses	
<i>anolokwari</i>	<i>anolokwalo</i>
entre 6 e 9 meses	
<i>atetuarese</i>	<i>atetualose</i>
entre 9 e 12 meses	
<i>atunaharese</i>	<i>atunahalose</i>
entre 1 e 3 anos	
<i>diñoarese</i>	<i>diñoalose</i>
entre 3 e 6 anos	
<i>enawaretese</i>	<i>enawalotese</i>
entre 6 e 11 anos	
<i>awitaretese</i>	<i>makanatonerose</i>
entre 11 e 13 anos	
<i>awitariti</i>	<i>awitaloti</i>
entre 13 e 15 anos	
passagem entre vida infantil e adulta	
<i>enetonasari</i>	<i>enetonasalo</i>
primeiro filho (a partir de 15 anos)	
<i>kulakarinasari</i>	<i>kulakarinasalo</i>
quarto filho (24 anos, aproximadamente)	
<i>kulakalari</i>	<i>kulakalalo</i>
sexto filho e/ou primeiro neto (38 anos aproximadamente)	
<i>ihitariti</i>	<i>ihitaloti</i>
velho(a)	

É desnecessário dizer que estes marcadores de *status* se prestam como imprescindíveis balizas que orientam a dinâmica da vida social, a conquista de espaços para além da casa e da aldeia, obrigações com as atividades de pesca e agricultura, compromisso com os rituais, liberação para a vida conjugal etc. Para além delas, ou somados a estas balizas, os recursos visíveis no corpo (uma forma de fabricação social do/no corpo) expressam uma versão do diferencial humano, ou melhor, da própria condição de ser enawene. Vejamos, como ilustração, o seguinte episódio: durante uma de minhas estadias em campo assisti à chegada de um menino na aldeia, depois de um longo período de tratamento em Cuiabá, com suspeita de câncer. Ao vê-lo, sua mãe, visivelmente irritada, sobrepujando todo e qualquer sentimento pela ausência do filho, imediatamente tomou-o pelo braço, tratando de cortar seus cabelos, recolocar-lhe os brincos e todos os demais acessórios de sua condição e idade. Havia, anteriormente, um burburinho na aldeia de que o garoto, pela distância e falta de convívio com seu povo, deixara de ser um dos seus.

No estágio da velhice (*ihitariti*), homens e mulheres não deixam de exercer suas atividades cotidianas – como a busca de lenha, a colheita e preparo dos alimentos, o cuidado com os netos etc. –; no entanto, fazem-no com parcimônia. Aquelas mais exigentes, como as derrubadas para fins agrícolas, pescarias e colheitas distantes lhes são poupadas. Nota-se, nesta fase, uma visível inversão dos valores: no lugar da disposição física de outrora, o velho passa a ser admirado por aquelas qualidades do espírito, expressas pelo poder da memória e em seu ofício de xamã, soprador, fitoterapeuta, músico-poeta, flautista etc.

A análise sociológica sobre a noção de pessoa revelou, desde o princípio, a importância do nome como um de seus principais ingredientes (cf. Mauss, 2003 [1929]). A prática de nomeação foi perscrutada por Lévi-Strauss (2002 [1962b]) no âmbito das formas de classificação, maneira privilegiada de identificar os membros a seus clãs, e em larga instância, o indivíduo ao cosmos. Por sua vez, as clássicas

monografias sobre os Jê do Brasil Central, incidindo luz sobre sua imanente ideologia dualista, enxergaram no nome um localizador da pessoa na estrutura social, e exercendo um papel de destaque no mecanismo do sistema dual (cf. Maybury-Lewis, 1979). A partir dessas balizas, vários outros estudos se expandiram pela Amazônia indígena revelando diferentes sistemas e sentidos da onomástica.

Entre os Enawene-Nawe, cada clã é detentor de um estoque limitado de nomes, que são repassados e fixados aos seus membros por via paterna. Ao nascer, uma criança recebe, tanto do pai de sua mãe quanto do pai de seu pai, um ou dois (raramente três ou mais) nomes. No entanto, o nome dado pelo pai, que o escolheu de seu repertório patronímico, passa a prevalecer quando ele “paga” o peixe a seu sogro para que este “esqueça” (abra mão) o nome atribuído a seu neto. Em outras palavras, a criança recebe um nome vindo do clã paterno e outro do clã materno, e só depois que o sogro se sente satisfeito com a quantidade de peixe recebida do genro é que deixa de referir e propalar o nome que conferiu ao filho de sua filha, passando a criança a ser identificada pelo nome dado pelo pai. O nome, porém, não é objeto de nenhuma cerimônia pública.

Não com outro produto e não em qualquer quantidade, o nome é “pago” com uma oferta considerável de peixe. O peixe, vale dizer, é o artigo mais nobre da culinária enawene, figurando como símbolo de *status*, ainda que fugaz (até seu consumo), entre as famílias. Sua importância se dá, também, na relação do grupo com os seres pantagruélicos, os *iakayreti*, detentores do poder de vida e morte, sensivelmente aplacados com a oferta e consumo de peixe. O avô materno, ou melhor, o sogro, é quem pronuncia a última palavra sobre a suficiência do pescado no jogo da nominação. Sua quantidade é quase sempre auferida durante as pescas coletivas, efetuadas ao longo do calendário cerimonial, em que os pescadores passam semanas nas atividades de pesca (sobre estas práticas de pesca e a importância do peixe, ver capítulo IV).

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. Os Enawene-Nawe proíbem o uso do nome para referir-se ao morto. A menção ao falecido se dá por meio do recurso dos termos de parentesco. Com o nome disponível, ele passa a ser utilizado, geralmente, a partir da terceira geração.

Via de regra, o nome é escolhido pelos pais dos pais da criança, conhecedores dos repertórios patronímicos. O nominador é, portanto, do sexo masculino, seja o nominado homem ou mulher. Na falta dele, os pais da criança recorrem a algum parente consangüíneo do seu grupo clânico. Filho de mãe solteira, cuja paternidade dificilmente é reconhecida ou admitida (diz-se dele como “filho de Enawene-Nawe”), tem seu nome dado pelo avô materno ou por alguém do patri-clã da mãe, atitude contrária à regra geral, já que ninguém precisa “pagar peixe” por ele. 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.

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*, nos períodos em que o seu grupo clânico for o responsável pelo provimento dos banquetes rituais. As atribuições das *harekalo* são definidas no âmbito dos rituais de *yãkwa* e *lerohi*, ambos associados aos espíritos *iakayreti*. A elas cabe a mobilização das demais mulheres para a colheita dos produtos agrícolas e a elaboração de grandes quantidades de alimentos para os banquetes rituais (mais detalhe sobre o assunto, ver capítulo IV). No quadro abaixo segue uma lista de nomes-personagens de mulheres *harekalo* vivas de cada patri-clã:

Clã	<i>harekalo</i>
<i>Kayrole</i>	<i>Marikero</i> , <i>Kayalokwa</i> , <i>Kakwatalo</i>
<i>Aweresese</i>	<i>Kalawaritenero</i> , <i>Kawayrinero</i> , <i>Walitero</i> <i>Dalero</i> , <i>Kaolokwa</i> , <i>Kahetalose</i>
<i>Anihiare</i>	<i>Dalero</i> , <i>Oritaka</i> , <i>Kawenero</i> , <i>Kweyrose</i>
<i>Kawekwarese</i>	<i>Dedalikwaytiwalo</i> , <i>Hoderitiwalo</i> <i>Tiholose</i>
<i>Kawinayriri</i>	<i>Maderohi</i> , <i>Laloalose</i> <i>Kawinayritiwalo</i>
<i>Mayroete</i>	<i>Ialowinase</i> , <i>Haherotahi</i>
<i>Lolahese</i>	<i>Tiholose</i> , <i>Toayrinero</i>
<i>Kaholase</i>	<i>Lolahitiwalo</i> , <i>Salumanero</i>
<i>Maolokori</i>	<i>Kwitalohi</i> , <i>Kwaxokwaxohi</i>

Os nomes pessoais não portam nenhum sentido ou referência direta, seja a coisas, espécies naturais ou acontecimentos. Alguns, no entanto, fazem alusão a animais, como *Ui* (cobra), *Ixinikase* (onça grande) e *Walakori* (referência ao piau, conhecido por *walako*). Nomes que lembram renomados líderes políticos, xamãs, cantadores ou exímios instrumentistas, se não preferidos, são sempre enaltecidos. Outros aparecem com bastante frequência, pertencendo a mais de um estoque patronímico, como os nomes (masculinos) *Walitere*, *Atayna*, *Kawayri*, *Luñarese* e *Kayoekase*. Para as mulheres, sobressaem as repetições dos nomes *Walitero*, *Kamero*, *Menakalose*, *Tiholose* e *Kawayrinero*, dentre outros.

A onomástica enawene opera com a regra da tecnonímia: efetivado o nome de uma criança, seu pai passa a ser chamado pelo nome desta, acrescido do sufixo *ene*; assim também sua mãe, que o adota com a terminação *neto*. Dessa forma, uma pessoa chamada Walitere declinará o nome de seus pais para *Walitere-ene* e *Walitere-neto*⁴⁴. O mesmo acontece com seus avós, que assumirão o nome do neto (ou da neta) acrescido dos sufixos *atokwe* e *asero*: *Walitere-atokwe* e *Walitere-*

⁴⁴ Os Enawene não realizam nenhum rito ou cerimônia pública no ato do casamento, que só se efetiva com o nascimento de um filho, conferindo indissolubilidade ao matrimônio. Antes disso, porém, a união entre um homem e uma mulher é suscetível a tensões e rompimento, que pode ser fugaz ou definitivo. Até mesmo a impossibilidade ou dificuldade de gravidez faz com que o marido abandone sua esposa: declaração que ouvi de um rapaz cuja mulher passara pelo terceiro aborto.

asero. A mesma regra é aplicada a partir dos nomes de todos os filhos e netos, cujos tecnônimos identificam seus pais e seus avós. Em outras palavras, pais e avós podem ser reconhecidos e chamados pelo nome de todos os seus filhos e netos. O mais comum, porém, é a adoção do nome do primeiro filho e do primeiro neto.

Vimos, pois, que o nome, por um lado, vincula o indivíduo a um grupo de parentes agnáticos, uma vez que ele pertence ao repertório de patronímicos; e por outro, dada a regra de tecnonímia, revela a relação de afinidade, entre o pai e a mãe, declinando o nome de identificação destes e de seus pais.

Alguns homens mantêm, ou – depois de certa idade – voltam a utilizar um de seus primeiros nomes, conferidos antes dos tecnônimos. Esse procedimento é mais comum para os “patronos”, chefes ou representantes dos grupos.

Nos últimos anos, com a crescente interação dos Enawene-Nawe com a população regional, e o conseqüente progresso no aprendizado do Português, vários homens têm adotado nomes e apelidos típicos dos brasileiros – digo “homens” porque são eles, até o momento, que tomam a frente nas viagens e negócios feitos na cidade, evitando que saiam da aldeia crianças e mulheres. Essa estratégia de adotar um nome alheio parece funcionar como recurso de facilitação na interlocução com os sujeitos da exterioridade e, ao mesmo tempo, um mecanismo de resguardo de uma regra que continua operando, com exclusividade, como mecanismo de nominação na sociedade Enawene-Nawe. Os nomes ou apelidos em português valem, portanto, só “para fora”, na identificação para o outro, sem ter que lhe explicar suas regras e diferenças, que, dentre outras características, não fazem fixar o nome.

O nome adotado – escolhido espontaneamente pelo seu portador – é aquele que lhe parece mais bonito e lhe oferece menor dificuldade na pronúncia, retirado do universo de pessoas conhecidas e simpatizadas pelo seu portador. Dentre eles se destacam Pedro, Paulo, João, Júnior, Mané, Zico, Felipe. Nenhum enawene, no entanto, trata um outro por tais nomes; todos eles são recursos de identificação na intercomunicação com a exterioridade.

Capítulo III

A construção da natureza

*É preciso desformar o mundo:
Tirar da natureza as naturalidades.*
(Manoel de Barros)

Postulam os Enawene-Nawe que no passado primordial, no tempo anacrônico, a vida era dinamizada pela cultura, sendo esta a condição universal e imanente de todos os seres. Porém, determinados episódios, como a morte do peixe *dokose* – a partir da qual seus pares perderam o *status* de humanidade (atributos sociais e antropocêntricos) e de seu corpo surgiram outras espécies –, seguida de transgressões de regras sociais, fizeram com que os não-humanos perdessem definitivamente sua condição cultural plena. Tais infrações arremessaram-nos para longe das possibilidades de vida social, estabelecendo um gradiente decrescente de sociabilidade, em cuja extremidade situam-se, atual e sincronicamente, determinadas espécies e outros corpos do mundo físico, completamente excluídos, irremediavelmente dessocializados.

Em outros termos, tais postulados sugerem a “passagem” da cultura para a natureza, não como um fosso que os separa em duas margens paralelas e infinitamente incomunicáveis, mas como uma dissimilação em *dégradé*; uma distinção menos de *natureza*, e mais de *grau*: a cultura como submetida a um processo de diferenciação, em que os seres vivos possuem mais ou menos proximidade dos “verdadeiros humanos”, os próprios Enawene-Nawe enquanto sujeitos sociais.

Temos, aqui, pois, os fundamentos ontológicos de uma socialidade que os norteiam e os fazem posicionar-se diante de si, das outras sociedades humanas e

de todos os demais seres do cosmos. O que se segue, neste capítulo, é a exposição e a demonstração da diferenciação cultural, de uma “involução da cultura”, que define a constituição de um gradiente de sociabilidade entre humanos e não-humanos, espécies vivas, animal e vegetal, selvagem e silvestre, doméstico e cultivado e também corpos celestes.

Veremos, a seguir, como se efetuou este fenômeno conhecido por *ayawa*, a *transformação* de humanos em não humanos, especialmente nos animais superiores e corpos celestes, processo esse desencadeado pelo acometimento, por insistência ou descuido, de uma infração de ordem social, instante decisivo e inexorável da diferenciação cultural. Como bem lavrou Lévi-Strauss, a regra inaugura a cultura, mas a sua transgressão, asseguram os Enawene-Nawe, instaura a condição de natureza.

Se este capítulo se dedica a abordar os aspectos mais gerais dessa teoria, o seguinte explora sua aplicação em detalhe, privilegiando as espécies agrícolas, o milho e a mandioca, e os peixes, uma tríade de itens imprescindível na sua mitologia e no seu pensamento social. Neste capítulo, ainda, acompanhando este esboço ontológico, trataremos daquelas competências cognitivas que classificam e posicionam os seres numa certa matriz ambiental, também caracterizada por seus componentes abióticos, pela cobertura vegetal, os corpos d'água e os solos.

Sobre a diferenciação cultural

Dos animais

Na mitologia enawene, a primeira referência aos animais aparece quando os homens ainda habitavam o interior da grande pedra, lócus da gênese humana. Junto com os heróis culturais, a cutia, o macaco, o pica-pau e o minúsculo pássaro *wayalanese* viviam sob as mesmas condições sociais, todos falavam a mesma língua e se comportavam segundo as relações de parentesco. Graças a estes vínculos e à capacidade de comunicação, o pequeno grupo conseguiu deixar aquele mundo primitivo. Na versão monogenista de retomada da humanidade após o implacável dilúvio que assolou a terra e seus habitantes, com o casal virgem que se

refugiou no cume de uma montanha, também se salvaram espécies animais (conf. Mito no capítulo II).

Mas a versão mais contundente e usual sobre o aparecimento dos animais superiores é aquela que diz serem estes o resultado de transformações humanas *ayawa*, decorrentes de atitudes insólitas e anti-sociais. Seu ponto de partida foi o memorável incidente que levou à morte do peixe *dokose*, uma espécie de jaú gigante. Mas antes disso, porém, no começo dos tempos, os peixes já existiam e falavam a língua dos humanos e se comportavam exatamente como eles: viviam em aldeias e aí realizavam rituais, tocavam, dançavam e cantavam. A exemplo de outras espécies, a corimba, o pacu e a matrinhã eram tocadores de flauta *yayrina* (de sopro direto, sem furos longitudinais, cuja abertura para embocadura sustenta um pequeno conector, que emite um som estridente e rachado); além de tocar pã (flauta *lerose*), o peixe cascudo também era *hoenaytare*; a traíra e o tucunaré eram admiráveis puxadores de canto (*sotakatare*) no ritual de *lerohi*.

Maior e mais admirável de todos os peixes, *dokose* era o chefe-representante de todos eles. Certa vez, uma mulher engravidou e deu à luz uma criança muito bonita de nome *Maroyrare*. Assim que cresceu, o menino perguntou pelo seu pai, e a mãe respondeu que deveria estar por perto e apontou ao filho seu arco-e-flecha. Em seguida a mãe morreu, e ele foi obrigado a sair à procura do pai. Depois de muito caminhar, o garoto teve sede, indo saciá-la no rio mais próximo. Quando aí chegou, encontrou com *yolotawa*, uma espécie de periquito, que lhe advertiu: – “Meu cunhado, para beber desta água é melhor você voar, flanando, sobre ela. Tome este prato e utilize-o para pegar a água”. Enquanto caminhava em direção ao rio, *Maroyrare* avistou também alguns pequenos gaviões (*tui-tui*) que lhe aconselharam a não voar muito rapidamente, e sim devagar. Dessa maneira, flanando sobre as água do rio, o menino foi surpreendido pelo gigante *dokose*, que emergiu à superfície e, num só golpe, o devorou – do mesmo jeito, *dokose* já havia comido, anteriormente, vários gaviões.

Tempo depois, sob a liderança da grande harpia (*ayridini*), a comunidade de gaviões, em combinação com os Enawene-Nawe, resolveu vingar-se do peixe traíçoeiro. Atiraram larvas de marimbondó no rio, ao mesmo tempo em que um

gaviãozinho *tui-tui* piava baixinho, dando a impressão de que os gaviões se encontravam distantes dali, o que levaria *dokose* a imaginar que estivesse livre para comer. Quando *dokose* emergiu para capturar a isca, a harpia investiu contra ele, fincando-lhe as unhas pelo corpo e arremessando-o para fora d'água. Decidiram levá-lo para um lugar bem distante e bem alto. Dona de fortes e invejáveis garras, a harpia se encarregou do ofício. Ao longo do percurso, na tentativa de passá-lo de uma asa para a outra, já cansada, a grande ave deixou o peixe escapar-lhe. Ao cair, o gigante *dokose* espatifou-se no chão, e de dentro do seu corpo brotaram cobras (*ui*), aranhas (*dowa*), formigas (*kotahuno*), escorpiões (*akola*), lacraias (*larehi*) e inúmeros outros animais peçonhentos, conhecidos pelos Enawene-Nawe como *yakakare*.

Com a morte de seu herói, os peixes quedaram-se tristes e revoltados, quebraram suas flautas, perderam a fala e esqueceram seus rituais, abandonaram a aldeia e dispersaram-se pelos rios. Também as aves, que até então falavam a língua dos homens e sabiam tocar e cantar e guardar palavras mágicas veiculadas com o sopro (como agia o tucano, capaz de desfazer nuvens carregadas, anunciadoras de chuvas), viram-se destituídas de seus poderes.

A partir desse momento, teve início um processo de transformação de humanos em animais. Foi assim, por exemplo, que ao sair à noite para coletar fruto, um homem viu-se, imediatamente, no alto de uma árvore, transformado num macaco. Na margem de um rio, um homem que cortava a pele da própria mão, atirando-a aos pedacinhos na água para alimentar os peixes, ao ser flagrado por um cunhado seu, transformou-se numa capivara. Uma mulher que decidiu ir à roça, já tarde do dia, para colher mandioca e milho, transformou-se num porco do mato. Assim também uma mulher que, sozinha, saiu para colher amendoim, quando cavava a terra em busca da semente, transformou-se numa cutia. Também um rapaz, que desacompanhado partiu para pescar, transformou-se numa ariranha. E assim, sucessivamente, surgiram todos os animais superiores conhecidos da mitologia enawene. Digo conhecidos porque aquelas espécies “domésticas”, como o cão, o gato, o boi, a galinha, o porco etc., não têm sua origem explicada nesse processo de transformação. Alguém me adiantou que certamente sua existência

deveria ter sido o resultado de transformações (*ayawa*), mas que não saberia explicar como isso havia se dado. Um de meus interlocutores, voltando-se para mim, perguntou: “diga-me, então, como se deu a transformação dos Brancos em cachorro, gato, boi...”. Esta passagem ilustra bem a indiferença atribuída àquelas espécies alheias ao seu ambiente tropical; elas não fazem parte das teorias indígenas, isto é, não são boas para pensar – conforme discutimos no capítulo I.

A onça (*ixini*) é, talvez, o único ser que mantém, desde sempre, sua (ambígua) condição de animal-gente. A primeira delas conta que a mulher *Alanero* fez a onça, considerada sua irmã, desenhando-lhe as manchas corporais com o suco negro-azulado do jenipapo e suas presas com raízes de mandioca. Depois disso enviou-a para a floresta para caçar. A onça assim fez e retornou para casa com um traseiro de anta, depois de ter devorado todo o resto. A irmã não gostou do que viu, substituiu-lhe as presas e também as garras por outras menores, e mandou-a novamente para a mata. De volta, a onça trouxe mais uma anta, agora inteira, sem nenhuma parte comida. A irmã *Alanero* aprovou o que viu, e assim a onça passou a existir. Para os Enawene-Nawe, porém, há duas espécies de onça, aquela que permaneceu com as presas e garras descomunais e aquela que seguiu as ordens da irmã. A primeira vive nas grandes selvas amazônicas e a segunda habita o ambiente de transição entre o cerrado e a floresta tropical.

Uma segunda versão conta que um homem desejava copular com uma jovem, que incondicionalmente o recusava. Decepcionado, retornou a sua casa, acendeu um cigarro. Suas tragadas não liberavam fumaça, que se acumulava em seus pulmões. Quando ele escarrou e cuspiu, dessa substância nasceu um minúsculo ser, que lhe cortou os dedos do pé sugando-lhe o sangue. Tendo fugido para o interior da mata, aí se desenvolveu e um dia voltou para pegar a mulher virgem. Esta se encontrava socando pilão com outras mulheres. Ela foi violentamente agarrada pela onça, que a carregou para baixo de uma cachoeira e a devorou completamente. Certo dia, a onça resolveu novamente voltar à aldeia, onde

foi aconselhada pelos homens a não comer carne humana, e sim se alimentar de porcos do mato, anta, paca, capivara e outros animais da floresta⁴⁵.

Em suma, a morte do peixe *dokose* é um evento angular, desencadeador do fenômeno da diferenciação da cultura, ela é a referência de ruptura entre humanos e não-humanos; com ela se inaugura a dinâmica do gradiente entre cultura e natureza. Esse fato não só instaurou o processo de transformação de seres humanos em animais, mas também fez rebaixar a patente social de outros, como as aves e os peixes. E mais, fez surgir novas espécies, como aquelas da classe *yakakare*, os animais peçonhentos, desprovidos completamente de qualquer traço social: vieram ao mundo sob condições de exclusão e sem nenhuma comunicação ou relação de sociabilidade com os humanos.

A transformação de humanos em animais, como vimos, é marcada pela infração de regras sociais. Executar tarefas – como as de agricultura, pesca ou coleta – sozinhos e/ou em horários inapropriados são situações evitadas e reprovadas pelos Enawene-Nawe. Atitude aparentemente insignificante para tamanha consequência, é, no entanto, o bastante para nos informar que o que está em questão neste contexto ontológico da socialidade é a diferença e não a semelhança cultural entre humanos e não-humanos, uma vez que esta é o fundo comum de ambos. Um mínimo que seja de anti-sociabilidade caracteriza a diferença, que pode ser para mais ou para menos na gradação de sociabilidade geral.

Aliás, não apenas a transformação, mas o próprio fenômeno mais geral de diferenciação cultural se deve a rupturas de regras sociais. Vale lembrar que *dokose* devorou seus semelhantes, aves (gavião) e humanos (o garoto *Maroyrare*), infração das infrações – é o que veremos num outro episódio, no capítulo seguinte, envolvendo peixes e humanos, em que a morte e consumo de um garoto é a principal razão de uma eterna relação pautada pela vingança, arremessando os peixes para um longínquo círculo de sociabilidade.

⁴⁵ Dizem ainda os Enawene-Nawe que a onça é, na verdade, um animal travestido com roupa (de onça) tecida por uma divindade celeste, o espírito *Werori*. Dentes (caninos) de onça são euforicamente desejados e insistentemente requisitados pelos homens para uso no pescoço durante os rituais associados aos *iakayreti*, os espíritos perversos: “ao verem os dentes eles acham bonito, sentem medo e não nos atacam. Com eles ficamos felizes e mais tranquilos”, asseguram seus donos.

A subjugação dos peixes, comprometendo sua condição social plena, se deu justamente pela supressão de qualidades especiais: aí está em questão a perda da memória (o esquecimento definitivo das práticas sociais), da capacidade da intercomunicação e das habilidades musicais (tocar, cantar e dançar), características estas reconhecidas pelos Enawene-Nawe como as mais nobres do ser humano.

Os animais, tais como são atualmente, não possuem nenhum indício de vida social semelhante à dos humanos e nem a capacidade de fala articulada. Sua linguagem é compreensível apenas entre aqueles indivíduos de uma mesma espécie, e se limita a assobios, gritos, grunhidos, pipios, rosos etc. Eles carregam, porém, certas qualidades herdadas daquela condição primeira, como o pensamento (há quem diga, porém, que os animais não pensam, pois não falam, ou vice-versa), a emoção e uma parte da alma (*hesekonase*), que renascerá no patamar superior, após a morte, com a mesma morfologia e etologia em que viveu na terra.

E o que pensam, dizem e sentem os animais? Dizem os Enawene-Nawe que eles se limitam a pensar sobre o que comem e o que fazem no seu universo restrito: os caminhos por onde percorrem, as habitações onde moram, falam, a seu modo, sobre a copulação e sentem saudade, raiva e afeto. Araras, papagaios, mutuns e gaviões julgam belos os objetos construídos com suas penas; os porcos do mato, a cutia, a capivara e a anta pensam que o milho e a mandioca são alimentos apetitosos. O que vemos como minhoca, para o cateto é peixe; para a onça o sangue morno é (como) o *oloyti*, bebida levemente fermentada ingerida no dia-a-dia da aldeia.

Embora apareçam aqui certos traços “perspectivistas” (cf. Viveiros de Castro, 1996), o que mais se salienta nesse contexto conceitual é o processo de distanciamento – e não de proximidade – dos animais, uma exclusão do universo de sociabilidade humana. A existência de um *continuum* entre eles, assegurada por um passado mítico, não obriga os Enawene-Nawe a imputar outras qualidades antropocêntricas aos animais superiores, e nem a manter com eles relações de cunho sociável. Pelo contrário, eles estão relegados a uma distância considerável na escala de gradação da cultura, cujo processo de diferenciação parece bastante depurado entre os mamíferos.

A estes, os Enawene-Nawe não dão a menor importância, não os criam nem mantêm com eles qualquer relação, amistosa ou venatória. Uma vez ou outra – quando facilmente encontrado num acampamento, ao longo de um caminho ou próximos às roças – algum filhote é capturado e levado para a aldeia. Sua vida aí, porém, é curta, seja pelo total desprezo dos moradores ou pelas brincadeiras agressivas de crianças e adultos. Quando as roças de milho, cultivadas em áreas distantes da aldeia, são ameaçadas pelos predadores (antas, capivaras, porcos-domato etc.), seus donos logo tomam providências para protegê-las, cercando-as com pau-a-pique e/ou montando armadilhas em suas bordas. Os homens comentam, imitam ataques, irritam-se com as visitas indesejadas às suas roças, muitas delas severamente comprometidas pelas varas de porcos. Os animais capturados nas armadilhas ou alvejados são sumariamente mortos e enterrados. Amiúde convidam os seus vizinhos Myky para irem às suas terras caçar, e assim aliviar um pouco a pressão dos animais sobre as plantações. Muitos foram os momentos em que assisti gente manifestando seu asco e desprezo diante do preparo da carne que levávamos para comer na aldeia; e não raras foram as vezes em que alguém, ao abrir uma panela com carne sobre o fogo, cuspiu-lhe, tomado de nojo pelo que via.

É bastante comum encontrarmos nas aldeias papagaios, araras⁴⁶, maritacas, periquitos e gaviões, quase todos criados como estoque de penas para a confecção de adereços para o corpo, para os instrumentos musicais, bordunas e flechas. As maritacas e os periquitos são geralmente mantidos soltos, como “bichos de estimação” das crianças, sendo alimentados à boca por homens e mulheres, com papas e mingaus mastigados. Os gaviões, em número bem menor que os demais, são criados em pequenos cativeiros nos fundos das casas, alimentados à base de ratos e outros pequenos animais, caçados exclusivamente para este fim. Com os papagaios, o maior desejo de seus donos é o de submetê-los à tapiragem, uma prática pacienzosa e repetida, que consiste na introdução de um líquido avermelhado, de maceração vegetal, misturado a uma secreção translúcida recolhida da pele de algumas espécies de rãs – cuidadosamente criadas e

⁴⁶ As preferidas são as araras vermelhas, de menor ocorrência na região. Além da predileção por suas penas vermelho-sangue, em detrimento das amarelas e azuis, a mitologia atribui-lhes maior valor simbólico – veja mito em anexo.

alimentadas, atualmente, dentro de garrafas plásticas –, nos lóculos das penas grandes da cauda da ave. Nestas cavidades brotarão, tempos depois, penas de coloração amarelo-ouro, tingidas de vermelho-sangue na sua porção central.

Quando morre, um papagaio é enterrado dentro da casa onde vivia, exatamente sob o poleiro em que costumava dormir, da mesma maneira como se procede com uma pessoa, sepultada no terreno sob sua rede. O papagaio terá, também, a principal parte de sua alma (*hesekonase*) destinada ao patamar celeste, onde renascerá e ganhará forma tal qual era na terra, (re)vivendo entre os deuses do clã de seu dono. Este, por sua vez, assegura que reencontrará seu papagaio no *eno*, onde continuará cuidando e usufruindo dele. Alguns afirmam que essa ave foi “feita” por um *enore*, e a ele pertence. Quaisquer outros animais, inclusive cães e gatos, são enterrados fora das casas⁴⁷.

Nos últimos anos, várias pessoas têm adotado, também, a criação de galinhas, que repastam pelo interior das casas alimentando-se de migalhas de milho e mandioca, mas também de insetos, em especial de baratas, que abundam nas malocas. Quando não impedidas de morte pelas crianças, que por elas se afeiçoam, seu principal fim é a alimentação, servindo especialmente como moeda de troca no pagamento ao xamã pelo seu serviço de cura. Segundo este, os *enore-nawe*, com quem ele estabelece contatos durante suas viagens ao patamar celeste, são apreciadores contumazes da carne de frango.

O dualismo doméstico-selvagem, típico da classificação ocidental, não faz o menor sentido para as concepções enawene. Como vimos, os chamados animais domésticos, além de alheios ao ambiente (tropical) onde vivem os Enawene-Nawe, alojam-se no limbo de sua cosmologia, ocupando um lugar mais distante ainda que os “selvagens” no gradiente de diferenciação cultural: estão completamente excluídos de qualquer sociabilidade. Recentemente introduzidos na região, estes animais são vistos pelos Enawene-Nawe como completamente diferentes daqueles

⁴⁷ Durante minhas últimas viagens à aldeia enawene, notei a presença de dois cachorros, ambos muito bem alimentados à base de mingaus e bolos de milho e mandioca, e fiéis companheiros de seus donos nas expedições de pesca, roça e coleta pelo interior da mata. Já os gatos, adquiridos aos montes naquele período, eram vítimas preferidas das ininterruptas brincadeiras das crianças. Após terem dado fim, num momento inicial, à densa população de ratos que tomava conta da aldeia, os gatos foram todos executados, sob um único pretexto: a competição por peixe.

tropicais, levando uma vida dependente dos humanos e deveras estranha: confinados, alimentados e multiplicados pela ação dos Brancos. Alguns dizem que estes animais terão sua alma (*hesekonase*) ressuscitada no patamar celeste na aldeia dos Brancos, outros ainda afirmam que eles sequer “renascerão” após a morte, ao contrário do que se diz acontecer com todas as demais espécies de mamíferos.

Num texto bastante sugestivo sobre a relação das sociedades amazônicas com os animais de caça, Descola (1998) esquiva-se tanto das análises propostas por Philippe Erikson, que vê na criação de filhotes de caça uma “prática compensatória” do dano causado pela morte de seus genitores, como daquelas sugeridas por Stephen Hugh-Jones, de “um sentimento de culpa” do caçador mediante a vida ceifada do animal abatido – raciocínio eivado, segundo seu crítico, pela moral judaico-cristã, longe das concepções ameríndias. Sua aposta, contudo, é aquela de uma mesma e única condição que liga humanos e não-humanos, relações de pessoa a pessoa, mais especificamente por uma sociabilidade pautada nas categorias da vida social. Essa interpretação tem como base sua sociologia do mundo natural, elaborada em trabalho anterior sob a insígnia do animismo (cf. Descola, 1992).

Em suma, os Enawene-Nawe são parcimoniosos quando o tema convoca sua interação com os animais superiores. Eles pouco lhes interessam, não apenas porque não sejam bons para comer – uma vez que são proscritos de sua alimentação – mas porque sua práxis e sua ontologia lhes conferem baixo valor heurístico, atribuindo significativas perdas de qualidades antropocêntricas e sociais, situando-os muito distantes do núcleo cultural (da própria sociedade enawene) e de suas relações de sociabilidade. Nenhum vínculo, também, é estabelecido com supostos “donos dos animais”, entidades caras e profícuas nas cosmologias amazônicas.

Dos corpos celestes

Os corpos celestes, constelações, sol e lua, são tomados pelos Enawene-Nawe como importantes balizas, orientando suas práticas no tempo e no espaço, como veremos nas linhas que se seguem. O fenômeno da transformação (de seres humanos em não-humanos), considerado o dínamo do mecanismo de diferenciação da cultura, base anterior, primeva e universal, opera também no âmbito da constituição destes astros.

Na condição de servidor cerimonial (*harekare*), o herói *Wadare* pediu a sua esposa *Dorinero* que providenciasse a bebida *oloyti* e o mingau *ketera* para ser servido durante o ritual de *yãkwa*. *Wadare* se espantou com a pequena quantidade de comida que a esposa havia preparado. Pensou que talvez não fosse suficiente para todos. Entretanto, na medida em que ia servindo, a comida parecia se multiplicar, nunca chegando ao fim. Todos comeram à vontade e ainda sobrou. *Wadare* ficou feliz vendo aquilo e assim prosseguiu oferecendo o alimento ritual durante todo o banquete cerimonial. Certo dia, uma mulher, entrando de surpresa na casa de *Dorinero*, flagrou-a apagando o fogo da comida urinando sobre ele, com a perna completamente aberta, de forma a deixar entrever sua vagina. Encontrando-se com *Wadare*, a espiã relatou-lhe o que havia presenciado em sua casa. Bastante consternado, o herói comentou com sua mulher o que ouvira sobre seus gestos no preparo das refeições. Tomada de vergonha, na primeira oportunidade, *Dorinero* resolveu fugir para o céu. Lá chegando, encontrou três armadilhas (*lotakare*), construídas pelos cunhados *Enotere* e *Waykwatere*. Uma delas era para capturar o mutum (*hawiti*), a outra, o tamanduá (*aydikyore*), e a terceira para pegar um pequeno pássaro de nome *kuladere*.

O céu noturno, portanto, é uma espécie de chão de floresta, cujo manto estrelado é um tapete de folhas caídas. As armadilhas estão ligadas entre si por um amontoado de folhas-estrelas, que servem para despistar os animais capturados: é a Via Láctea, conhecida simplesmente como *lotakare*. O pássaro *kuladere* é identificado por um agrupamento estelar do qual faz parte o nosso Cruzeiro do Sul; o mutum, visto em certas épocas do ano, na extremidade do poente, compreende

Alnitak, Alnilam e Mintaka da constelação de Orion; já o *aydikyore*, é notado no centro da Via Láctea. Os animais, porém, cujas imagens são definidas pelo fundo escuro do céu, e desenhadas pelas estrelas, são vistos somente por pessoas treinadas, depois de muita observação.

Quando tentava compreender a dinâmica de mudança de posição da Via Láctea, alguém me alertou: “*lotakare* é como um relógio”. Em linhas gerais, sua movimentação parece indicar que quando se encontra na posição norte-sul ela está associada à estação chuvosa (*onekiniwa*), sobretudo o seu período mais intenso de chuvas; na extensão leste-oeste, alcançado pelo movimento anti-horário, associa-se à estação de estiagem (*ioakayti*).

Constelações e estrelas isoladamente também são acionadas, neste cosmos estelar, como indispensáveis indicadores do tempo, demarcando o início, o desenvolvimento e o fim de certas atividades. É o que sugere a constelação de Escorpião, conhecida como *Areoko* (este verbete, no entanto, não se refere ao animal escorpião, conhecido como *akola*): seu aparecimento no sudoeste da abóbada celeste, nas primeiras horas da noite, na última dezena do mês de abril, indica o fim das chuvas (*one tota*), formalizando o início da estação de estiagem. Dessa forma, *Areoko* orienta o término da pesca de barragem e o conseqüente retorno dos pescadores à aldeia.

A constelação de Escorpião registra, ainda, o começo do ano agrícola, inaugurado com a implantação da roça coletiva de mandioca. Sua permanência no firmamento se estende até o mês de novembro, atravessando, assim, todo o período da seca e coincidindo com o tempo de desenvolvimento e maturação das raízes de mandioca. Por essa razão, *Areoko* é tida como “a zeladora da mandioca”, *kete wayate*. Quando se mostra no zênite, deslizando em direção ao sudoeste, ela marca o começo do período chuvoso na região.

Outro importante conjunto estelar é aquele que constitui as Plêiades (parte da constelação de Touro), conhecido por *Amaxa* ou *Donawa*. Seu “nascimento”, a leste, no início da noite (a partir da primeira quinzena de janeiro), anuncia os preparativos para a grande pesca de barragem. Nessa posição, ainda, indica o amadurecimento do milho plantado nas roças distantes da aldeia, ansiosamente aguardado para ser

colhido quando seco, combinando sua colheita com a chegada do peixe, abastecendo, ambos, os banquetes de *yãkwa*.

O planeta Vênus, quando nas suas faixas de elongação, a oeste e a leste, é visto cotidianamente na aldeia, no ocaso e antes do amanhecer, respectivamente. Trata-se, no entanto, para os Enawene-Nawe, de dois corpos distintos: *duyriri*, a estrela da madrugada, e *kokwi*, a do começo da noite. Bastante luminosa no baixo firmamento, *duyriri* indica a hora do mingau, o *ketera*, seguida à risca durante os rituais, que começam bem antes do nascer do sol – como também são suas refeições ordinárias. A outra, *kokwi*, imperiosa no céu da primeira noite, representa o centro do corpo de um gavião, que tem suas asas formadas por duas outras estrelas situadas acima e em ambos os lados daquela. O fato de uma delas estar mais próxima de *kokwi* que a outra, é dito tratar-se de um gavião que tem uma asa decepada; e não parece indicar nenhuma “utilidade” imediata ou direta.

Próximo das estrelas, em distâncias física e social, a lua tem sua existência marcada pela punição-vergonha de ruptura da mais imperiosa regra social enawene, a proibição do incesto. Sua existência indelével no firmamento parece sugerir aos homens a lembrança eterna e nítida desta regra capital.

Aconselhada pela mãe, uma jovem púbere unta seu corpo com o suco do jenipapo – um líquido transparente que, com o passar de algumas horas se transforma numa cor escura de tonalidade azul-petróleo, de forte aderência – como meio de flagrar o homem oculto que a molestava durante as noites, em sua rede. No amanhecer, depois daquela última vez em que tocou no corpo da menina, eis que seu próprio irmão aparece com as mãos completamente manchadas com a tinta escura do jenipapo. Reconhecido pela mãe, pela irmã e toda a comunidade aldeã, ambos, irmã e irmão, tomados de vergonha, seguem para o céu, onde se transformam e dão existência à lua, passando, doravante, a perambular pelo firmamento. Lembram os Enawene-Nawe que as manchas escuras que notamos em noites claras de lua cheia são o rosto da menina e as mãos de seu irmão a lhe tocar.

O ciclo lunar se impõe como um dos períodos temporais mais regulares e específicos de referência. Longe da organização em extensas fases, como faz o calendário ocidental, as lunações aqui são antes definidas em períodos

extremamente curtos. O movimento da lua perfaz um ciclo determinado, que inicia na sua primeira aparição no extremo oeste da abóbada celeste e termina na véspera de sua reaparição, totalizando cerca de trinta dias. Referir-se, pois, à “outra lua” (na “próxima lua”) significa falar do exato momento em que ela aparece pela primeira vez no firmamento, podendo, este momento ser tanto depois de trinta dias como depois de apenas um. Os Enawene-Nawe possuem cerca de dezesseis nomes diferentes para qualificar a lua ao longo de seu ciclo: um nome a cada dois dias, aproximadamente. Algumas posições têm sua identificação consensual – como a dos dois primeiros dias (*dakwaokohi*), ou quando nasce já alta, a noventa e cinco graus do horizonte, no centro do céu (*atetoayri*) ou ainda quando cheia (*talikolori*) – e várias outras, porém, controvertidas ou duvidosas, uma vez que sua exata definição requer acompanhamento diário, quando as diferenças posicionais são sutis ou sua aparição acontece durante o dia, manhãs e/ou tardes.

Assim como a lua, também o sol tem sua origem de uma pessoa. No começo dos tempos, após a saída da pedra, disse *Wadare* a um menino: –“Toma, ponha este cocar de penas amarelas e segue caminhando”. Na medida em que o menino tomava distância no horizonte, o herói determinou-lhe maior ou menor proximidade, até o ponto em que notou que podia suportar sua luz e seu calor. O sol é, pois, algo vivo, com quem os humanos mantêm relações intersubjetivas. Certa vez, numa tarde do mês de novembro do ano de 1994, durante um período de “acampamento de mel”, assisti toda aquela pequena população, diante de um eclipse solar, tingir a testa de cinzas e em alvoroço correr e gritar de um lado para o outro, aos comentários e observações. Alguém me alertou sobre o acontecido: – “Temos medo de que o sol morra. Devemos mostrar-lhe nossos diademas coronários com as penas amarelas, iguais ao seu... seu cocar não pode envelhecer e acabar; não podemos deixar o sol morrer. Temos que animá-lo, gritando, para que ele não se esqueça de que vive e fomos nós que o criamos”⁴⁸.

⁴⁸O eclipse lunar provoca reações semelhantes, uma vez que também a lua é resultado da transformação humana. Diante de um eclipse lunar, assim registrou Vicente Cañas em seu diário, página 275 no ano de 1982: “Pelas 18:30 hs tocam-se as flautas rachadas por um bom espaço de tempo. Este toque deve-se ao eclipse da lua que houve ontem à noite. Falam que a lua morreu e falam ainda, onde será que está acontecendo morte devido às guerras etc etc... Benzem as crianças pequenas e alguns alimentos”.

Observado por todos, o percurso solar tem sua cronologia mais exata e consensual que o lunar. Ao todo são mais de doze posições, recebendo, cada uma, um nome específico, a começar pelo instante que antecede o aparecimento do sol (*huyrakwa*), e finalizando com o momento imediatamente depois do seu ocaso no ocidente (*mikyakwa*). Sua posição nos extremos, leste-oeste, ao nascer e ao se pôr, serve de referência para suas fases intermediárias. Unidade mais inclusiva e específica de tempo, demarcando e definindo atividades cotidianas, cada ponto solar corresponde quase que exatamente ao intervalo de uma hora. A figura abaixo mostra esta cronologia, partindo do instante do nascer do sol e prosseguindo, em sentido anti-horário, com a nominação de cada momento, de acordo com a avançar do dia, onde “b” e “d” correspondem aos intervalos de antes e depois do meio dia, respectivamente. Assim, o ponto de partida, “a”, representa o exato momento do surgimento do sol (*huyralita*); a posição “b” corresponde à seqüência: *enosakasakorese*, *enokwamiri*, *enokasako*; em “c”, o sol encontra-se no zênite, a pino (*atetoayri*); a posição “d” marca a seqüência: crescente: *terokwayri*, *asalomatoayri*, *mitikwayri*, *makakwana*; a letra “e” da figura indica a última etapa do dia, do sol poente, *hotekwa*.

Após o pôr do sol, o período de lusco-fusco e o escuro subsequente recebem ainda algumas denominações, a saber: *mikyakwa*, *wamikyanese*, *wamikyani* e *ahakakiyakiya*. Este período se estende até a hora em que toda a aldeia se recolhe para dormir, o que acontece, ordinariamente, entre oito e nove horas da noite. A partir daí, a indicação solar dá lugar à lua, que passa a reger no céu. O sol, por sua vez, tendo batido em retirada, sob o olhar dos humanos, agora faz sua trajetória no

patamar acima da superfície terrestre, orientando os *enore-nawe*, os deuses celestes. Seu ponto de largada, porém, contrário à sua órbita sobre a terra, se dá no oeste, em direção a leste, identificado pela mesma seqüência e nomenclatura terrenas. Seu ocaso, no patamar dos deuses celestes, corresponde ao amanhecer na terra, iluminando um novo dia para os Enawene-Nawe.

Sistemas de classificação

As abordagens em Etnobiologia e Etnoecologia, reconhecidamente marcadas pela ênfase nos sistemas cognitivos classificatórios, possibilitaram mergulhos em profundidade sobre temas particulares, muitos dos quais foram insuficientemente explorados pelos antropólogos; promoveram aproximações entre diferentes áreas do conhecimento, alargando certas fronteiras e qualificando o diálogo entre a Antropologia e as outras ciências; e chamaram a atenção, de maneira particular, para a riqueza da biodiversidade, sua conservação e manejo pelos povos indígenas, as suas técnicas de cultivo e o enriquecimento dos *habitats*.

Por outro lado, na tentativa de uma aproximação ou conexão com as ciências naturais, tais abordagens criaram e potencializaram uma cisão do conhecimento indígena, supervalorizando aqueles aspectos que se lhes apresentavam como mais coerentes para o pensamento científico em detrimento das formas sensíveis e não-objetivas do pensamento. Estas, aliás, aparecem, em boa parte destes estudos, relegadas ao “sobrenatural”, reduzidas a um “sistema de crenças”, a um simbolismo de baixo rendimento analítico, como um cenário de fundo e a partir do qual tomam frente, em relevo, as categorias cognitivas.

Para os estudos de *etno* (etnoecologia, etnobiologia, etnobotânica, etnoagronomia, etnoentomologia etc.), as noções de natureza e cultura são aquelas tais quais definidas pelo pensamento ocidental, marcado por uma ontologia dualista de domínios irreduzíveis, cuja condição genérica é a animalidade – exatamente como proposta nas teorias da biologia evolutiva. Assim, quando plantas, animais e outros seres aparecem nas formulações indígenas como dotados de valores e atributos sociais ou portadores de caracteres antropocêntricos, tal situação é interpretada

como revelações pertencentes ao domínio do mítico ou do religioso; outras vezes, simplesmente apropriadas como mecanismo de funcionamento dos conceitos ecológicos – nada mais que uma projeção de nossas concepções e dos conceitos que formulamos para abordar os domínios de natureza e cultura.

Latour já nos chamou a atenção para esta “grande divisão” entre o espírito científico e aquele pré-científico tecendo uma crítica mordaz ao emprego do prefixo *ethno* para designar ou tratar o conhecimento “do outro”, como se a ciência portasse valores transculturais (cf. Latour, 1983). Em trabalho posterior, sobre antropologia simétrica, este autor coloca em questão a própria constituição moderna, que mesmo na sua prática científica não conseguiu dissociar (dos fatos) os campos solidamente imbricados Homem-Natureza-Deus (cf. Latour, 1994 [1991]), típico do pensamento pré-moderno.

Animais e plantas são mais que recursos da natureza, sua presença nas cosmologias ameríndias obriga-nos a tomá-los em outras perspectivas, sob o risco de mutilarmos uma elaboração conceitual que pouco ou nada corresponde com nossos pressupostos sobre cultura e natureza. As operações cognitivas e os sistemas de classificação não podem ser o único e o mais importante meio de abordar o conhecimento, as concepções e as teorias “do outro”, como bem lembrou Philippe Descola:

Antes de tudo, a classificação de plantas e animais é apenas um aspecto limitado da objetificação social da natureza, esse processo pelo qual cada cultura dota de um relevo particular certos traços do ambiente que a circunda e certas formas de relacionamento prático com ele. (Descola, 1996: 85)

Apresento a seguir algumas formas de classificação, fazendo combinar, na medida do possível, as categorias nativas com aquelas das ciências naturais. Além dos animais, estritamente organizados pelos enawene, serão privilegiados os corpos d'água, os solos e a vegetação dominantes no seu território. Trata-se, não de uma exegese dos sistemas taxonômicos a fim de acessar outros domínios da cultura; antes, pelo contrário, pretende-se aqui uma complementaridade da exploração do fenômeno da diferenciação cultural, já postulado. O que se apresenta é uma primeira aproximação da ordem classificatória enawene, captando suas referências

mais simples e salientes. Não se trata, portanto, de uma descrição e análise em profundidade. Os sistemas em questão são indubitavelmente mais nuançados do que os que aqui apresento, deslizando em direção a grupos mais específicos e arrolando características que vão além dos aspectos simplesmente morfológicos.

Dos animais

A classificação enawene para os animais, em geral, define três categorias bastante abrangentes: 1) *kenase*, que compreende todos os mamíferos; 2) *kõhase*, para todos os peixes (incluindo-se aí as larvas de anuros, os girinos, e também os jacarés) e 3) *yakakare*, todos os animais peçonhentos que se originaram do corpo do peixe mítico, *dokose*.

As aves em geral (*kuytala*) correspondem a uma sub-unidade da categoria *kenase*, agrupadas em várias pequenas famílias: a) *kuytalase*, dos pássaros; b) *kokwi makari*, dos gaviões; c) *wawtare makari*, das araras amarelas; d) *kalo makari*, das araras vermelhas; e) *olotawa* ou *olokwi*, dos papagaios; f) *mamaterere*, dos morcegos; etc. etc.

O vocábulo *makari* pode ser glosado como *família*, e é assim utilizado para designar uma prole ou o grupo de parentes próximos, seja ele humano ou não. Dessa maneira, *olotawa makari* quer dizer “a família dos papagaios”, *maha makari*, a “família dos insetos sociais produtores de mel”. Os sufixos *-se/-sese*, *-xil/-xixi* e *-hi* são modificadores que conotam, na maioria das vezes, sentido diminutivo: *kuytala(-se)* ou *kuytala(-xil)* ou *kuytala(xixi)* qualificam, de modo geral, os pássaros pequenos. As espécies de peixe de pequeno porte levam a terminação *-hi*, como, por exemplo, o pacu-mirim (*Metymis* spp): *hayhi*, o jacundá ou joaninha (*Crenicichla* spp): *xiutolihi*, o lambari (*Aphyocharax* spp): *kahiehi* etc.; as traíras pequenas são chamadas de *waytihi*, em oposição às do tipo grande (trairão), conhecidas como *hodore*.

Também para a taxonomia hidrográfica se lança mão deste modificador: *one-xixi* é a categoria utilizada para designar pequenos cursos d’água, como os córregos e igarapés (assunto tratado com mais detalhe adiante). Tudo indica que o sufixo *-kase*, por outro lado, confere adjetivação superlativa, ou simplesmente diferenciadora, como *ixini-kase*: onça de porte grande e *kayare-kase*: pacu-peva

(*Myleus* spp). Os étimos *ihalesese* e *wahakase* designam pequeno, baixo ou curto, e grande, alto ou comprido, respectivamente. Tudo indica que provenham daí os modificadores mencionados acima.

Conceitualmente, numa primeira aproximação, podemos circunscrever a categoria *kenase* como aquela que inclui toda e qualquer espécie resultante da “transformação” pretérita dos humanos em animais – conforme discutido acima –, correspondendo à grande classe dos mamíferos. Dela fazem parte, por exemplo, a anta (*dewi*), o caititu (*xawiñare*), o macaco (*xokokwaokō*), a capivara (*woyta*) etc. Mas também o jaboti (*aykoli*) e tatu (*malola*), a ariranha (*aure*), o tamanduá (*anaxua*) e o bicho-preguiça (*wayri*).

A harpia ou gavião-real (*ayridini*) pode pertencer tanto à “família dos gaviões” (*kokwi makari*), que especifica sua posição mais inclusiva, quanto à categoria *kenase*, mais geral e englobante. O mesmo se dá na identificação de grandes aves como o macuco (*huyrakari*), o mutum (*hawiti*) e a jacutinga (*kui*), binominadamente classificadas como *kuytala*, grupo das aves, ou também *kenase*, a categoria em que se insere esse grupo.

O termo *kōhase* é empregado para designar os peixes em geral, mas inclui-se também o jacaré, tido como o “pai-genitor” das traíras (*hodore netohō*). Cada espécie, porém, é reconhecida e nominada enquanto indivíduo. Muitas vezes, quando se pergunta o nome de algum peixe de pequeno porte, a resposta que se tem é: *kixixi*, termo genérico para “pequeno” ou “muito pequeno”. Mas os sufixos – *xixi*, *-se* e *-hi* (já mencionados acima para outras situações) também podem ser agregados ao nome da espécie para qualificar uma de suas fases de desenvolvimento: o tucunaré (*harila*) quando alevino é reconhecido como *harila-xixi*, e em seu estágio jovem como *harila-se*.

A categoria *yakakare* é bastante prolífera, abarcando os animais peçonhentos, como cobra (*ui*), escorpião (*akola*), aranha (*doa*), lacraia (*etenalo*), formigas agressivas (a exemplo da atocandira, *menei*), sucuri (*menese*) e outros. Este grupo tem em comum sua origem mítica, do corpo do peixe *dokose*, como discutido anteriormente. Quando alguém é vítima de uma ferroadada de autor desconhecido, se diz simplesmente que foi *yakakare*. Para chamar a atenção de

uma criança quanto ao perigo de algum lugar ou situação, dissuadindo-o de aí permanecer, lança-se mão do recurso: “aí tem *yakakare*”. De comportamento e aspecto diferentes de todos os demais deste grupo é a sucuri, que também pode figurar no rol da super-categoria *kenase*.

Pertencentes ou não a uma das três grandes categorias acima, várias espécies (ou mesmo um espécime, individualmente) são agrupadas em pequenas famílias de semelhanças, sejam elas morfológicas, por utilidade ou, ainda, por *habitats* comuns. Nesse repertório ganham destaques as espécies da classe dos insetos, assim arranjados: a) *maha makari*: família dos produtores de mel; b) *añi makari*: família das vespas; c) *koloalo makari*: família dos anuros, sapos e pererecas; d) *makokwi makari*: família dos anofelinos, pernilongos, carapanãs ou mosquitos; e) *iodo makari*: família dos anelídeos, minhocas e vermes; f) *hõxiona makari*: família dos grilídeos, grilos e gafanhotos; g) *maõre makari*: família dos lepidópteros, borboletas em geral; h) *kutahuno makari*: família das formigas cabeçudas, as saúvas; dentre outras.

Dos corpos d'água

Segundo os Enawene-Nawe, no início dos tempos havia um único rio, que fluía suas águas para o interior de uma gigantesca árvore. O herói *Wadare* decidiu, então, cortá-la. Para chegar ao fim de sua empreita, foram necessários muitos dias de trabalho. Com a queda da árvore, formaram-se todos os rios que atualmente banham a terra.

O atual território enawene insere-se integralmente na (sub)bacía do Juruena, que verte suas águas em direção ao norte, dando origem ao rio Tapajós, afluente da margem direita do Amazonas e um dos mais importantes formadores da grande Bacia Amazônica. Ele é recortado e circundado por uma extensa malha hidrográfica, formada por rios de grande e médio portes. Dentre os primeiros destacam-se os rios Juruena, Papagaio, Camararé e Doze de outubro; os outros são representados pelos rios Mutum, Iquê, Joaquim Rios e Olowina. Completa este quadro uma grande quantidade de pequenos tributários, lagoas e áreas alagáveis perenes ou sazonais.

Suas águas são límpidas, claras e transparentes; de baixa turbidez, carregando pequenas quantidades de materiais ou elementos em suspensão; apresentam baixos teores de matéria inorgânica em suspensão e matéria orgânica bastante diluída. Muito variável em sua composição química e em fertilidade, o Juruena posiciona-se entre os chamados *rios de água preta* e os *de água branca*. Tais características estão intimamente associadas à natureza e litologia dos solos da região, em especial das Areias Quartzosas distróficas dominantes no extenso Planalto dissecado dos Pareci: porosas e excessivamente drenadas, com baixa disponibilidade ou reserva de nutrientes, baixos teores de matéria orgânica e argila e baixa capacidade de retenção de cátions.

De acordo com levantamentos limnológicos realizados na região (cf. Higa e Silva, 1995), os dados adquiridos corroboram aqueles já apresentados sobre os ecossistemas dos rios de águas claras. Segundo a pesquisa, os níveis de condutividade elétrica (o máximo registrado foi de 13 uS) e a baixa quantidade de íons identificados nas amostras colhidas nos rios e lagoas marginais do médio Juruena estão próximos àqueles da água destilada.

Essa malha hidrográfica é reconhecida e organizada pelos Enawene-Nawe a partir de três categorias de classificação: a) *one*, que designa os rios considerados volumosos, inclusive o rio Iquê, tido por nós como de médio porte; b) *oneina*, compreende aqueles de pequeno volume, como os tributários do rio Iquê, por exemplo; c) *onexixi* ou *onehayhi*, os pequenos igarapés; tributários dos tributários do rio Iquê. As cabeceiras ou nascentes são reconhecidas, genericamente, pelo vocábulo *esewe* ou *esewina*.

Cada curso d'água, porém, carrega um nome específico, adquirido a partir da concentração de algum recurso natural (abundância de alguma espécie, em geral), de uma qualidade particular ou de um fenômeno recorrente qualquer. Tais “recursos” podem ser tanto algo de valor utilitário – como o barro para a confecção de panelas, alguma espécie de abelha produtora de mel – quanto uma espécie indiferente, sem importância alimentar ou de uso qualquer, como a anta ou a capivara. A composição do nome se dá com a sufixação da partícula *ina* agregada ao termo que designa o recurso indicado. Assim, por exemplo, *danawina* quer dizer rio com grande

concentração de jenipapo (*dana*); *koreto/ko/ina* local onde há ou houve cultivo de milho (*koreto*). Tantos outros seguem obedecendo à mesma regra: *dewiwina*, para concentração de antas (*dewi*); *olokwiwina*, presença de papagaio (*olokwi*); *loresewina*, igarapé onde há abundância de abelhas-sem-ferrão do tipo *lorese*; igarapé *yodowina*, marcado pela concentração de minhocais (*yodo*); *esokwaterwina*, igarapé ao longo do qual se nota grande ocorrência da palmeira buriti (*esokwate*); igarapé *lotiwina*, onde há dominância de resina vegetal inflamável (*loti*), utilizada para pequena iluminação no interior das casas ou do pátio em noites de danças; e assim sucessivamente – note-se que nos exemplos acima a partícula “w” aparece apenas para integrar, como reforço de ligação, a composição nominal.

As lagoas e as áreas alagáveis, temporárias ou permanentes (*ahokoda*), aparecem, na sua maioria, em formato de ferradura ao longo das margens dos rios de maior volume d'água. Muitas delas são bastante conhecidas, seja pela localização num determinado curso do rio, pela importância dos resultados nas atividades de pesca (com venenos vegetais), ou como morada de algum espírito *iakayreti*. Sua nomenclatura é estabelecida, assim como a dos rios, também a partir da ocorrência ou concentração de algum recurso natural⁴⁹.

Ao sufixo *ina* pode também aparecer associado à partícula *lo*. É o caso dos rios *Huyralwinalo* – nome atribuído ao rio Papagaio, qualificado por sua água de cor azulada (*huyra*) – e *Kayawinalo*, identidade do rio Doze de Outubro, em referência às suas águas turvas (*kaya*). Por serem dispersos ou temporários, muitos dos pequenos igarapés não são especificamente nominados, sendo simplesmente referidos genericamente de *onewina*, *onewinayhi* ou *onewinayxi*, expressões que podem ser glosadas por “pequenas águas”.

⁴⁹ O maior número de lagoas concentra-se ao longo do curso superior do rio Camararé, a montante de sua confluência com o rio Doze de outubro. Embora intensamente explorado pelos Enawene-Nawe, esse trecho do rio corta o interior do território nambikwara, seus vizinhos ao sul. A maior de todas as lagoas, porém, conhecida como *hone*, encontra-se na margem direita do rio Juruena, próximo à rodovia MT-170, também fora de seu território. Aí tem sido cada vez mais freqüente o embate entre o interesse dos índios, que a exploram com o uso de venenos vegetais, e aqueles da população regional e dos fazendeiros, que os incriminam por sua presença coletiva em terras particulares e pela forma de exploração da lagoa. É importante lembrar que um mapeamento criterioso das áreas alagáveis e corpos d'água usados pelos Enawene-Nawe foi elaborado pelo biólogo Plácido Costa Júnior em meados dos anos 1990 (cf. Costa Júnior, 1995a,b).

Entre nós e os Enawene-Nawe, porém, nem sempre é a mesma a compreensão sobre o traçado e identificação de um rio, ou melhor, onde começa e, principalmente, onde termina um curso d'água; situação que causa sempre uma certa confusão no diálogo quando o assunto é curso fluvial. Para eles, por exemplo, toda a extensão formada a partir da confluência entre o Doze de outubro e o Camararé, somada ao curso do rio Juruena a jusante da foz deste último, forma um só e mesmo rio, o *Okamalare* (corruptela daquele, ou vice-versa), ou seja, este último é composto por um pequeno trecho do rio Camararé e grande parte do rio Juruena (todo seu trecho a partir da foz do Camararé), incluindo toda a sua extensão abaixo da foz do rio Papagaio, quiçá também o rio Tapajós. Vejamos a representação:

Figura 5 - Nomenclatura hídrica

Dos solos

De acordo com o levantamento do RADAMBRASIL, a região habitada pelos Enawene-Nawe faz parte do conjunto de relevos dissecados e, em menor porção, de escarpas erosivas: formações características de uma das mais extensas unidades geomorfológicas da região, o Planalto Dissecado dos Parecis. Sua litologia pertence ao grupo Parecis, que engloba as Formações Salto das Nuvens e Utiariti, ambas constituídas por arenitos, rochas sedimentares granulosas. Há, também, algumas feições, em áreas restritas e dispersas, constituídas por superfícies mais conservadas, relacionadas aos depósitos de sedimentos finos e concrecionários, típicas do Terciário-Quaternário.

Sobre esta matriz pedológica se desenvolveram solos notabilizados por uma textura arenosa e pela pobreza de nutrientes. Dentre eles se destacam as Areias Quartzosas distróficas, tipo dominante na região. Esta classe agrupa solos profundos e muito profundos, de pouco desenvolvimento pedogenético e horizontes do tipo A-C, sendo o horizonte A do tipo moderado e textura de classes *areia* e *areia franca*, com cores claras e avermelhadas dependendo do material de origem. Morfologicamente, são camadas de areias inconsolidadas, cuja estrutura é fraca, pouco coerente, constituída basicamente de grãos simples; fisicamente, são muito porosos e excessivamente drenados. Do ponto de vista químico, apresentam baixa disponibilidade de nutrientes para as plantas, além de não conterem reservas nutricionais que possam ser liberadas de forma gradual. Apresentam-se com baixos valores de soma de bases (caráter distrófico) e, na maioria das vezes, saturação elevada de Alumínio trocável, conferindo-lhes condição álica, característica dos solos ácidos (Brasil, 1982; Sano e Almeida, 1998).

Toda essa região, pedologicamente bastante vulnerável, tem sido alvo de uma vertiginosa expansão agrícola, começando com a exploração da madeira e subsequente implantação da pecuária, e culminando, atualmente, com a crescente escalada da soja. É este o modelo serial instalado nos arredores do território enawene: no seu limite norte, nas bordas e nos vales da Serra do Norte – divisor de águas das sub-bacias Aripuanã e Juruena –, a cada ano centenas de hectares são utilizados para a implantação de pastagens; na fronteira a leste, ao longo de toda a

margem direita do rio Papagaio, com predominância de Latossolos Vermelho-Escuro, grandes e pequenos agricultores – estes últimos aí instalados há menos de dez anos pelos programas de assentamentos da reforma agrária –, com raríssimas exceções, orientam-se pelo modelo de criação de gado, mas já sinalizando para a entrada do cultivo de soja, milho e algodão; todo o limite sul do território, na extensa faixa entre a margem esquerda do rio Papagaio e o território dos Nambikwara, encontra-se completamente tomado pelo (predominantemente) monocultivo da soja, altamente mecanizado e a custos de elevadas cargas de agrotóxicos, fertilizantes, adubos e pesticidas, cujos efeitos sobre os lençóis freáticos, os cursos fluviais e as populações indígenas já começam a ganhar visibilidade⁵⁰.

Tomando em análise apenas a área indígena em foco, cuja extensão é da ordem de 7.420km², verificamos que, segundo os dados do Zoneamento Sócio Econômico Ecológico do Estado de Mato Grosso (cf. Mato Grosso, 2002), o tipo Areias Quartzosas representa 89,38% de toda sua extensão. Outros sete tipos de solos dividem os 10% restantes, com os seguintes percentuais, em escala decrescente: Glei Pouco Húmico (4,94%), Podzólico Vermelho-Amarelo (2,39%), Solos Litólicos (1,51%), Solos Orgânicos (0,86%), Latossolo Vermelho-Amarelo Podzólico (0,42%), Solos Concrecionários Latossólicos (0,29%), Latossolo Vermelho-Escuro (0,21%).

A ocorrência de Areias Quartzosas distróficas distribui-se uniformemente por todo o território enawene; já a classe Glei Pouco Húmico se concentra longitudinalmente em ambas as margens dos rios Juruena e Olowina; o Podzólico Vermelho-Amarelo está presente nos enclaves montanhosos do complexo de morrarias da Serra do Norte, nas nascentes dos rios Olowina, Anasewina e Preto: no seu interior aparecem manchas de Latossolo Vermelho-Amarelo Podzólico e Solos Concrecionários Latossólicos; os Solos Litólicos distribuem-se em formato longilíneo na extremidade oeste, entre a linha seca do limite territorial e a margem direita do rio

⁵⁰ Nesse limite do território indígena, os Enawene-Nawe foram alvo, no ano de 1998, da investida de um grupo ligado aos grandes produtores de soja da região. Objetivando o escoamento da produção agrícola pelos portos do rio Madeira, evitando assim sua exportação pelo litoral atlântico, o grupo planejou a abertura de uma estrada que interligasse essa região às rodovias interestaduais em direção ao norte do país. Parte dessa estrada cortaria, clandestinamente, o território enawene. Já concluídos cerca de cinquenta quilômetros, o empreendimento não teve sucesso, tendo sido embargado e autuado pelo Ministério Público Federal brasileiro.

Doze de outubro e numa pequena mancha em forma de ilha no interflúvio entre os rios Juruena e Papagaio; os Solos Orgânicos se concentram ao longo das margens do baixo rio Iquê e no trecho do rio Camararé, a montante da sua confluência com o rio Juruena e a jusante da foz do rio Doze de outubro; o tipo Latossolo Vermelho-Escuro se limita a uma pequena mancha na linha seca do limite sul ladeado aos traços de Solos Litólicos, conforme nos mostra o mapa abaixo.

Figura 6 - Mapa de solos

Qualquer manual sobre solos apontaria sérias restrições ao manejo e uso das Areias Quartzosas distróficas para fins de agricultura, dada suas características físico-químicas; em última instância as recomenda para pastagens em regime extensivo com aproveitamento de espécies nativas. Entretanto, o que assistimos, em toda a região, é a uma crescente investida do desmatamento para fins de cultivo convencional de pastagens ou espécies agrícolas anuais. As pastagens implantadas sobre as Areias Quartzosas e outros tipos de solos nessa região têm se mantido sob baixos rendimentos de biomassa, e sua grande maioria sustentada às custas de freqüentes e rudes renovações, limitadas ao arremesso livre de sementes em locais falhos sem prévio tratamento do terreno. Sua rebrota é ainda provocada pelo fogo intencional, empregado ano a ano, prática que vem causando crescente processo erosivo, quando não de esterilidade ou desertificação do solo.

Por outro lado, temos seu uso, pelos próprios Enawene-Nawe, para fins agrícola: suas roças, organizadas em torno do cultivo da mandioca-brava e do milho, ainda que explorando ambientes distintos, estão assentadas, na sua grande maioria, sobre solos extremamente pobres. A continuidade e o sucesso dessa prática, no entanto, são mantidos, dentre outros fatores, pelo sistema itinerante, que, além da abertura sucessiva de novas áreas em curtos espaços de tempo, tem a vantagem de se constituir de pequenas clareiras na mata, o que favorece o seu rápido processo de sucessão. Ademais, os teores de matéria orgânica e umidade dos micro-ambientes favorecem sobremaneira a produção agrícola, em especial das variedades de milho e outras espécies mais exigentes, cultivadas em locais propícios – trataremos desse assunto com mais propriedade no próximo capítulo. Interessa aqui, para continuidade de nossa descrição da matriz ambiental, apontar que a identificação dos solos não é o único fator, em se tratando de sua exploração pelo sistema de coivara, tomado para conceber e avaliar a riqueza ou a pobreza de um ambiente. A fitofisionomia é um dos indicadores mais expressivos da classificação nativa, e a partir dela se estabelecem as demais associações: por bioindicadores, pelos solos, pela umidade, pelos cursos d'água etc.

Os solos são classificados e manejados pelos Enawene-Nawe com base na sua textura e, principalmente, pela sua cor. As terras escuras – coloração adquirida, nessa

região, em função de seus altos teores de matéria orgânica –, independentemente de sua característica argilosa ou arenosa, pertencem à categoria *kiero*; as vermelhas ou avermelhadas, com menor quantidade de matéria orgânica, são ditas *dotero*; terras cinzentas ou esbranquiçadas, *yumero* ou *lalozero*.

O mais importante é que estas unidades de solo, se assim podemos chamar, são compreendidas e classificadas em estreita associação com as formações florestais, que lhes conferem ou adicionam outras qualidades, como teor de matéria orgânica, biomassa e espécies indicadoras, bem como a presença ou não de água. Assim, facilmente alguém poderia identificar uma porção de areia como sendo *kayolohi* (nome dado às areias de praia ou aquelas soltas no pátio da aldeia), mas um solo do tipo Areia Quartzosa distrófica sob vegetação de Floresta Estacional com altas taxas de matéria orgânica teria sua posição assumida na classe *kiero*, de cor preta. Em outras palavras, à unidade pedológica em questão podem corresponder várias categorias do sistema taxonômico indígena, dependendo de outros fatores que não simplesmente a composição física do solo. Com isso, quero dizer que um enawene teria a maior dificuldade em classificar um solo nu, destituído de sua vegetação original. Diante de tal situação ele recorreria apenas ao recurso cor.

A este sistema classificatório associativo soma-se um importante “mecanismo de função”: o desenvolvimento da prática agrícola. Como veremos em detalhe no próximo capítulo, a agricultura enawene é organizada em torno das “roças de mandioca” (*ketekwa*) e “roças de milho” (*koretokwa*). As primeiras são implantadas nas proximidades da aldeia – há anos erguida ao longo da margem esquerda do rio Iquê, com presença de vegetação dos tipos Contato Floresta Estacional / Savana e Cerrado e predomínio de solos da classe Areias Quartzosas distróficas –, em locais reconhecidos como exauridos, mas indicado para cultivo de espécies tuberosas menos exigentes, como mandioca, batata-doce, cará, inhame e araruta. As “roças de milho”, por sua vez, são feitas sobre os solos das pequenas várzeas que contornam a aldeia, conhecidos como *ekwadaykyuni* (o que deve corresponder, nessa região, aos Solos Orgânicos), ou nas áreas distantes, onde predomina o tipo *kiero* – solos escuros, ricos em material orgânico e banhados por pequenos igarapés –, sempre associado a uma vegetação mais densa, de floresta (*kayrakoyni*): do ponto de vista enawene, ambiente

ideal para o cultivo de espécies mais exigentes, o que não corresponde com o definido pela classificação pedológica científica. Um terceiro tipo, integrante do mecanismo de função, inclui aqueles solos/vegetação que não se prestam para a atividade agrícola.

Da cobertura vegetal

Para os Enawene-Nawe, muitas das espécies vegetais, tidas por nós como nativas ou silvestres, foram cultivadas em diferentes momentos e situações histórico-mitológicas. Todas as plantas frutíferas, típicas da mata ciliar, cujos frutos servem de alimento para os peixes, foram plantadas pelo herói *Datamare* como estratégia de sua vingança (veja mito no capítulo IV). Ainda de acordo com o mito da vingança contra os peixes, das veias e artérias do corpo mutilado e devorado do menino *Dokoi* originaram-se todas as espécies de venenos vegetais (*timbó*) atualmente conhecidas. As palmeiras, das quais se utiliza o fruto, a palha ou o tronco para a elaboração do sal vegetal, são de propriedade dos *iakayreti*, que um dia as plantaram pela primeira vez. Também os pássaros foram responsáveis por introduzir e propagar aquelas espécies por eles apreciadas, a exemplo da arara, que descobriu as primeiras sementes de castanha-do-brasil retidas numa armadilha de pesca.

O termo *atayra* é utilizado para designar vegetação em geral. Duas grandes tipologias fitomorfológicas, no entanto, são aí reconhecidas: as de porte alto, adensadas ou fechadas, denominadas de *kayra*, e aquelas de porte baixo ou rala, com boa visibilidade, chamada de *olokwarikwa* (também de *mayra*). As primeiras compreendem as matas ciliares, de galeria ou submontana e (também), conforme o mapa adiante, as formações Floresta Estacional, Contato Floresta Estacional / Savana, Ripária e Savana Florestada. Ao segundo tipo pertencem os cerrados: Savana Arborizada e Savana Parque. No interior de cada uma dessas categorias existem subcategorias, identificadas principalmente pelo porte da vegetação, quase sempre associadas à presença de espécies bio-indicadoras: *kayrakoini* é uma sub-unidade com presença de madeira de lei, como o mogno, a cerejeira e a itaúba; um terreno com ocorrência de espécies típicas do cerrado *stricto sensu*, como aquelas da família *Bromeliaceae*, é conhecido por *olokwarikohi*. Uma terceira unidade, ainda, ou simplesmente um elemento a mais dessa classificação, é aquela caracterizada pela

concentração de determinadas espécies, quase sempre reconhecida pelo nome da planta dominante, ou planta-símbolo, acrescida do sufixo *-kwa* (lugar): *olokorikwa* é aquele lugar onde há abundância da palmeira bacuri (*olokori*); onde há muito jenipapo fala-se *danakwa*; ambiente de áreas alagáveis, *okwanakwarikohi*; já um terreno dominado por capoeira velha, com ocorrência de espécies secundárias, é identificado, genericamente, de *kawenekohi*.

Cada espécime vegetal, por sua vez, é nominado e reconhecido individualmente. Qualquer pessoa, adulta ou adolescente – em especial os homens, que vagueiam mais que as mulheres pela mata – é capaz de identificar uma árvore, seja pelo nome ou por algumas de suas características: *habitat* de ocorrência, época de floração e frutificação, atração a insetos ou pássaros, se indicada ou não para construção (resistência e duração) etc. Pairando alguma dúvida na identificação, causada pela confusão de sua morfologia ou limitação de outros componentes, o observador retira-lhe um pedaço do caule, cheirando e/ou degustando-o antes do veredicto.

Método aparentemente subjetivo, o cheiro (como o gosto, o tato e também a visão) aparece, aqui, como um importante e eficaz recurso de reconhecimento. Trata-se de um dos itens das qualidades sensíveis das quais lança mão a competência cognitiva no seu afã de impor ordem no ambiente que o circunda (cf. Levis-Strauss, 1971). O ato de cheirar um fragmento de planta, além de fazer desencadear um mecanismo de ordem química – processo que não será aqui discutido, mas que certamente não é uma desconfiança especulativa e sem fundamento científico –, permite ao seu autor acessar uma vasta chave taxonômica, identificando o exato local em que se posiciona aquela espécie sob inspeção. Sua resposta, portanto, está longe de um veredicto pessoal, tratando-se de um recurso objetivo da cognição que o grupo adotou na sua sistemática de reconhecimento e classificação botânica.

Componente de uma longa faixa de transição entre os biomas de Cerrado e Floresta Amazônica, o território enawene encontra-se marcado pela passagem das formações xeromórficas menos exuberantes para o ambiente de floresta, na extremidade da Amazônia Meridional – esta é uma das faces da floresta amazônica por onde as frentes modernas de expansão agrícola e as levadas de migrantes têm

penetrado com incomensurável vigor. As novas e alteradas fisionomias refletem a imagem de gigantescas pastagens povoadas por troncos incinerados ou, ainda, sua feição mais otimista, de capoeiras exauridas à espera do trator e do fogo. As Terras Indígenas têm sido o contraponto dessa feição, formando contornos, nos mapas e imagens de satélite, cada vez mais nítidos, circundadas por um oceano de destruição crescente da vegetação natural⁵¹.

A formação vegetal dominante no interior do território enawene é a Savana Arborizada, responsável por aproximadamente 62% de toda a sua extensão. Sua presença se dá continuamente no sentido leste-oeste e em faixas disformes e descontínuas a oeste. De acordo com o RADAMBRASIL, a Savana compreende as várias formações herbáceas da zona neotropical, intercaladas por pequenas plantas lenhosas e arbóreas, serpenteada por estreitas florestas de galeria ao longo dos cursos d'água (cf. Brasil, 1982). Dominante nos planaltos dissecados da região, esta formação é marcada por um gradiente climático de quatro a seis meses de estiagem, sustentada por solos distróficos e álicos. Caracteriza-se pela presença de árvores baixas, inclinadas, tortuosas, com ramificações irregulares e retorcidas.

Contribuindo com 14,36% da cobertura vegetal, temos a formação Contato Floresta Estacional / Savana, notadamente nas micro-bacias do Iquê e Tinuliwina. Esta formação aparece aí quase que continuamente, não fosse ela seccionada por uma longa faixa de cerrado; surge também isoladamente nos extremos norte e sudeste do território. É importante lembrar que boa parte da micro-bacia do Iquê, onde atualmente habitam os Enawene-Nawe, é formada por uma vegetação secundária, resultado da sucessão ecológica de mais de três décadas. Aí eles viveram nos anos 1940, de onde expulsaram os Nambikwara. Portanto, trata-se de uma grande “floresta de capoeira” (cf. Balée, 1993a, 1993b e 1996).

Esta formação Contato Floresta Estacional / Savana encontra-se, ainda, assentada, no interior do território indígena em tela, na sua quase totalidade sobre as Areias Quartzosas. Sua composição florística, morfológicamente homogênea, imprime

⁵¹ Nessa macro-região, identificada como Noroeste de Mato Grosso, existe um complexo de Terras Indígenas que, juntas, somam uma superfície de 3.684.140 ha, o equivalente a 34% de toda a área regional, abrigando, além dos Enawene-Nawe (Aruak), cinco outras sociedades indígenas: Cinta-Larga, Suruí, Zoró (Tupi Mondê), Rikbaktsa (Macro-Jê) e Arara (Tupí).

um aspecto de mata sem o esgalhamento característico do cerrado. Apresentam árvores decíduais que deixam cair suas folhas, total ou parcialmente, nos meses de julho e agosto, cobrindo completamente o solo. As árvores aí presentes alcançam de 20 a 25m de altura, mas com diâmetros finos. Sua submata é de fácil penetração, com pequena quantidade de cipós; as palmeiras também são em número reduzido, com destaque para a bacaba (*Oenacarpus bacaba*).

A Savana Florestada representa 9,37%, aparecendo principalmente a sudoeste e, em sensíveis manchas, no baixo interflúvio entre os rios Iquê e Tinuliwina e em boa parte do baixo Olowina e adjacências. Conhecida também como cerradão, esta formação tem aspecto xeromórfico e, segundo Sano e Almeida (1998), fisionomia semelhante à de uma floresta, embora floristicamente seja similar à de um cerrado. Apresenta, ainda, dossel predominantemente contínuo e cobertura arbórea que pode oscilar de 50 a 90%. Seu estrato arbóreo varia entre 8 e 15m, proporcionando condições de luminosidade que favorecem a emergência de formações arbustivas e herbáceas. Na área enawene o cerradão aparece sobre solos litólicos, glei pouco húmico e areias quartzosas e não sobre os latossolos, como enfatizam a literatura.

A unidade Savana Parque aparece no extremo sul da área, sendo responsável por cerca de 8% do total da cobertura vegetal. Conhecida também por Campo Cerrado, têm destaque em sua fisionomia formações de estrato herbáceo com predominância de gramíneas entremeadas por outras espécies campestres e ocorrência esparsa de arbustos.

A Floresta Estacional, com 3,33%, está presente no extremo norte com uma estreita faixa entre a Savana Arborizada e a formação de Contato Floresta Estacional / Savana. De acordo com o RADAMBRASIL, o conceito ecológico de Floresta Estacional está associado ao clima de duas estações, uma chuvosa e outra seca, ou com acentuada variação térmica, com estacionalidade foliar dos elementos arbóreos dominantes, os quais se adaptam à deficiência hídrica ou à queda de temperatura nos meses mais frios. É a formação florestal mais adensada do território enawene, onde predominam as árvores de maior porte, característica de toda a área de influência da Serra do Norte, coincidindo com a dominância de solos das classes Podzólico Vermelho-Amarelo e Solos Concrecionários Latossólicos.

A Formação Ripária, também conhecida como Floresta Paludosa, sofre influência direta da rede de drenagem. Participa com menos de 3% do total de toda a formação florestal do território indígena e se restringe aos solos aluviais hidromórficos (Glei Pouco Húmico) com encharcamento constante, presentes em estreitas faixas ao longo dos rios Papagaio e Juruena. O mapa a seguir representa as unidades de vegetação dimensionadas e discutidas.

Figura 7 – Mapa de vegetação

Em resumo, com a simplificação do modelo apresentado acima, em especial para solos e vegetação, quis mostrar que para os Enawene-Nawe as unidades componentes da paisagem não podem ser explicadas nelas mesmas, de maneira dissociada; isto é, se a classificação científica define suas unidades analíticas a partir da decomposição de seus componentes, a lógica enawene parte antes de sua hibridização: para compreender e explicar as unidades de solos, vegetação, hidrografia etc. – especializações que adotamos para melhor organizar e compreender a matriz ambiental – o modelo nativo estabelece vínculos entre estas unidades através de mecanismos de associação e função.

É impossível, portanto, estabelecer uma correspondência termo a termo entre os dois modelos, ainda que ambos sejam compostos pelos mesmos ingredientes. Como vimos, a nomenclatura enawene para os solos possui uma capacidade demasiadamente elástica, assumindo identidades muito distintas na classificação pedológica: a categoria *kiero*, por exemplo, pode estar associada a qualquer uma das seis unidades de solos identificadas no território enawene (nossa referência são as unidades definidas pelo Zoneamento Econômico Ecológico do Estado de Mato Grosso, 2002, elaborado na escala 1:250.000), desde que a elas estejam associados uma vegetação de floresta, pequenos cursos d'água, altos teores de matéria orgânica, ou uma quantidade de biomassa que permita rápida disponibilidade no ato da queima, tudo apontando para boas condições agrícolas.

A cartografia, por sua vez, é uma maneira prática e eficaz de representar a realidade. No entanto, lembra Boaventura Santos, o mapa não pode coincidir ponto por ponto com ela, ele a distorce através de três mecanismos: a *escala*, a *projeção* e a *simbolização* (cf. Santos, 2001: 200-205). Além de revelar certa “realidade ecológica”, os mapas de solos e vegetação podem nos auxiliar na compreensão da estratégia indígena de ocupação do espaço, além da tradução de suas categorias e formas representativas de classificação.

Conforme mostra o sistema classificatório de solos e vegetação, para tipologizar a matriz ambiental, os Enawene-Nawe dificilmente partem de elementos isolados para depois combiná-los e compreender suas conexões; antes partem das formas híbridas para depois dissociá-las e demarcar campos específicos. Isto é, eles postulam uma classificação em unidades a partir da associação entre solos, vegetação, plantas dominantes e espécies agrícolas. Assim, por exemplo, um tipo

de solo só pode ser descrito dentro de um ecossistema que inclui bioindicadores, matéria orgânica, biomassa, umidade, cobertura vegetal etc.

No próximo capítulo discutiremos sobre o sistema de roça itinerante e as características agrícolas conferidas pelos ambientes explorados pelos Enawene-Nawe. Veremos, também, a distinção conferida aos sistemas de plantio e aos locais escolhidos para o cultivo da mandioca (*ketekwa*) e do milho (*koretokwa*). Além dos aspectos técnicos da prática agrícola, será abordado o processo de “diferenciação cultural” pelo qual passaram as espécies agrícolas e pesqueiras, projetando-as para esferas distintas de sociabilidade com os humanos.

Capítulo IV

Milho, mandioca e peixe: para comer e pensar

Quem vai a Olinda com uma lente de aumento e procura com atenção pode encontrar em algum lugar um ponto não maior do que a cabeça de um alfinete que um pouco ampliado mostra em seu interior telhados, antenas, clarabóias, jardins tanques, faixas através das ruas, quiosques nas praças, pistas para as corridas de cavalos.
(Ítalo Calvino)

No capítulo anterior, vimos como um conjunto de seres transformou-se e se dissociou de uma vida eminentemente social rumo a uma situação de involução; ou melhor, como a cultura, imanente aos seres, humanos e não-humanos, sofreu processos de diferenciação, expresso no distanciamento e na exclusão de determinadas espécies do universo de sociabilidade. De maneira especial, tomaremos a tríade milho-mandioca-peixe como via privilegiada de acesso a determinadas concepções cosmológicas definidas pelos Enawene-Nawe – que faz coro aos princípios das cosmologias amazônicas – na sua relação com os demais seres, em especial com os peixes e as espécies agrícolas. Por intermédio dela será exibido um pensamento cuja distinção entre humanos e não-humanos situa-se na contramão das teorias modernas, que os posicionam numa base natural comum, e em domínios ontologicamente distintos e irreduzíveis.

A definição da tríade, porém, não foi feita ao acaso, nem tampouco pelo desejo do etnógrafo; trata-se, antes de qualquer coisa, do interesse dos próprios Enawene-Nawe. As espécies agrícolas (em especial a planta de mandioca) e os peixes destacam-se no “reino da natureza”, e com eles são estabelecidas relações de tipo especial. 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.

A célebre frase de Lévi-Strauss (1980 [1962]) – que *as espécies naturais não são escolhidas por serem “boas para comer”, mas por serem “boas para pensar”* – não só simbolizou um ataque contra as análises utilitaristas da relação sociedade-natureza, mas foi responsável por disseminar novas possibilidades de análise sobre o tema, em especial na América do Sul. Para além das abordagens em etnociência e etnoecologia, com ênfase nas categorias semânticas e sistemas de classificação, a novidade da *ciência do concreto* estimulou o acesso aos domínios da vida social e cosmológica, um repensar sobre a posição dos não-humanos na ordem e dinâmica do cosmos e os princípios da socialidade ameríndia. Esta situação forçou a Antropologia a buscar novos conceitos e categorias que melhor expressassem e entendessem tais relações.

Nas últimas décadas, vários foram os etnólogos que se dedicaram a explorar, em suas etnografias, a relação sociedade-natureza tomando como ponto de partida formulações e princípios estabelecidos pelas próprias sociedades indígenas. Princípios estes que expressam um tipo de pensamento em que espécies da natureza são parte de sua operação (cf. Hugh-Jones, 1979), e que disposições antropocêntricas e de sociabilidade estendem-se para além das sociedades humanas (cf. Descola, 1996).

O propósito deste capítulo é o de remeter a uma consideração do tema na direção apontada acima, em que as “espécies naturais” estão, para os Enawene-Nawe, longe de serem definidas por critérios de ordem natural. Sua base comum é a cultura e não a natureza. A análise tentará demonstrar que tal pensamento aponta para uma construção teórica que faz imbricar diferentes dimensões, fugindo daquela exposição que reserva às concepções indígenas uma coletânea de “sistemas de crença” em contraposição a um campo do real ou material. Em outras palavras, trata-se de um esforço para nos mantermos fiéis aos pressupostos de um pensamento que nos obriga a mostrar, ao mesmo tempo e de igual valor, todas as faces de sua construção, sem cair na tentadora dicotomia entre o prático e o simbólico como domínios distintos e hierárquicos.

Veremos como os peixes, num passado mítico, formaram uma categoria de gente, gozando de condições semelhantes àsquelas dos humanos e mantendo com estes relações do tipo simétricas; mas que a partir de transgressões a determinadas

regras sociais, tiveram suas qualidades antropocêntricas definitivamente comprometidas, sendo, atualmente, tratados sob o espírito da vingança, a partir de interessadas combinações com os *iakayreti*, os espíritos “senhores” dos peixes.

A planta de mandioca, por sua vez, tem origem extraída diretamente da vida humana, e sua manutenção é garantida graças às ações idênticas àquelas incidentes sobre as pessoas: tida como uma adolescente púbere, ela necessita de cuidados tais como aqueles concedidos às meninas na aldeia. Assim, pois, o processo de *domesticação* de plantas – a eleição de espécies sob condições brutas na natureza, tornando-as adaptadas e dependentes dos cuidados humanos –, apregoadado pela história ocidental da agricultura, tem pouco ou nenhum sentido para os Enawene-Nawe. Fazendo coro à mitologia ameríndia, eles postulam justamente o inverso, que esta espécie existiu, antes, sob condição humana.

Em termos etnográficos, este capítulo é o desenvolvimento do *calendário sócio-ecológico* esboçado abaixo, que organiza o ciclo anual com base nas estações *ioakayti* (estiagem) e *onekiniwa* (período das chuvas). As modalidades de pesca enawene, fundadas sobre sua mitologia, seguem a etologia dos peixes e o ritmo das águas em suas estações de seca, enchente, cheia e vazante. Estas, por sua vez, são moduladas pelos rituais associados aos seres celestes (*enore-nawe*) e os da paisagem (*iakayreti*). De igual maneira, as práticas agrícolas serão descritas e analisadas numa estreita conexão entre mitologia e ecologia, inserida neste calendário de duas grandes estações, destacando o sistema itinerante de roça e a mito-lógica subjacente.

Calendário sócio-ecológico

As duas estações

Os Enawene-Nawe estabelecem uma distinção lexical clara entre o período de estiagem, *ioakayti*, e o período de chuva, *onekiniwa*, duas estações bem definidas que caracterizam o clima predominante na região. É a primeira e mais global referência do seu calendário ecológico, ordenando todas as atividades de produção e um extenso cronograma ritual. O termo *ioakayti* refere-se ao tempo presente ou ao longo período sem chuva, sendo comumente usado na sua forma suprimida, *io*. Por outro lado, *onekiniwa* é “o tempo das águas”, demarcando uma

diferença em relação à água que corre no leito do rio, chamada *oneina*, e à água de beber, referida simplesmente pelo vocábulo *one*.

O período da seca abarca os meses de maio a setembro, intervalo em que os níveis de precipitação não ultrapassam 50mm mensais, alcançando seu ponto agudo nos meses de junho a agosto, em que o registro pluviométrico chega a zero (veja gráfico adiante).

O tempo das águas, por sua vez, estende-se por sete meses, tendo no seu começo e no seu final, outubro e abril, respectivamente, uma fase de oscilação entre os dois períodos, registrando uma precipitação média de 150mm cada um. No mês de janeiro pode acontecer uma breve ruptura no crescente das chuvas, fenômeno conhecido como veranico. O auge da estação é o mês de março, com média pluviometria alcançando 400mm.

Ioakayti, a estiagem

A estação *ioakayti* tem início em maio, época em que começa o ciclo agrícola enawene. Concentrados na aldeia, homens e mulheres se intercalam e se dividem para dar cabo às diferentes fases do cultivo. A primeira delas é o preparo da roça coletiva de mandioca, especialmente cultivada no âmbito dos rituais associados aos *lakayreti*, marcada pelas atividades de roçada, derrubada, queimada, coivara e plantio. Feita a roça coletiva, cada família nuclear se encarrega agora de preparar a sua roça de mandioca (*ketekwa*)⁵². Terminado o plantio da mandioca, toda, ou quase toda, a população se desloca para os acampamentos, distantes da aldeia, para o preparo das roças de milho (*koretokwa*).

A estação *ioakayti* é marcada pela baixa disponibilidade de alimento, encontrando-se toda a população, do meio para o seu fim, visivelmente abatida e magra. Com a chegada das primeiras e esparsas chuvas, o plantio já está concluído e começam a despontar os produtos da coleta alimentar, larvas de insetos e mel. É hora de retornar à aldeia, onde os homens passam a se ocupar com os preparativos para a pesca coletiva com o emprego do timbó (*aykyuna*) nas lagoas.

⁵² Além das roças de mandioca, cada grupo familiar abre, também, um pequeno terreno para o plantio do milho, feito nos ambientes de várzea, nas regiões periodicamente banhadas pelas águas dos igarapés. Plantam, preferencialmente, as variedades híbridas, que possuem a vantagem de terem o ciclo mais curto e maior teor de amido doce que as “tradicionais”. Esse milho é consumido exclusivamente na sua forma “verde”, uma vez que, quando seco, suas sementes são bem mais duras que aquelas das variedades indígenas, preferidas pela facilidade de sua quebra no pilão e conseqüente transformação em farinha.

Onekiniwa, o período das chuvas

As chuvas começam a se firmar e os rios passam a ganhar volume; as lagoas sobem, comunicando-se com os cursos d'água, e os diversos itens da pauta de coleta surgem na mata (frutos, fungos, larvas, insetos e mel), ampliando as opções de alimentos: é a chegada da nova estação.

De volta das pescas com timbó, o período de permanência na aldeia, porém, dura pouco. Algumas famílias são obrigadas a retornar às roças para replantar o milho que teve sua germinação comprometida pela insuficiência das chuvas; as demais partem para outra temporada em acampamentos de coleta de mel: é a temporada das atividades e cerimônias de *salumã* e *kateokõ*.

Assim, a temporada nos acampamentos, ao longo das chuvas e da cheia dos rios, longe da rotina agrícola, faz combinar uma série de atividades, concatenando diferentes modalidades de pescas, empregadas com base na ecologia e na etologia dos peixes. Nesse período, também, aparecem alguns frutos e insetos comestíveis, como o buriti, a bacaba e a castanha-do-brasil, cupins, formigas içás, larvas de vespas e leptodópteras, fungos e cogumelos, todos consumidos *in natura* ou cozidos em água ou empacotados em folhas de pacovas e submetidos em fogo brando. Especial atenção, porém, é dada à coleta do mel, feita individual ou coletivamente, para consumo familiar durante a estada nos acampamentos e nos banquetes rituais na aldeia.

A permanência nos acampamentos varia de um a dois meses, e dentro desse intervalo os grupos podem permanecer mais ou menos tempo. Por volta de meados do mês de dezembro, com a intensificação das chuvas, toda a população já se encontra de volta na aldeia, dando prosseguimento e ultimando as cerimônias de *salumã* e/ou *kateokõ*. Esse retorno coincide com a safra do “milho verde”, época de colher as espigas do milho cultivado nas pequenas várzeas próximas da aldeia⁵³. Come-se milho *in natura*, assado ou na forma de mingaus, papas e bolos.

O auge da estação *onekiniwa*, durante todo o mês de janeiro e boa parte de fevereiro, é vivido integralmente na aldeia, em atividades de rotina e de curtos e condensados momentos rituais. As mulheres dedicam-se ao preparo cotidiano de

⁵³ Nesses locais se cultivava exclusivamente o *milho híbrido*, preferido por apresentar menor ciclo de vida e ser mais doce que as variedades nativas; além de evitar o comprometimento da variabilidade destas pelo cruzamento indesejado com aquelas híbridas. Trataremos deste assunto com mais detalhe adiante.

alimento, o que exige breves idas às roças para colher a mandioca, plantada no ano anterior; os homens saem para coletar alguma espécie de fruto, verificar pequenas armadilhas de pesca, explorar uma colméia ou recolher insetos, suas larvas e pupas. A atenção, porém, está voltada para o “jogo de bola de cabeça”, o *hayra*, praticado por homens de todas as idades. Joga-se bola, às vezes, o dia inteiro, de manhã e de tarde, atividade que se interrompe apenas por uma forte chuva, que encharca o terreno e compromete o desempenho da bola, por uma grave doença ou a morte de alguém. O *hayra* aglutina e mobiliza dezenas de participantes em duas movimentadas equipes, posicionando-se cada uma num dos lados da grande linha que divide o pátio da aldeia. Os de fora assistem, torcem, emitem opinião⁵⁴.

É nesse período, também, que os homens já se preparam para a grande pescaria de barragem (*wayti*), onde permanecem até o final das chuvas, quando regressam para a aldeia para dar início ao calendário agrícola, concluindo assim o périplo de um ano.

Os gráficos abaixo sintetizam as principais atividades do calendário sócio-ecológico enawene, com ênfase para a agricultura, pesca, coleta e cerimônias rituais. Estas atividades estão distribuídas de acordo com as estações de chuva e de estiagem (*onekiniwa* e *ioakayti*), caracterizadas pelo registro pluviométrico da região. Por fim, nota-se que se encontram rebatidas sobre um cenário que circunscreve o comportamento fluviométrico da região, representado por uma sigmóide que mostra o fluxo e refluxo das águas dos rios: enchente, cheia, vazante e seca.

⁵⁴ No jogo do *hayra*, cada equipe se organiza a partir de três posições “fixas”, definidas (o mínimo para se efetivar uma partida) e cerca de dez ou mais jogadores em posições que se alternam e movimentam. Para dar início às jogadas, os arremessos são feitos com a mão e, a partir daí, deve-se tocar na bola apenas com a cabeça. Uma vez no campo, a bola deve ser remetida de volta, tendo tocado (apenas uma vez) ou não o solo. O objetivo é fazer com que o adversário não consiga devolver a bola. O bom ponto é aquele em que a bola é arremessada para o alto e além do alcance dos jogadores. Marca-se ponto a cada conjunto de três tentos de vantagem. O primeiro é registrado, por toda a equipe, por um som emitido pelo sopro bilabial (*brrrrrruuuuu*), o segundo, por um assobio surdo, extraído das mãos em contato com os lábios; o terceiro tento marca a pontuação. Os pontos são contados e registrados por flechas: cada equipe mantém, em número igual, seu estoque, do qual se retira uma a cada ponto ganho. Esgotado o conjunto de flechas, tem-se o resultado final da partida. O *hayra* é movimentado por frenéticas apostas (“individuais”, par a par, entre interessados) feitas pelos jogadores entre si (principalmente por aqueles que ocupam posições fixas e estratégicas no jogo, mas também pelos demais de ambas as equipes) e também por quem está na platéia. As apostas envolvem pequenos e úteis objetos como colares de tucum, diademas coronários e braceletes de penas, redes de dormir, arco e flechas etc. e aqueles industrializados: isqueiro, anzol, sabão, sabonete, roupa e calçado, dentre outros.

Pluviometria

Fonte: EMPAER-MT

O peixe e a pesca

O peixe: bom para comer e pensar

O peixe é a principal fonte de proteína animal consumida pelos Enawene-Nawe – de sua dieta é excluída a carne de animais de caça, de quelônios e de quase todas as aves. Considerado como o mais nobre e desejado alimento, o peixe é usado como símbolo maior do pagamento do “preço da noiva” e da conquista sexual, como retribuição aos serviços de cura xamânica e aos fitoterápicos administrados aos convalescentes e adolescentes “iniciados”. Ele é, sobretudo, o mais importante tributo destinado aos deuses e espíritos: aos *enore-nawe* (Super-consangüíneos) pela proteção, e aos *iakayreti* (Super-afins) para que não façam mal nem causem a morte das pessoas.

Os peixes constituem uma categoria especial de seres no pensamento enawene. Segundo sua mitologia, os peixes surgiram espontaneamente logo após a formação dos primeiros rios, em decorrência da queda vertiginosa da árvore gigante abatida pelo herói *Wadare*, assim que os primeiros humanos deixaram o interior da pedra de origem (veja mito no capítulo II).

Diferentemente dos demais seres, que tiveram suas emanções e transformações na dependência direta dos humanos, os peixes gozavam não apenas de qualidades antropocêntricas, como o dom do pensamento e da alma (*hesekonase*), mas, sobretudo de certas peculiaridades sociais. No começo dos tempos, eles dominavam a língua dos humanos, as artes do canto, da composição, da instrumentação, e da dança. Eles tinham a habilidade do *hoenaytare*, isto é, de soprar e proferir textos mágicos, o sistema de parentesco e de hierarquia social; viviam em aldeias e praticavam rituais tais como os humanos.

A condição social e antropocêntrica dos peixes definia, de antemão, a natureza e o grau de interação entre eles e os demais seres do universo. Tais relações se apoiavam em estatutos de equidade entre sujeitos com semelhantes posições sociais e compromissos jurídicos.

Fatos marcantes, porém, envolvendo assassinato e antropofagia, desestabilizaram a condição eqüistatutária entre peixes e humanos, fazendo com que os primeiros, a exemplo de outros seres que a seu momento também cometeram transgressões sociais, fossem arremessados para o limbo da sociabilidade, ou então definitivamente excluídos da vida social.

Depois de ter devorado alguns membros da comunidade de gaviões, o gigante *dokose*, líder e avô de todos os peixes, resolveu também vitimar um garoto enawene. O episódio (já descrito no capítulo III) conta como se deu a trama em torno do fato mítico, com especial atenção para suas conseqüências sociológicas. Em suma, podemos lembrar que, com a morte de *dokose*, não só os membros de sua raça, mas a maioria dos não-humanos – todos, doravante, movidos por atitudes anti-sociais – assistira à decadência de suas qualidades antropocêntricas e sociais. Com esta morte, os ecos de ruptura se estenderam e atingiram para mais adiante: deu origem aos animais superiores, como resultado de transformações diretas de seres humanos, comprometeu as qualidades e a capacidade sociável das aves, fez aparecer novas espécies completamente desprovidas de laços sociais com os humanos etc.

Temos, portanto, que, da imensa rede cultural que conectava humanos e não-humanos, em sua diacronia, emergem novos seres e um novo estatuto, o qual passa a regulamentar suas relações de sociabilidade ou de exclusão. Em outros termos: assentado num fundo basilar e anterior de cultura, do qual participavam todas as espécies, tem início um processo de diferenciação que resulta na constituição do domínio que designamos por natureza – diferenciação assentada nas práticas de transgressão das regras sociais. Isto significa que natureza é um traço diacrítico da cultura.

Basicamente, com a morte de *dokose* os peixes perderam sua memória histórica – o que lhes causou a erosão de todo o aprendizado, da música, do canto, dos papéis sociais etc. Outra perda considerável foi a da capacidade de comunicação com os humanos, e, com ela, o comprometimento das qualidades antropocêntricas. Com isso, eles foram relegados a uma condição quase negativa de sociabilidade. É o que enfatiza o seguinte episódio mítico, envolvendo peixes e humanos:

Dokoi, filho do grande herói *Datamare*, possuía uma rede mágica, chamada *hiala*, e com ela capturava, sem esforço, enormes quantidades de peixe. Precavendo-se do seu uso pelo tio paterno *Ayarioko*, pediu-lhe que não tocasse na rede, pois ela podia causar-lhe mal. Na ausência do sobrinho, *Ayarioko* aproximou-se e pegou a rede. Esta, imediatamente começou a enrolá-lo com suas fortes malhas, derrubando-o no chão, apertando-o cada vez mais e sufocando sua voz. Foi tanta sua dor que ele chegou a defecar. Ao procurar por sua rede, *Dokoi* deparou-se com aquela cena. Apanhou uma vara e começou a bater no corpo enredado de *Ayarioko* até que a rede se desprendesse dele. *Dokoi* então falou: – “Eu te

alertei, você não podia ter pego a rede. Só eu posso tocá-la". Consternado, *Ayarioko* caminhou até a margem do rio, e pegando uma peneira tingiu-a de vermelho (com a tinta do urucu) e preto (com a resina do jenipapo), "fabricando", assim, o pacu de manchas pretas e vermelhas (*Myleus* sp). Retornando para a aldeia disse o tio paterno: – "*Dokoi*, meu filho, lá no porto tem peixe". *Dokoi* respondeu: – "Vou buscar minha rede mágica". – "Não é preciso usar a rede, os peixes estão no raso", retrucou *Ayarioko*. Assim, *Dokoi* pegou seu arco e flechas e foi para o porto. Aí alvejou um pacu (*kayare*), que apenas atingido, fugiu, junto com outros peixes, para o meio do rio. – "Vá buscá-lo!", ordenou *Ayarioko*. Imediatamente o menino transformou-se num peixe e foi atrás do fujão. Durante a busca foi abordado por um cardume de pequenos peixes, e com ele trava um diálogo: – "Quem é seu pai"? – "Sou filho da areia". Retornaram a pergunta e então *Dokoi* responde: – "Sou filho das árvores". De novo a pergunta, e o filho do herói novamente omite: – "Sou filho das árvores, das folhas e dos frutos". Já desconfiados, os peixinhos começaram a mordiscá-lo, dizendo: – "Sabemos, você é filho de *Datamare*!" *Dokoi* pede para que deixem de mordê-lo, pois suas veias são o veneno do cipó *aykyuna*, e que todos os peixes poderiam morrer se caso ele esguichasse o seu veneno. E completou: – "Quando eu soltar o *aykyuna*, também vou sujar a água e todos vocês vão morrer". Os peixes então respondem: – "Se alguma mulher estiver menstruada ou se chover muito, somente poucos morrerão", e acrescentaram: – "Se nós o devorarmos, o que mais você poderia nos causar?" – "Usarei o meu testículo, *halulase*" (o veneno do pequiá, cujo fruto tem a forma de um escroto), responde *Dokoi*. Os peixes usaram, de novo, o mesmo argumento: – "Se alguma mulher estiver menstruada ou se chover muito forte, poucos de nós morrerão. O que mais você pode usar se caso o comermos?" *Dokoi* responde que usará seus olhos, *dalala*, (outro tipo de planta ictiotóxica, cujo fruto assemelha-se a um olho humano), ao que os peixes novamente retrucam e de novo perguntam: – "O que mais você pode usar se o devorarmos?" – "Usarei minhas unhas, *wahõ*" (outro tipo de planta ictiotóxica), disse *Dokoi*. Os peixes voltam a usar o mesmo argumento: – "Se alguma mulher estiver menstruada..." e de novo perguntam: – "O que mais você pode usar...?" Por fim, então, *Dokoi* responde: – "Usarei minha poderosa cintura, o *mata*" (as armadilhas da barragem de pesca). Com esta resposta, os peixes são tomados de muito medo, e reagem agarrando o menino *Dokoi*. Em seguida o peixe-agulha (*Ctenoluciidae*) desfecha-lhe um golpe furando-lhe a barriga. Abatido e morto, *Dokoi* é levado até a margem do rio e aí é devorado pelos peixes. Após refestelarem-se com a carne de *Dokoi*, os peixes maiores, com medo de seu pai *Datamare*, fogem em direção ao rio Juruena. Dando pela falta do filho, *Datamare* sai a procurá-lo pelos igarapés. Ao encontrar o peixinho *iriro* mordendo um osso pergunta: – "Onde está meu filho, você por acaso o comeu?" Ao que *iriro* responde: – "Não fui eu, foram os peixes grandes que o mataram". O herói, então, expulsa dali o peixinho com um pontapé e, indignado, vai até as áreas alagáveis e margens dos rios onde planta inúmeras árvores cujos frutos atraem os peixes. Em seguida, transforma-se num *hoxikya*, matrinxã (*Brycon* sp), e sai à procura dos peixes pelos grandes rios. Ao encontrá-los, convida-os para subirem o rio, pois há muitos frutos e flores comestíveis. Desconfiado, o peixe *dokose* alerta os demais para que não aceitem o convite. Não convencidos, os peixes sobem o rio a convite do matrinxã. Enquanto os peixes estão ocupados em comer, *Datamare* desce o rio e constrói, miraculosamente – apenas arremessando os paus dentro d'água – uma grande barragem,

wayti. Em seguida, constrói os jiraus (*uera*) de defumagem e fabrica cestos de palha de buriti (*lulate*). *Datamare*, então, retorna para junto dos peixes alertando-os para descerem, porque os frutos escassearam e que a água encontra-se muito fria e já baixando por falta de chuva. Desconfiado, um peixe disse: – “Esse matrinxã é *Datamare*, agora vamos ser pegos e mortos, ele vai acabar conosco”. *Datamare* sai de dentro d’água, transforma-se novamente em humano e convida seu irmão *Ayarioko* e os Enawene-Nawe para irem até a barragem para pegar os peixes capturados nas armadilhas. Alguns peixes, porém, conseguiram criar asas e, como o gavião, voaram até o céu (*eno*), onde se reproduziram e voltaram a povoar os rios.

O texto reforça os fundamentos ontológicos de socialidade definidos pelos Enawene-Nawe e aponta, especificamente, para uma práxis pesqueira. Isto é, se o peixe estava, até então, ausente e distante de sua culinária, e próximo demais da condição humana, ele passa a ser alvo, duplamente, da vingança e da predileção alimentar. O interesse pelo peixe, maior que por qualquer outro animal, faz imbricar um sentido prático e uma dimensão privilegiada de conexão entre o presente e o passado. Bom para comer e bom para pensar, em torno dele se mobiliza com fervor toda a sociedade enawene, instituindo-o como fonte do mais virtuoso simbolismo, bem como da mais vigorosa fonte alimentar.

O corpo humano, mais uma vez, aparece como o modelo e o lócus sobre, ou a partir do qual, o pensamento mitológico recorre na sua busca de apoio concreto: destróado pelos peixes, conforme nos conta o mito, suas partes são lembradas e reconstituídas na prática corrente, que aproxima homens e peixes. Similar à associação feita pelos Enawene-Nawe entre o corpo da mulher e a planta de mandioca (a menina *Atolo*), o corpo masculino lhes presta não somente como paradigma analógico item a item com a anatomia pisciforme, mas com todos os elementos envolvidos no universo da pesca, seus recursos e técnicas. O corpo-referência é o do personagem *Dokoï*:

Tabela 5 - Relação metafórica entre elementos da pesca e o corpo masculino

Elementos da pesca	Nomenclatura enawene	Partes do corpo
veneno vegetal (fruto)	<i>dalala</i>	olho
veneno vegetal (fruto)	<i>halolase</i>	testículo
veneno veg. (cipó)	<i>lololayhi</i>	vaso sanguíneo
veneno veg. (cipó)	<i>xayhi</i>	músculo
veneno veg. (cipó)	<i>aikyuna</i>	veia
veneno veg. (cipó)	<i>waho</i>	unha
veneno veg. (casca)	<i>ketayti</i>	pele
veneno veg. (casca)	<i>lotahitanese</i>	pele
veneno veg. (casca)	<i>tayri</i>	pele
veneno veg. (casca)	<i>kasewakatata</i>	pele
sedimento de lagoa (lodo)	----	nuca
armadilha (casca)	<i>mata</i>	tórax/abdome
furo do anzol		lóbulo da orelha
corpo do anzol	<i>mayraytihi</i>	contorno da orelha
armadilha (folha)	<i>mataxi.</i>	cílio
armadilha (folha)	<i>kinore.</i>	ânus

Fonte: Costa Júnior, 1995a.

Assim, a narrativa mitológica, cujo roteiro é apoiado na representação do corpo do menino *Dokoi*, constitui um tratado orientador das diferentes práticas de pesca, seguido pelos Enawene-Nawe para definir e argumentar seu conhecimento sobre o tema. Assentadas sobre um calendário que divide o ano em duas estações (estiagem, *ioakayti*, e chuvas, *onekiniwa*), as diferentes técnicas de pesca estão distribuídas e organizadas de acordo com o ciclo hidrológico completo, ou seja: seca, enchente, cheia e vazante, o qual condiciona as migrações tróficas e reprodutivas das diferentes espécies de peixes.

Pescas e personagens

Para conseguir peixe, os Enawene-Nawe lançam mão de uma ampla variedade de aparelhos e técnicas de pesca (venenos vegetais, armadilhas, anzol, arco e flecha, barragem e fisga), explorando os mais diferentes biótopos do ambiente aquático. A escolha do ambiente, da técnica e do aparelho mais adequados visa a maior eficácia da pesca e coaduna-se, ainda, com a dinâmica do ciclo hidrológico, com a ecologia e etologia dos peixes.

Tais preocupações de ordem prática e de observação dos fenômenos naturais ganham sentido e completude com a participação das subjetividades cósmicas, em especial dos *iakayreti*, seres habitantes da paisagem, maquinistas do universo, responsáveis pela vida dos humanos e senhores irrevogáveis dos peixes.

O extenso e complexo calendário ritual enawene é organizado em função de suas cerimônias devotadas a estas e outras subjetividades, em que o peixe aparece como item catalisador. Balizador das pescas de caráter coletivo, seu calendário é formalizado nos rituais de *salumã* e *kateokõ*, *yãkwa* e *lerohi*, associados aos *enorenawe* e *iakayreti*, respectivamente.

Por fim, esta complexa eco-tecno-cosmologia, acionada em função da captura de peixe, só se torna visível a partir da mobilização das pessoas, organizadas em torno do interesse das unidades sociais.

Na estação de estiagem, durante os meses de agosto a outubro, os cursos d'água da região alcançam seu menor volume: é o período da seca. Ao longo das margens dos rios de grande e médio portes, como o Juruena, Camararé, Doze de Outubro, Papagaio e Iquê, dentre outros, as lagoas e lagos são o palco dessa prática de pesca⁵⁵. São estes ambientes que os Enawene-Nawe exploram preferencialmente na pesca conhecida como *aykyuna*. Nela são empregados ictiotóxicos, genericamente conhecidos como timbó.

Embora conheçam mais de uma dezena de espécies de timbó (veja referência no quadro de relações metafóricas, acima), são duas as mais utilizadas, cujo princípio ativo pertence ao grupo das saponinas: o cipó *aykyuna* (*Serjania af. erecta* Radlk) e a casca da árvore *ketayti* (*Acacia af. velutina* Dc), ambas encontradas em região de mata ciliar ou no cerradão⁵⁶.

Atividade obrigatoriamente coletiva, a primeira grande pesca anual de *aykyuna* está inserida no roteiro das cerimônias do ritual de *lerohi*. Dela participam todos os homens adultos, com exceção do grupo de *harekare* – os homens de um ou mais clãs associados, que se revezam no papel de “festeiro” ou “anfitrião” a cada dois anos –, cujos membros não acompanham as pescas coletivas associadas aos *iakayreti* e são encarregados de uma série de atividades quando permanecem na aldeia. Algumas crianças, de ambos os sexos, também podem acompanhar os pais. Organizados em três ou quatro grupos, de vinte a sessenta pessoas cada um, seus

⁵⁵ De acordo com levantamento de campo, no rio Camararé, acima de sua confluência com o rio Doze de Outubro, em pleno território nambikwara, foi registrado o maior número de lagos e lagoas utilizados pelos Enawene-Nawe (cf. Costa Júnior, 1995a).

⁵⁶ Nem todos os grupos adotam como única ou primeira opção o uso do timbó. Um ou dois deles exploram as lagoas e áreas alagáveis com preferência para o emprego do anzol. Esta opção depende, dentre outros fatores, do número de pessoas do grupo e das condições dos nichos alvejados.

integrantes armam acampamentos provisórios próximos das lagoas, permanecendo aí por um período de até vinte dias, ao fim dos quais retornam para a aldeia⁵⁷.

Os *harekare* e as mulheres que ficaram na aldeia, enquanto aguardam o retorno dos que saíram, carregando a esperança de trazer muito peixe, aproveitam para realizar pequenas pescarias nas proximidades: os homens batem timbó nas áreas alagáveis e lagoas, enquanto as mulheres exploram os igarapés com pequenas armadilhas.

A pesca de *aykyuna* é organizada pelos *honerekayti*, o grupo masculino que exerceu o papel de *harekare* nos dois anos anteriores. Sua ação é menos pragmática e mais tutorial. Um *honerekayti*, sobretudo se idoso, chama a atenção dos jovens para os perigos da pesca e os cuidados que devem tomar na coleta do timbó, bem como em relação ao ataque de cobras, queda de árvores, acidentes com o manejo do facão e do machado e, principalmente, para que não fiquem tristes durante a pescaria. Para eles, a tristeza desagrada os *iakayreti* e afugenta os peixes.

Dizem os Enawene-Nawe que o *honerekayti* é alguém que se encarrega de transmitir a “palavra bonita” (*aware xinakahã*) aos pescadores. Este seu papel de conselheiro é exercido já na aldeia, antes mesmo da saída para as pescarias. O *honerekayti* é, acima de tudo, um mestre de cerimônias, designado especialmente para coordenar os ritos das pescas nos rituais de *yãkwa* e *lerohi*.

As plantas venenosas empregadas na pesca podem ser coletadas antes ou, mais comumente, durante o percurso dos pescadores aos locais de pesca. Casca e cipó de plantas são usados em conjunto: a casca, em pedaços, é envolta nas dobras do cipó, formando um feixe cujo volume alcança aproximadamente meio metro de diâmetro, fortemente amarrado com embira.

Tendo já conhecimento dos locais de pesca – dimensões e profundidade da lagoa, tipo de sedimento dominante, locais de possível escape dos peixes etc. – silenciosamente os homens imediatamente se colocam nas posições e tarefas necessárias para dar início à operação.

O canal natural de comunicação com o rio e outros pontos vulneráveis de fuga dos peixes são logo obstruídos com tapagens de paus e folhas de buriti

⁵⁷ Invariavelmente, os acampamentos recebem nome, quase sempre associado a algum recurso natural; alguns são batizados com o nome do *iakayreti* que habita mais próximo, na lagoa, morro ou ilha.

entrelaçadas. Para maior eficácia de captura, as lagoas de grandes dimensões são divididas em três ou quatro seções, com barreiras de estacas e palhas. Uma vez tomadas as providências, inicia-se a aplicação do veneno no meio aquático.

Para a liberação da substância venenosa, o feixe de casca-cipó é macerado com repetidos golpes com um bastão de madeira. De dentro da própria canoa, seus ocupantes se revezam entre o manejo da embarcação e a maceração e mergulho do feixe na água. Como se estivesse sendo enxaguado, o material é imerso várias vezes na água, produzindo uma turbulência espumante de cor branco-amarelada. Concluída esta operação, e notando que o veneno não causou efeito imediato, alguns jovens deixam suas canoas e mergulham nas águas para retirar porções do sedimento e com elas melhor distribuir o veneno. Esse procedimento faz diminuir o oxigênio disponível e potencializa a ação das substâncias ictiotóxicas.

Feito isso, é hora de máxima atenção para flagrar a agonia dos peixes que, envenenados, sobem à superfície em busca de oxigênio. Nesse momento são capturados com flecha ou golpes do facão. Nas bordas da lagoa, as crianças e os mais velhos também participam da pesca, com o uso de pequenos puçás (*katene*) para a captura dos peixes menores.

As lagoas são os locais preferidos para a pesca com timbó por serem tomadas por macrófitas aquáticas e outras fontes de alimentos, refúgio e reprodução dos peixes, em especial as espécies predadoras. Dentre estas, destacam-se a traíra ou trairão (*Hoplias* sp) e o tucunaré (*Cichla* sp). São também vítimas do veneno os peixes de pequeno porte e os alevinos que aí nasceram e se livraram dos predadores.

Transcorrido o tempo programado para a pesca de *lerohi*, representantes do grupo de *harekare* deixam a aldeia e vão ao encontro dos pescadores nos acampamentos ou locais de pesca, levando-lhes alimentos à base de mandioca e milho. Nesses encontros informam-se sobre os resultados da pesca e combinam o dia de regresso à aldeia.

Informados pelos seus mensageiros, os *harekare* dão início aos preparativos de recepção aos pescadores e aos atos seguintes do ritual. Durante esta preparação, homens e mulheres dedicam-se às mais variadas atividades: colhem a mandioca na roça coletiva e preparam grandes quantidades de alimento, fabricam o sal vegetal e coletam o *luti* (uma resina vegetal inflamável que servirá para iluminar

o pátio durante as cerimônias que serão realizadas durante a noite), confeccionam as vestimentas para as danças, etc.

Com os corpos besuntados de barro e paramentados com folhas de buriti, os pescadores chegam à aldeia representando, metaforicamente, os espíritos *iakayreti*. Aí são recebidos por quatro ou cinco representantes dos *harekare*, que lhes oferecem sal e alimentos à base de mandioca e milho em troca do peixe defumado trazido da pesca. O peixe recolhido é entregue às mulheres (do grupo de *harekalo*), que com ele preparam novos suprimentos, servidos durante os banquetes festivos, marcados por danças e cantos no pátio da aldeia. As cerimônias prosseguem por algumas semanas, enquanto há peixe. Antes mesmo do seu fim, uma próxima pescaria já está planejada⁵⁸.

Entre a segunda metade do período da *seca* e o início da *enchente*, por volta dos meses de outubro a dezembro, uma nova temporada de pesca mobiliza toda a sociedade enawene. Não apenas os homens, mas toda a população, agora, deixa a aldeia em busca dos rios.

Realizada no âmbito dos rituais de *salumã* e *kateokõ*, associados às divindades celestes, os *enore-nawe*, esta pesca conta com grupos organizados em número de cinco a sete, formados por homens, mulheres e crianças.

Instalados nas proximidades do rio Juruena e de seus principais tributários, os acampamentos são formados por pequenas habitações de palha, com arquitetura à moda das casas da aldeia: cada uma abriga pouco mais de uma dezena de pessoas. Um ou outro grupo prefere não construir residência, permanecendo nas precárias coberturas de lona plástica. O tempo de permanência nestes acampamentos é de um mês a mais.

O tempo de estadia nos acampamentos de pesca não é ocupado apenas com esta atividade. Este período coincide com o aparecimento dos principais produtos de coleta de interesse dos Enawene-Nawe, razão pela qual se formam e se distribuem os vários grupos para diferentes partes do território⁵⁹. É preciso, pois, acessar as áreas pouco pressionadas e mais abundantes em recursos.

⁵⁸ Durante este período, entre a *seca* e a *enchente*, são realizadas também pescas individuais, em duplas ou em pequenos grupos, com emprego de arco e flecha, anzol e físgas. Seu principal objetivo, porém, é o suprimento do grupo doméstico.

⁵⁹ Durante esta temporada de acampamento, além do peixe e do mel, a população se alimenta de insetos, como as larvas de vespas e lepidópteras, formigas e cupins. Neste período ainda, os Enawene-Nawe aproveitam para capturar filhotes de papagaio, ave tida como especial na sua mitologia e bastante desejada na obtenção de penas para a confecção de diademas coronários

Diferente da anterior, esta modalidade de pesca prioriza, sob diversos “tipos”, o uso do anzol, ainda que algum grupo busque uma ou outra lagoa que valha a pena ser explorada com timbó (*aykyuna*). O anzol com linhada é lançado a partir da margem do rio ou de dentro do barco, em linhas curtas, rodando pelo seu leito. O tipo “anzol de espera” ou “anzol de galho”, também é quase sempre utilizado. Içados com iscas vivas ou pedaços de peixe, esses anzóis são estrategicamente engatados nos galhos e arbustos pendendo sobre as águas. Aí são deixados por algumas horas, e seu objetivo é a captura de espécies predadoras de grande porte, como as traíras ou trairões.

O “anzol de colher” é desprovido de isca e especialmente empregado nas lagoas e áreas alagáveis, onde são arremessados e recolhidos com rapidez e habilidade. Este tipo de aparelho de pesca imita o movimento de pequenos peixes na superfície da água e é utilizado com o objetivo de capturar o voraz tucunaré.

Se o período corresponder especificamente às cerimônias do ritual de *kateokõ*, que acontece bianualmente, a coleta do mel passa a ter maior destaque, sendo os acampamentos cognominados de *maha wesera* (consumo do mel)⁶⁰. Em

usados nos rituais. Acredita-se que o papagaio é uma espécie que pertence aos deuses celestes e, se criado na aldeia, quando de sua morte terá sua alma (*hesekonase*) ressuscitada no *eno*, patamar celeste, habitando novamente a casa de seu dono, agora uma divindade celeste.

⁶⁰ Concorrendo *pari passu* com a pesca, a coleta do mel aparece com destaque, atizando o interesse de todos. Para sua procura, os homens organizam excursões, rastreando as matas ciliares, locais prediletos das abelhas. O mel mais comum é de abelhas sem ferrão (*Meliponinae*), abundantes no território enawene e tidas como uma dádiva dos *enore-nawe*, os “senhores do mel” (*maha wayate*). A abelha silvestre é uma das espécies naturais mais conhecidas e manejadas pelos Enawene-Nawe. São dezenas de espécies que ocorrem na região, conhecidas não apenas pelo nome, mas classificadas de acordo com a sua morfologia, o local e estrutura de seus ninhos, pelo seu comportamento (se agressivo ou não), pela quantidade e sabor do mel produzido, etc. (conf. Quadro das espécies em anexo). Tudo o que se prova de saboroso é comparado ao mel: *maha ikyari* (“igual mel”), costumam dizer. Ele aparece quase que durante o ano inteiro, mas seu maior volume e importância simbólica ocorrem exatamente nesse período de atividades de *salumã* e *kateokõ*. Seu consumo se dá na forma de hidromel, bebida que associa o produto melífero à água, conhecida na língua nativa por *mala*. Nunca muito distantes de uma fonte de água, as colméias estão quase sempre localizadas nas matas ciliares. Uma vez encontrado seu ninho e identificado o tipo de abelha, a ação seguinte é o abate da árvore, ainda que se saiba, de antemão, que a quantidade do produto seja pequena. Para a extração do mel, o coletor costuma abrir o tronco em cortes transversais e laterais ao longo do ninho, retirando-se dele as estruturas que contêm os filhotes (larvas e pupas), descartando-as; os favos, por sua vez, são depositados nas vasilhas ou simplesmente espremidos com as mãos. O que escorreu ou ficou retido no miolo do tronco é retirado com o auxílio de uma “esponja” feita de folhas maceradas de alguma palmeira próxima. Tendo encontrado a abelha rainha, o coletor esfrega-a nos olhos, acreditando que isso lhe permitirá um olhar cada vez mais agudo para encontrar novas colméias. Diferentemente como se procede com as “abelhas sem ferrão”, da grande família *Meliponinae*, a coleta do mel de *Apis mellífera* requer o emprego do fogo. Não apenas para acalmar as abelhas com sua fumaça, o fogo é também usado diretamente contra o enxame, que aos poucos vai tendo sua estrutura completamente destruída. Aliás, diga-se de passagem, os Enawene-Nawe se mostram pouco pacientes com a coleta de mel. O minúsculo pássaro *xokwi*, ávido consumidor de insetos e cuja cor se confunde com o verde denso da

épocas de *salumã*, realizado anualmente, a pesca prevalece, embora seja realizada concomitantemente com outras atividades.

Ao contrário das cerimônias de *lerohi*, associadas aos *iakayreti*, espíritos vingativos e malfeitores, todas as atividades de *salumã* e *kateokõ* são descontraídas, adiadas ou estendidas; ninguém corre perigo de ficar doente ou morrer se a elas não corresponder integralmente. Se a pesca de *lerohi*, como vimos, está pautada por uma oposição entre os Enawene-Nawe e os Outros, os *iakayreti*, as atividades pesca e coleta de mel que tematizam os rituais de *salumã* e *kateokõ* acionam as diferenças de gênero, opondo, internamente, homens e mulheres (cf. 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*.

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 coleta, primeiro, para alguma das mulheres do grupo de *ikinio*, que, chamando uma das *wakanialo* daquele *ikinio*, repassa-lhe os produtos. As mulheres *ikinio* funcionam, assim, como intermediárias do recebimento do peixe e do mel. Durante as apresentações no ritual de *kateokõ*⁶¹,

mata, é um excelente auxiliar das expedições de coleta. Dizem que o seu canto, traduzido como *está aqui*, denuncia a presença das abelhas, que delas se beneficiará, quando em alvoroço, fora de seu ninho, depois de coletado o produto. Armazenado em cabaças ou recipientes plásticos, este produto apícola é, primeiramente, consumido pelas famílias no próprio acampamento; seu excedente é transportado para a aldeia, e aí é usado no dia-a-dia, no interior das residências, ou disponível em grandes cuias de cabaça, na forma de hidromel, correndo de mão em mão durante os festejos.

⁶¹ *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. Em trabalho anterior, explicito melhor esta participação do mel como idioma focal da relação masculino-feminino em

cabe aos homens oferecer a bebida *mala* para suas respectivas *wakanialo*, que de igual maneira, durante as apresentações no ritual de salumã, servem mingau para seus respectivos *wakaniare*.

Em síntese, podemos assim representar esta rede de correlações entre as pescas coletivas e a coleta de mel com seus respectivos personagens:

Subjetividades	Rituais	Personagens
<i>iakayreti</i>	<i>yākwa</i>	<i>harekare, yākwa, honerekayti</i>
	<i>lerohi</i>	<i>harekare, honerekayti</i>
<i>enore-nawe</i>	<i>salumã</i>	<i>ikinio, wakaniare/lo</i>
	<i>kateokō</i>	<i>ikinio, wakaniare/lo</i>

Pescando com os espíritos

Entre o final da estação das chuvas e o começo da seca, quando as águas começam a refluir das áreas alagáveis para a calha dos rios, os Enawene-Nawe investem na técnica de barragem (*wayti*), a mais vultosa e demorada de suas pescas. Os rios explorados com esta modalidade são preferencialmente aqueles de médio porte, destacando-se, dentre eles, o *Olowina* (rio Arimena) e o *Adowina* (rio Preto), tributários do rio Juruena, o *Tinuliwina* (rio Joaquim Rios), afluente do rio Camararé, e o *Hoyakawina* (rio Nambikwara), tributário do rio Doze de Outubro.

Parte integrante das cerimônias do grande ritual de *yākwa*, a pesca com barragem é feita entre os meses de fevereiro e abril, e divide os homens em dois grupos: o dos pescadores propriamente dito, chamados *yākwa*, e os anfitriões *harekare*, que permanecem na aldeia enquanto os primeiros saem para a pesca.

Como mencionado em outras passagens, os *harekare* são um grupo de homens pertencentes a um ou mais clãs associados, que se revezam bianualmente neste papel. Contando com o apoio das *harekalo* (algumas poucas mulheres vinculadas ao grupo de *harekare* não pela filiação clânica, mas pelo seu nome – que, por sua vez, acionam outras mulheres), cabem-lhes, dentre outros compromissos, os cuidados com a roça coletiva de mandioca, a produção de alimentos à base de milho e mandioca, a fabricação de sal vegetal, o provimento de lenha para manutenção das fogueiras, a recepção e o fornecimento de comida aos pescadores (metonimicamente representantes dos *iakayreti*). Mais do que os

contraposição ao sal vegetal, símbolo da vinculação entre os humanos, os Enawene-Nawe, e os espíritos *iakayreti* (cf. Mendes dos Santos, 2001).

homens, são as legiões destes seres que dinamizam o ciclo ritual de *yākwa*. A cada dois anos uma nova falange reivindica para si a atenção dos Enawene-Nawe para a produção de alimentos, que devem ser servidos durante os banquetes festivos, nos quais eles marcam presença.

Já no mês de janeiro, os Enawene-Nawe dão início aos preparativos da pesca: coletam o *mata*, corpo central da armadilha que deve ser levada para a barragem, e elaboram o sal vegetal⁶². Peças musicais são apresentadas, de forma compacta e breve. A letra dos cantos versa sobre o tema geral da pesca, reconta os mitos, entrelaça personagens. Vejamos alguns versos dos primeiros cantos de *yākwa*, executados neste período pré-partida para as barragens:

Acorda *Dokoi*, filho de *Datamare*. Vá pegar o peixe!
Como antigamente, o cajuzinho já caiu na água e o peixe o comeu, muito peixe irá comê-lo.
Como antigamente, o cajuzinho caiu na água e a matrinchã o comeu.
Como antigamente, o cajuzinho caiu na água e o pacu o comeu.
Como antigamente..., [citação de várias espécies na mesma estrutura do verso].

Vou pescar primeiro o piau, vou pela margem.
Se *Dokoi* morreu, agora é minha vez.
Pegarei bastante peixe: pegarei pacu...

Levante para escutar...
Escute, *wayato*. Não fique triste, fique feliz.
Quando eu voltar, será a vez de outra *wayato*.
Meu tempo chegará ao fim, haverá outro *yākwa*.
Você vai colher da nova roça, a roça velha está chegando ao fim.

(*Datamare*): Acorda *Dorinero*, *yākwa* já começou.
Venha fazer *oloyti*, *ketera*...
Não faça pouco, faça muito para o meu ritual.
(*Dorinero*): Mais tarde farei a comida para o seu ritual.
(*Datamare*): Por que você fez pouca comida?
(*Dorinero*): Calma! Isto não é tudo, tem mais...
É assim mesmo, estou fazendo *oloyti*, *ketera*... Nada vai faltar.
Os dançarinos ficarão satisfeitos com o seu ritual.

⁶² 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. Seu uso se dá excepcionalmente durante as cerimônias associadas aos *iakayreti*.

Atentos à fenologia da gramínea *ohã* (*Gymnopogo foliosus*)⁶³, característica do ambiente de cerrado, e à posição das Plêiades, conhecida como *Amaxa*, às quais os Enawene-Nawe associam o movimento migratório dos peixes de saída das áreas alagáveis para a calha dos rios, estes calculam bem o momento certo de partida para a pesca com barragem. Este tempo corresponde, invariavelmente, com o mês de fevereiro. Dias antes da partida, o chefe de cerimonial, um representante dos *honerekayti* entra em ação anunciando o fato e pedindo para que os pescadores se preparem. A cada dia, nas madrugadas, ele sai de casa em casa na aldeia, pede para que as mulheres providenciem a farinha de mandioca (*makalahi*), lembram os homens da fabricação dos grandes cestos para o transporte dos pertences pessoais e alimentos, pede para que não esqueçam de conferir as embarcações, seu estado físico e quantidade de combustível etc. Estas lembranças e recomendações feitas pelo *honerekayti* são proferidas mediante um pequeno discurso ritual, que expressa o seguinte conteúdo:

Cunhado, não esqueça, ainda cedo as mulheres devem colher a mandioca, fazer o pão e a farinha para levarmos para a barragem.

Para a colheita da mandioca e a produção de pão (*biju*) e farinha, cada grupo clânico de mulheres se reveza na tarefa, de maneira que todos os homens de cada grupo sejam suficientemente abastecidos. Na madrugada do último dia, o chefe de cerimônias pede para que os pescadores desarmem e guardem suas redes, pois é hora de partir. Antes, ainda, os *harekare* entregam aos *honerekayti* o sal vegetal.

Os locais de barragem são velhos lugares conhecidos, onde já pescaram em anos anteriores. Quando chegam ao local, os homens reconstroem suas casas e roçam a vegetação que cresceu. Quase sempre se faz necessário trocar algumas palhas do teto e limpar em torno das casas para evitar a presença de animais peçonhentos, perigo em particular para as crianças que acompanham os pais. Quando as casas já estão velhas demais é preciso reconstruí-las por inteiro. No seu interior são erguidos apenas grandes jiraus (*moquéns*) de dois ou três pavimentos, para a defumação do peixe. Formado por três ou quatro casas, o acampamento abriga uma população masculina de quinze a vinte pessoas adultas.

⁶³ Mais especificamente, a fase de inflorescência dessa gramínea indica a descida dos cardumes das áreas alagáveis para a calha dos rios, momento em que as barragens deverão estar construídas. A saída dos grupos para as barragens, portanto, antecede este estágio da planta.

A barragem deve ser construída obrigatoriamente antes do refluxo das águas, o que faz com que o grupo queira logo erguê-la. Antes, porém, é preciso invocar e selar o compromisso com os *iakayreti*, os senhores dos peixes. Para isso, um *honerekayti* toma as pequenas bolsas de sal e, acomodando-as no chão, volta-se para um dos pescadores, que ali representa a legião dos *iakayreti* (dizem que o espírito posiciona-se, invisivelmente, atrás da pessoa, sobre seus ombros) e proclama:

Aqui está o sal como troca pelo peixe que nós queremos pegar nas armadilhas. Faremos as armadilhas para que vocês conduzam os peixes para dentro delas. Quando os capturarmos, temos peixe não só para nós, mas para vocês, que muito os desejam.

O sal é, então, recolhido e consumido ali mesmo pelo recebedor. Com esse gesto, acreditam os Enawene-Nawe, conquista-se a satisfação inicial dos *iakayreti* e sela-se com eles a parceria imprescindível para a captura do peixe. Enquanto durar a pesca, estes espíritos estarão comprometidos com a condução dos cardumes até a barragem: é a recompensa imediata pelo sal (*esewehi hekoare*) recebido.

Durante a construção da barragem, que dura de cinco a seis dias aproximadamente, as pessoas se alimentam exclusivamente do biju e da farinha de mandioca brava, da qual preparam um tipo de bebida (*oloyti*) não fermentada. E mesmo nos três primeiros dias de funcionamento da barragem não se deve consumir o peixe, dedicados exclusivamente aos espíritos. Passado este tempo, a alimentação inclui, além de peixe, mel, alguns frutos e insetos⁶⁴.

A barragem de pesca é uma requintada obra de engenharia que exige rigorosa seqüência para sua construção, devendo ser seguida passo a passo, pois não incomum é seu rompimento pela força das águas, que nesse período tem seu maior volume e força. Estas são, basicamente, as etapas de uma barragem (seqüência reproduzida de Costa Júnior, 1995a):

⁶⁴ Depois de construída a barragem, os pescadores gozam de tempo ocioso, geralmente dedicado a pequenas incursões para a coleta de alimento e também de matéria-prima para a confecção de objetos utilitários na vida da aldeia, como peneira, cesto, ralo, abanador de fogo, colar de tucum. Nesse tempo, aproveitam também para a coleta do jenipapo, usado na pintura corporal, visitar os povos vizinhos, Myky e Rikbaktsa, à procura de bens industrializados, sementes, plumagens e outros artigos.

Figura 8 - Sequência de construção da barragem de pesca

Feita a barragem, e selado o compromisso com os *iakayreti*, a captura do peixe está completamente por conta da boa ação do garoto *Dokoi*, representado pelas dezenas de armadilhas acopladas ao longo da construção. Seu sucesso está ainda por conta dos *iakayreti*, cujo humor independe dos homens. Antes, porém, uma última ação necessária: conhecedor e emissor de sopros e palavras poderosas, o *hoenaytare* exerce seu poder de comunicação com os peixes. Ali, diante das águas ele lança mão de seu estoque de textos mágicos para sensibilizar e atrair os peixes:

Venham, peixes, venham!
A água vai baixar, anunciando o tempo da seca.
O chefe-avô de vocês (*dokose*) já morreu... Venham!

Asseguram os Enawene-Nawe que durante a pesca de barragem eles desempenham o mesmo papel que no passado coube ao herói *Datamare*; que eles, os pescadores, são (como o próprio) *Datamare*. Ela é reproduzida como um ato de vingança contra os peixes que mataram e devoraram o filho do herói cultural. Assim como ele procedeu, é preciso que os homens também o façam. Assim como fez *Datamare*, estão os homens retribuindo (*hekoare*), pagando na mesma moeda, o que os peixes outrora fizeram com o menino.

Tal como descreve o mito, a armadilha de pesca (*mata*) é o corpo de *Dokoi*, sua cintura e tórax. Ela é o principal e mais vivo dos componentes da barragem. O *mata* ouve, vê e sente cheiro. Seu comportamento é movido e determinado por estas propriedades. Sua eficácia em prol dos pescadores depende da correspondência destes para com tais qualidades do sensível. O *mata* vê e perscruta os peixes cruzarem à sua frente, e na hora certa os captura. Dizem os Enawene-Nawe que o peixe não apenas cai na armadilha (*mata*), mas que esta o atrai, puxa-o pelo rabo com toda sua força.

É preciso, então, fazer com que o *mata* (*Dokoi*) sinta-se bem, que seja atendido em suas qualidades. Eis a razão do esforço dos pescadores em guardar bons pensamentos e travar diálogos de temas alegres. Conversar e rir, falar sobre sexo, fazer fofocas, comentar sobre as mulheres da aldeia, as aventuras afortunadas, esquecer os transtornos e tristezas, permitir que as crianças, no acampamento, brinquem e se alegrem, e censurar seus resmungos e choros. Odores estranhos e desagradáveis também irritam a armadilha, que, ao senti-los se recusa a capturar o peixe. Quando estava numa pescaria de barragem e quis

desfazer-me de um sachê de chá arremessando-o ao fogo, fui imediatamente alertado pelo risco do meu ato. Alguém, com destreza, conseguiu, a tempo, retirar aquele saquinho aromático do fogo, que inevitavelmente seria sentido pelo *mata*.

Nas inspeções das armadilhas, o pescador costuma esfregar em torno de sua borda um chumaço de folhas aromáticas (*kuihana*). É o que faz, também, aquele que mergulha nas águas do rio para retirar as folhas e galhos que se acumularam ao longo da malha da barragem: esfrega em seu corpo a planta *mekare*, espumante e odorífera. Dizem que o cheiro azedo do corpo não agrada a armadilha-*Doko*⁶⁵.

Se o *mata* está feliz, é certa a captura do peixe; caso contrário, recusa-se a pegá-lo. Enviar-lhe boas mensagens faz parte da comunicação diária dos pescadores com a armadilha-*Doko*. Abraçando-lhe no ato da inspeção, para confirmar se há peixe ou não retido, um pescador fala-lhe baixinho e bem de perto:

Pegue peixe para mim. Não fique irritado nem triste, eu estou feliz e você deve ficar também. Capture piau para mim, capture matrinhã, pacu.

Se o *mata* persistir na recusa de atrair e pegar o peixe, é preciso, então, substituí-lo. Se, por um lado, é ele quem captura o peixe, por outro, quem o conduz à barragem, e para próximo da armadilha, são os *iakayreti*.

A cada dois anos esta pesca é vinculada a um grupo específico destes espíritos, isto é, à legião do grupo clânico que atua, neste período, no papel de *harekare*. Em outras palavras, o sucesso da pesca está na dependência de um time de *iakayreti*. No entanto, este grupo pode lançar mão de uma prerrogativa que lhe é facultada, que é a de contar com a participação de espíritos de outras legiões clânicas⁶⁶. Esta participação, porém, nem sempre assegura o êxito do empreendimento; pelo contrário, os infortúnios ocorridos com a pesca, comprometendo seu bom resultado, são inquestionavelmente atribuídos aos representantes dos grupos de fora. Foi o que aconteceu, por exemplo, no ano de 2003, num dos acampamentos onde estive: a chuva estendeu-se demasiadamente além do normal, comprometendo a descida dos peixes e sua conseqüente captura.

⁶⁵ Uma das razões apresentadas pelos Enawene-Nawe de não levarem as mulheres para as pescas de barragem é que o “cheiro de sexo” poderia levar tudo a perder. E seria muito difícil estar com as mulheres por tanto tempo sem ter relação sexual.

⁶⁶ Nota-se, na formação dos grupos de pesca, uma preponderância de membros de um mesmo clã (ou de dois), mas que deles fazem parte, também, representantes dos demais. Isto parece reforçar a prerrogativa do grupo (de espíritos) de *harekare*, de contar com os *iakayreti* de outros clãs (veja quadro de composição dos grupos para pesca de barragem no ano de 2003, em anexo).

Revelou-me um enawene, que aquilo se tratava de vingança de algum *iakayreti* contra seu grupo de espíritos, que em algum momento do passado procedeu da mesma maneira com aquele, convocando a chuva e comprometendo sua pesca. Mesmo assim, não esperaram o fim das chuvas e a descida das águas. Todos se diziam tristes e envergonhados, acusando impiedosamente os *iakayreti*. Mas, ainda que nenhum percalço pareça evidente, os Enawene-Nawe não se cansam de pichá-los pela quantidade de peixe capturada. São irremediavelmente preguiçosos, sovinas e exigentes.

Por vários momentos do dia, alguém destacado pelo grupo visita a barragem para sondar os cardumes. Em silêncio e com habilidade, esta pessoa sobe no alto de uma árvore na margem do rio, identificando maior ou menor presença dos peixes nas proximidades das armadilhas. A barragem é visitada três vezes ao dia, de manhã, entre seis e sete horas, ao meio dia, e ao cair da tarde. Momento ansiosamente esperado, assim que mergulha no rio e desengata uma armadilha, ela é retirada e mantida paralelamente à superfície da água, facilitando assim, sua observação e retirada dos peixes.

Depois de retirado, o peixe é entregue a um outro que se posiciona e circula no alto da construção, imediatamente acima do mergulhador. Esta tarefa é geralmente executada por uma criança, que recolhe o peixe num pequeno cesto. Por fim, os cestos são levados para a margem, onde os peixes são depositados numa esteira. Ali são observados e contados, quase sempre sob comentários a respeito do seu tamanho, espécie e quantidade capturada⁶⁷.

O peixe é estripado com o uso do dedo indicador, introduzido na brânquia e rasgando-o até o ânus. As víceras recolhidas são misturadas com farinha de mandioca brava (*makalahi*) e levadas ao fogo, resultando num alimento disputado pelas crianças. Os peixes são acondicionados em pequenos e delicados cestos, fabricados com o pecíolo da folha de buriti. Atado em sua extremidade, este recipiente ganha a forma final de uma raquete, onde os peixes estão ordenadamente justapostos. Esta raquete, com mais de vinte pequenos peixes, é levada para o moquém. O peixe destinado ao consumo do grupo de pescadores é

⁶⁷ Levantamentos realizados no ano de 1995 estimaram a produção total, em três barragens de pesca, de cerca de 600kg de peixe desidratado, o equivalente a 7.500 kg de peixe fresco. A espécie mais comum, com ocorrência acima de 88%, foi o piau (*Leporinus friderici*), a segunda foi o matrinchã (*Bricon* sp), com cerca de 6%, seguido do pacu borracha (*Utiuitichthys luyidusalis*) e do pintado (*Pseudoplatystoma corruscans*), que somaram pouco mais de 5% (cf. Costa Júnior, 1995a).

prensado numa estaca, fincada na borda dos fogos mantidos no interior das pequenas habitações do acampamento. Se a pescaria não auferir bons resultados, evita-se ao máximo alimentar-se de peixe, reservando-o as cerimônias na aldeia.

No começo da segunda quinzena do mês de abril, o aparecimento da constelação de Escorpião (*Areoko*) a sudoeste da abóbada celeste, nas primeiras horas da noite, sinaliza para os pescadores seu retorno para a aldeia.

Sob a orientação do *honerekayti*, os homens retiram as armadilhas e destroem seu trançado de madeira mais fina, que a corrente se encarrega de levar. A estrutura central, de paus mais grossos, permanece no local.

Feito isso, o grupo se aglutina para os ritos finais: o mestre de cerimônias declama textos rituais em deferência aos *iakayreti*; alguns executam toques de flautas e todos gritam e batem com os pés no chão.

Nas proximidades da aldeia, nos últimos dois ou três dias antes da chegada, todos os grupos de pesca se encontram. Neste local, representante dos *harekare* leva bebida e trava contato, planejando o dia e o momento da chegada dos pescadores. Estes devem chegar na aldeia representando, metaforicamente, os *iakayreti*, com seus corpos camuflados, untados de barro e pintados com a tinta negra do jenipapo, o rosto, mascarado com folhas de buriti. Os anfitriões, por sua vez, representando metonimicamente os Enawene-Nawe, aguardam ansiosos a chegada dos espíritos agressivos. Ao contrário destes, esmeram-se em sua pintura corporal à base de urucum, decoram-se com peças de plumária e seda de buriti, mantêm os cabelos aparados e presos.

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*.

Grande quantidade de bebidas e bolos de mandioca foi preparada pelas mulheres para este momento. O peixe e os alimentos vegetais são expostos publicamente em círculo no pátio aldeão. Deste local são levados de volta para as casas, de onde saem novamente para abastecer os banquetes festivos, regados a música, cantos e danças, que passam a ser cotidianamente executadas na aldeia ao longo de alguns meses: é o grande ritual *yãkwa*.

A presença do peixe atíça e atrai os *iakayreti*, que durante o banquete, marcam presença na aldeia, rondam as casas e refestelam-se com os homens. Mantendo-se invisíveis aos olhos comuns – vistos apenas pelos xamãs –, estes espíritos pantagruélicos se postam ao lado dos dançarinos, comem e bebem por eles e regressam contentes para suas moradias. Isso garante a tranquilidade e uma vida desprovida de doenças e mortes entre os Enawene-Nawe, asseguram.

As concepções enawene de socialidade com os peixes reservam-lhes, atualmente, um papel bastante diminuto, cujas relações encontram-se filtradas pelos seus senhores, os *iakayreti*. Como vimos, suas pescas são expressões de guerra e vingança. Outrora gozando de prodigiosas qualidades sociais, os peixes foram, depois de seguidas e graves infrações – assassinatos e devoração de humanos – destituídos de sua condição cultural primordial. Longe de qualquer mecanismo de ressocialização, foram arremessados para um grau distante de sociabilidade.

O sistema de roça itinerante

Para os Enawene-Nawe, a região banhada pelo rio Iquê é considerada como um ambiente ideal para instalação de aldeia. Aí se combinam uma vegetação do tipo florestal; áreas anualmente inundadas, formando pequenas várzeas de solos Orgânicos e exploradas com o cultivo de milho híbrido; água para uso doméstico, atividades de pesca e navegação; e ainda certo isolamento das frentes de ocupação cada vez mais crescentes na região. Esse lugar foi habitado por eles no passado, tendo daí expulsado os Nambikwara, e de onde foram expulsos pelos Cinta-Larga. Mesmo tendo morado nas proximidades do rio Primavera, afluente do rio Camararé – local em que se deu o “contato”, na década de 1970 – eles continuaram ainda explorando aquela região através do cultivo do milho. Logo após o contato, porém, retornaram a ela, onde permanecem até hoje, tendo aí construído quatro aldeias.

Salvo os Solos Orgânicos ao longo das baixas margens do rio Iquê, em toda sua micro-bacia predominam as Areias Quartzosas, uma das classes pedológicas mais pobres da Bacia Amazônica. Por outro lado, sua formação vegetal é do tipo Contato Floresta Estacional / Savana, uma das poucas com cobertura de tipo florestal do seu território, situação que ameniza a qualidade dos solos explorados pela prática de corte e queima. Como há muito tempo os Enawene-Nawe vêm explorando este ambiente, reduzindo, ano após ano de cultivo, o volume da biomassa, suas atuais roças de milho são implantadas em regiões mais intactas (férteis, segundo seu ponto de vista), cada vez mais distantes da aldeia.

Dessa maneira, eles fogem do ambiente típico de Cerrado, majoritariamente presente em seu território, evitam as áreas de relevo recortado e alternam-se entre aquelas com dominância de “floresta de contato”, preservando o critério de moradia e plantio da mandioca nas proximidades da aldeia e o cultivo do milho, mais exigente em termos de fertilidade, nas áreas mais afastadas e menos exploradas, com domínio de floresta primária.

A literatura agronômica é unânime quando o assunto é agricultura não-moderna na região tropical. Além da ênfase projetada sobre as características físicas do ambiente – destacando-se a natureza de seus solos, velhos e empobrecidos, com insuficiente capacidade de retenção de nutrientes disponíveis para as plantas e marcante presença de alumínio trocável, dificultando ainda mais a absorção das plantas; os altos índices pluviométricos, que desencadeiam o processo de lixiviação e lavagem dos solos, carreando aqueles nutrientes liberados pela matéria orgânica em decomposição; a infestação de ervas daninhas que, na abertura do terreno, multiplica-se e se fortalece, comprometendo o desenvolvimento das espécies agrícolas etc. – coloca-se em questão a baixa produtividade dos sistemas tradicionais de agricultura (cf. Gourou, 1975).

Se, por um lado, o cultivo itinerante é acusado de ser o vilão do desmatamento e da pobreza agrícola, por outro ele é tido como o mais benigno e apropriado de todos os sistemas agrícolas tropicais (cf. Thrupp *et al.*, 1997; Mertz e Magid, 2003; Toledo *et al.*, 2003). Sua prática é a forma, por excelência, de adaptação da agricultura na região tropical (cf. Boserup, 1967). Entretanto, estudos específicos sobre o período de “descanso” dos terrenos abertos para fins agrícolas na região é motivo de divergência entre pesquisadores, que apontam intervalos variantes entre dois e vinte e cinco anos (cf. Ickowitz, 2004).

Não se pode, porém, falar do sistema itinerante como uma prática única e uniforme. Não existe um tipo invariável, e sim centenas ou milhares deles. O cultivo itinerante deve ser compreendido em seus múltiplos aspectos: se praticado na floresta ou no cerrado, se os agricultores são sedentários ou migrantes, se a abertura do terreno é feita com uso intensivo do fogo, quais são as espécies cultivadas, se há rotação ou associação de culturas, qual a percentagem de árvores deixadas no terreno queimado, etc. (cf. Ickowitz, 2004).

Os Enawene-Nawe mantêm sua agricultura seguindo, em linhas gerais, os procedimentos típicos das sociedades ameríndias, levando em consideração: a baixa pressão de uso do mesmo terreno, evitando sua infestação por plantas daninhas pioneiras e favorecendo longos períodos de pousio; abertura de pequenas áreas para implantação das roças; supressão da etapa de coivara (requeima da vegetação incinerada) na maioria de suas roças, o que facilita a rebrota de muitas espécies que mantiveram suas raízes e troncos durante a queima, favorecendo a sucessão ecológica; uso de espécies e variedades adaptadas e resistentes às condições de clima e solos.

Essas e outras características da agricultura na Amazônia tropical (dos Enawene-Nawe e das sociedades ameríndias que aí habitam), ao longo de centenas de anos, consolidaram-se como prática sustentada de manejo dos recursos e conservação da biodiversidade, ainda que a região não seja nenhum paraíso agrícola.

Ketekwa

O nome genérico adotado pelos Enawene-Nawe para designar qualquer área desmatada é *hetalayti*, mas para referir a um terreno cultivado eles lançam mão do termo *masenekwa*, que tomaram emprestado dos vizinhos (também Aruak) Paresi.

Mais diretamente, porém, eles preferem os termos *ketekwa* e *koretokwa*, que especificam suas roças de mandioca e milho⁶⁸.

O calendário agrícola enawene inicia-se no começo do período de estiagem, a estação *ioakayti*, e seu marco é a implantação da roça coletiva. Após a identificação do local, todos os homens adultos, com exceção do grupo de anfitriões ou festeiros (*harekare*), empenham-se na abertura do terreno: munidos de foice e facão, executam a broca ou roçada (*hasaykyakataeta*) – o corte da vegetação mais tenra –, facilitando assim, o trânsito e a mobilização para a execução da etapa posterior, a derrubada das árvores mais grossas (*hetokwa*), abatidas a golpes de machado. O tempo gasto para a consecução destas atividades não ultrapassa duas semanas, e uma vez cortada, a vegetação é deixada em repouso por aproximadamente dois meses, quando então se apresenta em boas condições para a queimada (*kera*), feita preferencialmente em dias quentes e com vento, o que torna a operação mais rápida e eficaz.

Depois de aberto e queimado, o terreno é abandonado por um ano, ao fim do qual é novamente desmatado, queimado e submetido à retirada dos tocos, que juntamente com os galhos que restaram, são re-incinerados (coivara). Por fim faz-se o plantio. Com o emprego do enxadão, o plantio é feito em matumbos (*kete ihanayri*), montículos de terra fofa, onde são introduzidas as manivas, pedaços da haste da planta com cerca de 50cm de comprimento. Cada matumbo recebe três desses toletes, enterrados até ao meio e dispostos numa mesma direção, formando um ângulo próximo a quarenta e cinco graus.

Para os Enawene-Nawe essa técnica propicia a formação de raízes grandes e grossas e plantas altas e bem folhadas – todas elas características desejadas por eles. É importante lembrar que o matumbo é um recurso adotado por vários povos da Amazônia (cf., dentre outros, Galvão, 1963; Chernela, 1987; Kerr, 1987). Dele se

⁶⁸ O termo *kete* refere-se à “mandioca brava” (amarga ou venenosa) – que constitui quase a totalidade da mandioca cultivada – e *mamalakari* é o nome da “mandioca mansa” ou doce. Mandioca mansa e mandioca brava são dois grupos de variedades pertencentes à mesma espécie (*Manihot esculenta* Crantz), cuja diferença se dá apenas pela concentração de ácido prússico ou cianídrico (HCN), volátil quando submetido ao processo de fervura. Entre os Enawene-Nawe, a alta concentração desse “veneno” define as diferentes maneiras de preparo do alimento para o consumo. Esses dois tipos são, variavelmente, dominantes entre os povos amazônicos, embora as variedades de brava pareçam ser as preferidas justamente por apresentarem maior teor de ácido cianídrico, o que lhes confere maior proteção contra o ataque de insetos e animais predadores (cf. Harlan, 1975). Segundo Sauer (1987), o tipo brava é mais antigo que os doces, sendo estes últimos o resultado de um processo de seleção de um antepassado do tipo “brava”. Esta é, ainda, em relação àquelas, mais rica em amido e superior como alimento.

valeu Box-Lasocki (1982) para defender a tese de ser esta uma estratégia utilizada pelos agricultores para lidar com solos mal drenados.

Concluída a roça coletiva (a “roça dos espíritos”, sobre a qual retomaremos com mais detalhe logo adiante), os Enawene-Nawe organizam-se para dar cabo aos cultivos familiares. Cada família nuclear, depois de escolher o terreno (todas as roças de mandioca estão num raio de aproximadamente três quilômetros da aldeia), abre uma ou duas pequenas roças de, em média, meio hectare cada uma, onde planta o suficiente para sua manutenção ao longo de um ano. As etapas de preparo do terreno são as mesmas descritas para a roça coletiva. Depois do plantio a roça não sofre nenhum tipo de trato cultural, restando apenas ser colhida, o que acontece logo após o oitavo mês pós-plantio. Colher e replantar a mandioca e manter o terreno limpo passam ser, a partir daí, atividades cotidianas.

Aos sinais dos primeiros lampejos da manhã, antes mesmo do nascer do sol, munidas de grandes cestos, enxadão e facão, as mulheres partem em direção às roças. Aí chegando, fazem uma rápida limpeza, eliminando as ervas daninhas que vicejaram entre os pés de mandioca. Em seguida, cavam ao redor da planta à procura das raízes mais grossas, que são cortadas, uma a uma, na sua base. As demais são mantidas: seu crescimento e engrossamento garantirão as futuras colheitas. As plantas cujas raízes são todas arrancadas, têm suas hastes cortadas na forma de manivas e imediatamente plantadas ali mesmo. As raízes são recolhidas nos cestos e levadas para a aldeia.

Os Enawene-Nawe cultivam mais de uma dezena de variedades de mandioca brava e apenas uma de mandioca mansa. Algumas variedades são mais comuns, outras quase desconhecidas. Todas são reconhecidas e identificadas com base em critérios morfológicos, como cor e tamanho dos pecíolos, ramificações da planta, cor das hastes e distância de suas gemas, número de folíolos, cor da entrecasca e da massa das raízes etc.⁶⁹.

Existem variedades que são mais conhecidas e mais desejadas para o plantio do que outras. Há também variedades identificadas por mais de um nome, e outras ainda cujo registro é distinto para homens e mulheres. Embora o sistema

⁶⁹ Sem correspondente na língua portuguesa, as variedades mais citadas no levantamento de campo apareceram com os seguintes nomes: *kalalo*, *myky-kete*, *yumare*, *kawitalo*, *hololoseru*, *mayhiare*, *dotayralo*, *enorira*, *hayayiro*, *aykyuririese*, *mahayari*, *hotiriro*, *tiolalo*, *uxikyayiriri*. De modo geral, sua nomenclatura parte de alguma característica morfológica mais saliente da planta ou fato histórico, como por exemplo, a haste notadamente branca (*yumare*) ou vermelha (*dotayralo*); a variedade conhecida por *myky-kete* (literalmente “mandioca brava dos Myky”) refere-se à um exemplar colhido numa roça dos vizinhos Myky.

dominante de propagação da mandioca seja pela forma assexuada, isto é, pelo plantio de parte da própria planta — que resultará numa outra com as mesmas características da mãe — ela pode também se reproduzir por via sexuada, pela semente.

A cada ano, novas áreas são abertas, e enquanto uma ou duas delas são exploradas as outras estão em período de amadurecimento, garantidas para a próxima safra. Em geral, após o segundo ano de cultivo a roça é abandonada, e ali vão se formando as capoeiras. Seu abandono é justificado por duas razões: pelo esgotamento do solo, refletido na queda na produção, percebida pela nítida diminuição do porte das raízes e pela infestação de ervas daninhas. Da somatória destes dois fatores conclui-se que não vale a pena o esforço de limpeza para auferir produções cada vez mais diminutas, optando-se pela abertura de novas áreas. Passados alguns anos, certas capoeiras já formadas são novamente exploradas.

O sistema de cultivo itinerante apresenta, por um lado, a vantagem de uma rápida regeneração do ambiente, com a formação de capoeiras, fazendo com que sua biodiversidade permaneça existindo muito semelhantemente ao que era antes. Por outro, do ponto de vista agrícola, ele leva a uma ligeira diminuição da safra, notada logo após o segundo ano de cultivo, associada ao intenso aumento das ervas invasoras, que passam a competir com as espécies agrícolas, de maneira que do terceiro ano em diante não vale mais a pena seu cultivo.

Na região do Iquê, onde os Enawene-Nawe estão (de volta) há exatamente duas décadas, suas roças encontram-se cada vez mais distantes da aldeia. A mudança de residência, ainda que para curtas distâncias, tem sido um recurso para se acessar novas terras agricultáveis na região. Vale lembrar que já na década de 1950 eles moraram nesta micro-bacia, que fora habitada, por sua vez, pelos Nambikwara. A vegetação aí dominante, portanto, não é de mata virgem, e sim típica de floresta secundária, que se recompôs após um período de aproximadamente três décadas. Originalmente, porém, trata-se de uma formação vegetal do tipo Contato Floresta Estacional-Savana, a mesma encontrada em outras regiões onde os Enawene-Nawe têm procurado para implantar suas aldeias ou suas roças.

Em suma: no que diz respeito ao tempo de pousio das áreas abertas para fins agrícolas, temos para o caso enawene duas situações extremas: por um lado, a região da micro-bacia do rio Iquê, para onde retornaram (para morar e fazer

agricultura) quase três décadas depois; por outro, o tempo de duração de suas roças, que varia de dois a três anos, sendo em seguida abandonadas. Contando com uma baixa densidade populacional e uma significativa extensão territorial, eles têm sempre buscado novas áreas para cultivo, tanto de milho quanto de mandioca – este quadro nos remete aos clássicos estudos de Ester Boserup (1967): sua referência sobre o *cultivo de roças em monte alto* retrata um panorama semelhante ao esquema aqui adotado. Pouco se sabe, porém, sobre o sistema de pousio enawene e do tempo necessário para a sucessão ecológica das áreas abertas e abandonadas, o que exige estudos específicos sobre o tema.

Koretokwa

As roças de milho (*koretokwa*), por sua vez, são implantadas em áreas distantes da aldeia, para onde os Enawene-Nawe se deslocam de barco ou a pé, ali erguendo acampamentos. A mais procurada nos últimos anos – depois de exauridas aquelas mais próximas de sua aldeia – localiza-se a montante do rio Iquê (conhecida por *Irewakwa*), nas terras paralelas ao curso de seu principal tributário, o igarapé Canoas (*Irewakowina*)⁷⁰. Suas condições ambientais, ao contrário do que aparenta, revelam as mesmas características daquela onde a mandioca é cultivada (veja os mapas de solo e vegetação no capítulo III). A principal diferença, porém, é que ela foi menos impactada, menos explorada para fins agrícola. Esta aparência é notada pelo porte de sua vegetação, cujas árvores robustas dão a impressão de um ambiente mais sombreado, úmido e com uma notável camada de matéria orgânica.

A este ambiente, no entanto, os Enawene-Nawe conferem outras características ecológicas. Diferentemente de nossa pedologia, que classifica como semelhantes os solos por eles explorados com mandioca e milho (conferir mapa de solos exposto no capítulo anterior), para os Enawene-Nawe a classe *kiero* compreende solos de cor escura, cobertos por uma espessa camada de matéria orgânica e sobre os quais se assenta uma vegetação do tipo florestal, *kayra*. Agrega-se a estas características a presença de pequenos cursos d'água, que proporcionam condições de umidade ao terreno. Já os solos próximos da aldeia,

⁷⁰ Além de suas variedades “tradicionais”, cultivadas nas roças distantes, os Enawene-Nawe também plantam o “milho híbrido” nas pequenas várzeas que são formadas pelas águas do rio Iquê e seus tributários nas proximidades da aldeia, que formam os chamados Solos Orgânicos. O híbrido é apreciado por apresentar o ciclo mais curto e maior concentração de amido – mais doces – que o “tradicional”, sendo consumido logo após o enchimento da espiga (“milho verde”).

explorados com a mandioca, são pertencentes à categoria *dotero*: avermelhados e de textura arenosa, bem drenados e com médio teor de matéria orgânica, dominados por uma vegetação secundária, de médio porte, identificada como *amasekohi*.

Também as espécies vegetais são tomadas como (bio)indicadoras de qualidade de ambiente. A presença de *olokori* (bacuri – *Platonia insignis*), *mariõ* (cerejeira – *Amburana ciarensis*), *tayri* (mogno – *Swietenia macrophylla*), *mata* (*Amaioua guianensis* Aubl.), *halulase* (pequiá – *Caryocar villosum*), dentre outras, são características de bons ambientes para o cultivo do milho⁷¹. Depois de conferidos os ingredientes visuais da vegetação, o investigador raspa com os pés a camada superficial do solo a fim de se certificar de outros balizadores de fertilidade: a profundidade da camada de matéria orgânica, a cor e a textura da terra. Esse conjunto de elementos e suas combinações definem o melhor local para a implantação das roças de milho.

Além do “milho tradicional”, Os Enawene-Nawe costumam plantar o feijão (*Phaseolus vulgaris*) e a fava (*Phaseolus lunatus*). Dispersos e em pequenas quantidades se vê nessa roça: a batata doce, *amayu* (*Ypomea batatas*), o inhame, *lohana* (*Colocasia antiquorum*), o cará, *hakayri* (*Dioscorea* spp), e a araruta, *yalawi* (*Maranta arundinacea* L). Nas proximidades das casas do acampamento, as mulheres ainda cultivam alguns pés de urucu, *oxikyare* (*Bixa orellana*), feijão andu (*Cajanus cajan*), algodão (gen. *Gossypium barbadense*) e cabaça (fam. *Cucurbitácea*).

Identificado o ambiente e definido o local da roça, cada grupo dá início à abertura do terreno, seguindo as mesmas operações e etapas da roça de mandioca. Sua abertura, porém, exige maior esforço e mais tempo, posto que o adensamento e o porte das árvores são bem maiores que os da vegetação que circunda a aldeia. Os Enawene-Nawe evitam abrir novas áreas a cada ano para o plantio do milho, livrando-se do esforço exigido por esta empreita. Para tanto, é preciso que se explore o máximo de tempo possível um mesmo terreno. Esse tempo, porém, não ultrapassa três anos. Assim, as pessoas parecem menos preocupadas com a infestação de plantas daninhas em suas roças de segundo e terceiro anos que com o árduo trabalho de derrubada que terão que enfrentar. Isto porque, uma vez

⁷¹ Não foi possível identificar um número maior de plantas bio-indicadoras de fertilidade, conhecidas apenas pela nomenclatura enawene, como por exemplo: *aynawero*, *isiti*, *makokitonore*, *makorise*.

plantada, a roça de milho não sofre nenhuma operação de limpeza; isto é, a vegetação natural cresce junto com o que foi plantado, e, para o ano seguinte ela é simplesmente roçada e queimada.

Se a fertilidade oferecida por esses solos está baseada na disponibilidade imediata da biomassa queimada (“o milho gosta do cheiro de mata queimada”, costumam lembrar), tem-se, conseqüentemente, a cada ano, uma considerável redução do seu volume, sem contar que alguns nutrientes indispensáveis às plantas se volatilizam com a calcinação da vegetação, como é o caso do nitrogênio.

Comumente, uma roça de milho é abandonada após o seu terceiro ano de cultivo, sendo uma nova área aberta ao seu lado. Com o abandono da terceira, ao final do seu terceiro ano de cultivo, a primeira roça, aberta há nove anos, já se encontra em condições de ser novamente explorada. Nesta, porém, o milho é cultivado uma única vez, partindo-se, no ano seguinte, para o próximo terreno, já tomado pela capoeira, depois de um pousio de nove anos. No próximo período explora-se a área de capoeira (com igual tempo de pousio da primeira) e assim sucessivamente até completar toda a área tomada pela capoeira.

Vale lembrar, porém, que este esquema de rodízio encontra-se apenas no plano ideal (narrativo), uma vez que os Enawene-Nawe sempre tiveram terreno suficiente para o desempenho de sua prática agrícola, fazendo compatibilizar o cultivo da mandioca nas proximidades da aldeia e a implantação de roças de milho distantes, em melhores terrenos.

Diferentemente de outras sociedades amazônicas, que fazem de suas roças abandonadas locais privilegiados de visitas para fins de coleta e caça (cf. Posey, 1984, 1987a, 1987b, 1992; Overal e Posey, 1996; Balée, 1993a, 1993b, 1996), os Enawene-Nawe muito raramente retornam às capoeiras abandonadas.

As sementes utilizadas para o plantio são acondicionadas em cabaças, que depois de abertas são vedadas com cera de abelha e mantidas sob o calor do fogo dentro das residências. Para os Enawene-Nawe, são quatro suas “variedades” de milho: *uhesero* (grãos de cor amarelo-ouro), *yodanalo* ou *yodanasero* (grãos vermelhos), *kahalayro* (grãos pretos) e *okwanayro* (amarelo-leitoso). Esta classificação, porém, tem como único critério a coloração dos grãos, que podem ser de uma única cor ou, o que é mais comum, aparecer em diversas cores numa mesma espiga. Portanto, o que se distingue não são as plantas e sim as sementes.

Uma vez retiradas do sabugo estas sementes são plantadas, separadas ou não em função da cor, numa mesma área ou até mesmo misturadas numa mesma cova.

A classificação agrônômica considera o milho uma espécie alógama, de fecundação cruzada, em que as plantas polinizam-se entre si para a produção de espigas. Sob tal ótica seria impossível existir mais do que uma variedade de milho enawene. O modelo científico estabelece, ainda, que para a manutenção de sua “pureza”, é necessário que uma variedade seja cultivada numa área isolada de outras, o que permite o cruzamento apenas entre plantas com características genéticas semelhantes e desejáveis.

Estamos, pois, diante de dois sistemas classificatórios significativamente distintos. Os Enawene-Nawe não estabelecem, em seu critério de diferenciação entre variedades, nenhum item por via de características morfológicas da planta – tamanho das folhas, comprimento e cor do colmo, forma da espiga, arranjo dos grãos etc. – talvez justamente porque sua(s) variedade(s), tomadas individualmente, apresentam formas idênticas ou semelhantes; assim, a única característica singular, visível e repetitiva, de geração a geração, talvez seja mesmo a cor dos grãos.

O milho enawene possui um ciclo (da germinação à formação da espiga) de quatro meses; as variedades híbridas, por sua vez, de aproximadamente três. Essa diferença permite que ambos sejam plantados em áreas comuns ou até na mesma cova sem o risco de cruzamento, dado que o período fértil da inflorescência masculina (pólen) dura aproximadamente doze dias. Isto é, para que o cruzamento entre as variedades enawene e as híbridas ocorra é preciso que o período de receptividade da inflorescência feminina (“boneca” ou “cabelo do milho”) seja compatível com a liberação de pólen pelo pendão, que acontece em momentos distintos entre os tipos em questão. Entretanto, os Enawene-Nawe não plantam, numa mesma roça, suas variedades tradicionais com aquelas híbridas, adquiridas no mercado regional ou com os ribeirinhos da região. Pelo contrário, como vimos, o milho híbrido é cultivado nos banhados próximos da aldeia e consumido quando “verde”; suas variedades tradicionais são reservadas para serem plantadas nas roças de milho, *koretokwa*, dezenas de quilômetros distantes dessas pequenas várzeas. Ou seja, este esquema permite que os Enawene-Nawe mantenham suas variedades a salvo do perigo de cruzamento com as formas híbridas ou outras variedades.

O plantio do milho é feito logo após a queimada, no pó das cinzas e entre galhos e troncos que restaram. A chuva não parece ser uma condição *sine qua non* para o plantio, o que faz, na maioria das vezes, com que os Enawene-Nawe retornem aos acampamentos para replantarem suas roças. Menos porque não acreditam que a chuva seja necessária para o sucesso do plantio, mas porque seu calendário de pesca exige que os homens saiam ainda antes do começo das pesadas chuvas.

A cova é aberta, ou melhor, furada, com um bastão (*tonorise*) e nela depositas em média cinco sementes, que são imediatamente cobertas com a terra superficial removida pela ponta dos pés do plantador. O plantio de uma roça, com área média de dois hectares, é concluído em aproximadamente dois dias, pelo trabalho de três ou quatro pessoas em períodos curtos pela manhã e pela tarde.

Depois de plantada, a roça de milho não é mais submetida a nenhum trato cultural até a sua colheita. Os Enawene-Nawe costumam ficar furiosos com a notícia de que os porcos do mato (*xawiare*) estão visitando suas roças. Na aldeia, imitam cenas de como atacá-los e demonstram grande preocupação com a possível falta ou diminuição da produção de milho, vital para o abastecimento da família e, principalmente, das cerimônias rituais. Organizam pequenos grupos e montam guarda nos acampamentos para surpreender os intrusos. Usando armadilhas, flechas e bordunas (muito raramente uma arma de fogo, uma vez que existem apenas duas ou três em toda a aldeia), capturam, matam e enterram os animais abatidos, já que a carne de caça é proscrita de sua alimentação. Aliás, diga-se de passagem, este gesto parece afrontar a teoria de Daniel Gross (1975) sobre a "captura de proteína" pelas sociedades amazônicas. Prescinde-se, aqui, da rica fonte protéica para a manutenção do pobre amido fornecido pelo milho: predomínio da razão cultural em detrimento do determinismo ecológico.

Tabela 6 - Divisão sexual no trabalho agrícola

etapas	roça coletiva		roça familiar	
	homem	mulher	homem	mulher
escolha do terreno	x		x	
broca	x		x	
derrubada	x		x	
queimada	x	x	x	
coivara	x	x	x	
destoca	x			
plantio	x		x	
limpeza		x		x
colheita		x		x
replantio		x		x
transporte		x		x

Figura 9 - Ciclo agrícola anual – *ketekwa* e *koretokwa*

(*) A partir do oitavo mês do plantio, a mandioca é colhida e replantada quase que diariamente durante o ano inteiro.

A cultura da mandioca e os ritos do cultivo

Segundo a mitologia enawene, a planta de mandioca é originária do corpo de uma adolescente enterrada pela própria mãe; menos por uma reação de tristeza ou indignação, essa transformação humana é vista como um gesto de recompensa. As concepções em torno dessa espécie não cessam, contudo, na sua origem; elas se estendem na práxis e no simbolismo que movimentam homens, mulheres e plantas cultivadas.

Todos os processos envolvidos na sua reprodução (cultivo) encontram-se mediados por uma relação concebida entre sujeitos sociais. O papel das mulheres, responsáveis pela colheita, os cuidados com a roça e o beneficiamento da mandioca são pensados como um tipo de interação entre mães e filhas, isto é,

como relações de consangüinidade. E mais: a mandioca é a espécie privilegiada no mecanismo de conceituação analógica (“analogismo”) para a compreensão e explicação de importantes fenômenos da vida social⁷².

O cultivo da mandioca representa a própria agricultura enawene, ela é sua referência prototípica: além de ser a primeira espécie agrícola, foi imitando sua gênese que outras espécies (cará, batata doce, inhame e araruta) também apareceram.

Vejamos o texto mitológico:

Certo dia, *Ato*lo, uma menina adolescente, pediu à sua mãe *Kokotero* que a enterrasse. Diante da insistência e tomada de profunda tristeza, a mãe, por fim, atendeu ao pedido da filha, enterrando-a até a cintura numa terra fofa e fria. Após seu enterro, a menina pediu à sua mãe que não olhasse para trás, devendo regressar para visitá-la somente depois das primeiras chuvas. Recomendou, por fim, que não esquecesse de lhe trazer peixe, e que mantivesse o terreno a sua volta sempre limpo e bem cuidado. *Kokotero* fez tudo conforme pediu a filha *Ato*lo, e ao voltar ao local, encontrou uma roça de mandioca bonita e bem formada. De cada parte do corpo da menina havia brotado uma nova planta, dando origem às variedades de mandioca hoje cultivadas pelos Enawene-Nawe. A mãe visitava frequentemente a roça, limpava em volta das plantas e retirava com cuidado suas raízes levando-as para a aldeia, onde todos se alimentavam. Ao assistirem ao enterro de *Ato*lo, e notando que tinha sido bom seu resultado, outras mães resolveram também enterrar suas filhas, e foi assim que surgiram a batata doce, o cará, a araruta e o inhame. Porém, tomada de inveja e percebendo que *Kokotero* desfrutava com alegria da colheita de menina-mandioca, sua irmã *Atanero* entrou desautorizadamente na roça e arrancou com brutalidade as raízes da planta. A menina mandioca gritou forte de dor, e todas as outras plantas também gritaram. Ao ouvi-la, *Kokotero* partiu correndo em direção à roça. Percebendo o que havia acontecido, nada mais pôde fazer. Desse dia em diante, a mandioca nunca mais se multiplicou por conta própria, caindo na dependência dos Enawene-Nawe de cultivá-la ano após ano.

O mito acima inaugura um pensamento conceitual sobre a planta de mandioca: antes de vegetal ela foi um ser humano. Sua origem, portanto, não diz respeito a um processo de seleção agrícola, como postula o pensamento ocidental, de que anterior ao seu cultivo (domesticação), a mandioca existia em estado natural (silvestre). Pelo contrário, a planta foi primeiramente doméstica, e sua existência só foi possível graças ao plantio de uma pessoa, de um ser humano. Aliás, é

⁷² Em trabalhos anteriores (Mendes dos Santos, 2003a e 2003b), explorei o conceito de *analogismo* como o mecanismo do pensamento ameríndio (baseado nas qualidades do sensível) de lançar mão, como ponto de apoio, das espécies naturais na explicação de fenômenos orgânicos e sociais, como a gestação, anatomia e fisiologia do corpo humano, formação e hierarquia de grupos, nos tabus alimentares e outras regras de organização social.

importante assinalar que os verbos plantar e sepultar significam para os Enawene-Nawe uma única e mesma coisa, glosado pelo termo *ahotene*, empregado para designar ambas as práticas.

A personagem *Atanero* protagoniza um segundo deslocamento nessa seqüência de “transformações” (a primeira foi a transformação de uma pessoa em vegetal): seu gesto de violação, arrancando abruptamente as raízes da mandioca-menina, fez com que os homens, doravante, deixassem de ser abastecidos de maneira benevolente e mágica por *Ato/o*. A planta, agora, necessita ser cultivada, passando à completa dependência dos homens.

Esta seqüência de atos – o enterro de um ser humano e uma ação anti-social –, a exemplo do que aconteceu com os peixes e em tantas outras transgressões recorrentes na mitologia enawene, instaura um gradiente de diferenciação da cultura. Isto é, a condição plena de humanidade (presente no tempo inicial) vai sendo laminada sempre em função de atitudes anti-sociais, fazendo com que diminua o grau (e não a natureza) de sociabilidade entre os seres, fazendo aumentar suas diferenças. É exatamente isto o que acontece com quase todas as espécies e outros itens do “domínio da natureza” (animais, peixes, plantas, corpos celestes etc., conforme apresentado no capítulo III). Entretanto, ainda que a maioria dos não-humanos tenha sofrido perdas significativas (uns mais, outros menos, e outros completamente, chegando às raias da exclusão sociável), muitos deles carregam atributos e prerrogativas antropocêntricas.

A planta de mandioca não parece estar distante nessa escala de graduação de sociabilidade. Pelo contrário, ela goza, no pensamento enawene, de condições particulares de subjetivação social. Estamos, pois, diante daquilo que Descola (1992a) (re)define como sendo relações do tipo anímicas, ou seja, o *animismo*. São elas que balizam as interações entre humanos e a planta de mandioca, vínculos de pessoa a pessoa, isto é, entre sujeitos. Para além das referências morais ou abstratas, elas ganham sentido no próprio corpo – no modelo do corpo humano. É o que expressam os Enawene-Nawe sobre a relação analógica de simetria estrutural entre os componentes do corpo feminino e os da planta de mandioca:

Parte vegetal	Partes do corpo
gemas apicais	cabeça
gemas laterais	seio
haste	abdômen
pecíolo	braço
folha	mão
folíolos	dedo
entre-gemas	perna
raiz	pé
floema/xilema	estômago/intestino
casca	pele

Essas relações intersubjetivas estão ainda explícitas nas atitudes de homens e mulheres em suas roças de mandioca, no seu trato com a planta, na observância do comportamento mútuo, no potencial de suas ações, na oferta de seus frutos e no perigo de seus atos. Elas estão imiscuídas na dinâmica da vida social, e sua mais eloqüente expressão encontra-se tematizada na prática agrícola, princípio desencadeador de toda a dinâmica em esboço, como se verá a seguir.

A roça dos espíritos

Conforme vimos anteriormente, o calendário agrícola tem início exatamente com a implantação da roça coletiva de mandioca, no começo da estação de estiagem, *ioakayti*, no mês de maio. Especialmente cultivada para abastecer as cerimônias rituais vinculadas aos *iakayreti*, espíritos responsáveis pela doença e pela morte, esta roça conta com a participação de toda a população adulta, homens e mulheres, com exceção do grupo de *harekare*.

No dia programado para o plantio, os homens partem em grandes grupos, ainda de madrugada, levando consigo ferramentas agrícolas e instrumentos musicais, seus diferentes tipos de flauta. As mulheres chegam depois, trazendo bebida à base de mandioca e milho, pães e peixe defumado. Enquanto elas se dedicam a recolher os galhos e gravetos que restaram da queima, ateando-lhes novamente fogo para deixar o terreno limpo, os homens preparam os matumbos, pequenos montes de terra fofa, cortam as manivas e as introduzem na terra.

No ato do plantio, sobre alguns matumbos localizados no centro da roça são vertidas enormes porções de *oloyti*, bebida levemente fermentada à base de mandioca, ao mesmo tempo em que pedaços de peixe defumado são atados nas manivas plantadas. Guarneçada de alimento, a mandioca passa a ser submetida à ação do *hoenaytare*: de cócoras e ainda cortando e plantando as estacas na terra já

preparada, ele passa horas diante daqueles matumbos, soprando e desfilando palavras mágicas. Perceptivelmente fatigado, o *hoenaytare* mantém o cenho caído, sustentando uma voz de som cavo, arrancada do fundo da garganta. Sequencialmente interrompidos pelo sopro, os textos mágicos tratam de temas referentes ao mito de origem da mandioca, suas personagens, atitudes, pedidos e compromissos estabelecidos no contexto do mito e dos ritos agrícolas, como bem revelam os fragmentos abaixo:

Após sua primeira menstruação, *Datamare* vai pegar peixe para você. Você vai comer e repor seu sangue perdido. O peixe é bem preparado e cheiroso. Você vai gostar.

Sua mãe mandou seu pai pescar para você. Aqui está a traíra, foi seu pai *Datamare* que pescou, aqui está a piaba, foi seu pai *Datamare* que pescou, aqui está o matrinhã, foi seu pai *Datamare* que pescou, aqui está o pacu, foi seu pai *Datamare* que pescou, aqui está o peixe-agulha, foi seu pai *Datamare* que pescou, aqui está o tucunaré, foi seu pai *Datamare* que pescou...

Assim, também, alude uma estrofe de canto do ritual de *yãkwa*:

Depois de queimado o terreno, minha mãe *kokote* vai me enterrar. Enterre-me até a cintura e depois da primeira chuva venha me ver, minha mãezinha *Kokote*. Traga peixe para mim, traga pacu, traga tucunaré, traga matrinhã, traga piau... Meu pai *Datamare* vai pegar peixe para mim. Traga-me muito peixe.

Os ritos do cultivo enfatizam o desejo da planta-menina de comer peixe – reforçando o compromisso dos homens de capturá-lo em suas várias pescas rituais –, expresso por ela no ato de seu sepultamento-plantio. Aliás, várias são as situações em que a mandioca é associada ao universo dos peixes, seja no domínio mítico ou nas ocorrências práticas. O mito de origem da planta, e aquele em que os peixes são vingados, trazem como protagonistas dois adolescentes, a menina *Atolo* e o garoto *Dokoi*. Ambos são, na verdade, irmãos, filhos de *Datamare* e *Kokotero*. Assim, o peixe oferecido à mandioca no ato do seu plantio é aquele capturado pelos Enawene-Nawe em suas pescas rituais, exercendo e atualizando o papel do herói *Datamare*. Por outro lado, as mulheres enawenero cumprem com o papel da mãe *Kokotero*, que planta e protege sua filha. Temos, pois, na trama mítica, uma imbricação de enredos e personagens de uma família. É esta família o núcleo central da gênese da agricultura e da pesca, demarcando sua distinção e complementaridade de gênero, como revela a figura abaixo:

As palavras do *hoenaytare* evocam ainda o tema do sangue menstrual, substância perigosa, da qual as pessoas precisam se livrar. Privada de sua menstruação, a menina-mandioca, que permanece em constante estado de puberdade, é incontrolavelmente atçada pela iminência sangüínea das mulheres da aldeia, uma forma de compensação do seu não-fluxo, tendo que buscá-lo entre aquelas.

Por isso, nos períodos de menarca e do nascimento de crianças (situações de ocorrência sangüínea preferidas por ela), faz-se necessário prevenir contra a investida da planta-menina. As formas de prevenção encontram-se regulamentadas nas prescrições de *kadena* (assunto discutido no capítulo II), em que a ação do *hoenaytare*, através de seu estoque de palavras mágicas veiculadas pelo sopro, é imprescindível para aplacar o ímpeto da planta contra as pessoas. Procurado logo no início do período de *kadena*, um *hoenaytare* age junto às pessoas, objetos e lugares, da mesma maneira que no ato do plantio da mandioca, acionando seu vasto estoque de palavras, as quais possuem poderes imunológicos à ação perniciosa da planta hematófaga. Seu repertório segue a mesma linha adotada perante os matumbos na roça:

Não se irrite *Atolo*, não faça mal às crianças. Mantenha a cabeça inclinada para baixo, não olhe para as crianças. [...] O primeiro mingau será oferecido para você. Faremos mingau *ketera* de toda a mandioca colhida e todos beberão. Ninguém terá sede. Jamais esqueça que você é *Atolo*.

Fique onde está. Não faça mal às crianças, você foi plantada até a cintura, fique onde está. Nós faremos bebida. Não se esqueça, seu nome é *dotayralo* [nome de uma variedade de mandioca]. [Assim segue o *hoenaytare*, repetindo a estrofe e mencionando o nome de cada uma das variedades].

Quem viola as regras ou deixa de se submeter ao sopro protetor do *hoenaytare* transforma-se numa presa fácil. A circulação de alguém sob *kadena* próximo a uma roça de mandioca, por exemplo, faz com que o cheiro do sangue se exale mais facilmente, estimulando a investida da planta.

Embora o sangue seja o veículo de atração da menina *Atolo*, sua ação se dá pelo rapto da *hiako* – conjunto das pulsações cardíacas, espalhadas pelo corpo, concebidas como parte integrante da alma, *hesekonase*, de uma pessoa. Asseguram os Enawene-Nawe que, além de sentir o cheiro de sangue, ela é capaz de ouvir as pessoas comentarem a respeito de quem se encontra (ou deveria se encontrar) em regime de *kadena*. Segundo eles, *Atolo* nunca dorme, está sempre atenta e atua preferencialmente à noite. Assim que capta a *hiako* de alguém, ela a repassa imediatamente para sua avó, *enasero-kwayti* (planta-avó de *Atolo*), que, por sua vez (ou ambas), divide-a com as demais plantas da roça e com os ogros gigantes que habitam o interior das árvores da mata, os *atahare-wayate*. Também os objetos, o fogo, a palha da casa, a rede e muitas outras coisas participam da retenção das pulsações capturadas pela planta de mandioca. Por esta razão, um *hoenaytare* atua, antecipadamente, soprando e falando com as árvores que circundam a aldeia, a roça, os caminhos ao redor, a comida que será ingerida pela possível vítima, sua rede de dormir, o banco onde costuma sentar, o fogo doméstico e tantos outros pertences pessoais e objetos da residência (confira mais detalhes sobre este tema no capítulo II).

Uma pessoa se reconhece vítima de *Atolo* quando é acometida de sobressaltos por visões repentinas da planta de mandioca. Aos poucos se sente lânguida, com o batimento cardíaco sôfrego e a respiração curta. As crianças são suas presas preferidas. Quando atacadas, são tomadas de choro constante e perdem o apetite, emagrecem e morrem. Porém, uma criança só se torna vítima de *Atolo* se algum parente seu consanguíneo, e não ela própria, deixou de cumprir com as regras de *kadena*.

Criada e cultivada primeiramente pela ação da heroína *Kokotero*, a mandioca continua usufruindo dos cuidados maternos das enawenero⁷³ (feminino de

⁷³ Analisando o papel feminino na agricultura dos Achuar equatorianos, Philippe Descola destaca a relação entre as mulheres e as plantas de mandioca, uma situação idêntica àquela observada entre os Enawene-Nawe. Sublinha o autor que “cada mulher tem a mesma relação com as plantas de mandioca que aquela representada entre ‘mumui’ e a mandioca: a relação entre as mulheres e as plantas de mandioca é pensada como uma relação entre mães e filhos” (Descola, 1992: 212).

enawene). Uma vez plantada, a roça passa a ser de inteira responsabilidade das mulheres, que a mantêm limpa, colhem e replantam a mandioca cotidianamente. Além da colheita, também o processamento das raízes e a elaboração dos alimentos ficam por conta delas. A mandioca é levada para casa, onde mães e filhas se dedicam a lavar, raspar e ralar suas raízes, separar a massa do líquido e preparar os mais variados alimentos.

Com a massa e a fécula da mandioca são preparados os principais alimentos consumidos pelos Enawene-Nawe. O mais comum deles é o *oloyti*, uma bebida levemente fermentada e bastante diluída em água – preparada à base de massa mascada do bolo de mandioca ou da farinha de milho – que é ingerida ao longo do dia. Existem dois tipos de *oloyti*, o primeiro e mais corrente é o *makalaya*, elaborado do bolo (biju) de mandioca: depois de mascada e umedecida pela saliva das mulheres, a massa é recolhida numa cuia, onde fica em descanso por algumas horas – “a fermentação deve ser pequena, senão a bebida fica azeda”, dizem –; em seguida adiciona-se a ela bastante água, levando-a ao fogo sob intensa cocção. O segundo tipo é o *huyralo* (alusão à sua cor amarelada), preparado com a massa de mandioca seca e pilada, e adicionada a milho mascado⁷⁴. O *oloyti* também pode ser feito das pequenas sobras do processo de ralagem da mandioca: recolhidos numa esteira e mantidos sobre o jirau por alguns dias, estes pequenos pedaços, depois de completamente desidratados, são socados no pilão até que deles se obtenha uma farinha bem fina. Depois de misturada com bastante água e levada ao fogo por algumas horas, está pronta a bebida⁷⁵.

Ainda que a planta de mandioca seja hematófila, em sua composição orgânica (analogicamente humana) não há presença de sangue. Seu fluido mais

⁷⁴ O *oloyti* de milho é feito de seus grãos secos, depois de pilados e umedecidos com água. Essa massa é mastigada (*sesekare*) e diluída em água, sendo, em seguida, coada numa peneira. O líquido obtido é levado ao fogo, descartando-se a massa.

⁷⁵ A retirada do suco, da massa e da fécula da mandioca, e seu conseqüente uso na elaboração dos alimentos obedecem basicamente ao seguinte roteiro: depois de lavadas e raspadas, as raízes são raladas, obtendo-se uma massa que é espremida numa peneira de malha fina. Feito isso, a massa é ainda lavada, uma ou duas vezes, e novamente peneirada. De sua parte sólida são preparados bolos, depositados nos jiraus sob constante defumação, e que, depois de secos, são quebrados e peneirados, obtendo-se uma farinha, a qual se presta para a elaboração de biju (*xixi*). O suco da massa lavada é deixado em “descanso” por cerca de duas ou três horas – a parte sólida decantada é a fécula. A parte sobrenadante desse processo é levada ao fogo intenso por cerca de quatro horas, tempo suficiente para a cocção do ácido cianídrico, resultando na bebida de nome *makidanari*. Se a este líquido se adicionar farinha de milho pilado (e peneirado) e fécula de mandioca, obtém-se, então, o mingau *ketera*, que é especialmente servido durante as cerimônias rituais. E se a este mingau se incluir peixe fresco ou defumado, chega-se à sopa de nome *holokwayri*, o mais apreciado prato da culinária enawene. Esta sopa pode levar, ainda, feijão, fava, amendoim ou castanha-do-Brasil.

importante é o leite, que é composto não apenas da substância leitosa que exsuda de sua haste, mas principalmente do mingau *ketera*, que alimenta e nutre as pessoas. A fécula (*kiniki*), por sua vez, corresponde às fezes da menina *Atolo*.

O leite materno é tido pelos Enawene-Nawe como o resultado do acúmulo de sêmen no útero, que pouco a pouco se desloca para os seios da mulher. O mingau *ketera* (leite feminino) segue das mulheres para os homens, os quais produzem sêmen (leite masculino) destinado às mulheres. Temos, assim, uma tríade de líquidos vitais formada de leite, mingau e sêmen⁷⁶.

Toda a ritualização exibida no ato do plantio da mandioca acontece com exclusividade na roça coletiva, especialmente cultivada para abastecer as cerimônias rituais de *yãkwa* e *lerohi*.

Na apreciação de um lugar para instalação de uma nova aldeia, os Enawene-Nawe têm sempre em consideração o espaço destinado a esta roça. De modo geral, esta área reservada situa-se em ambas as margens do caminho que liga a aldeia ao rio mais próximo. Não aquele de trânsito cotidiano das pessoas – utilizado para o banho ou o deslocamento para fora da aldeia – mas um especial, de trecho bem maior, pelo qual devem chegar os homens que retornam das pescas de barragem, inseridas no *script* do ritual de *yãkwa*. Nas duas últimas décadas, as roças coletivas foram implantadas em diferentes lugares entre a aldeia e as águas do rio Iquê.

Se, como vimos, homens e mulheres de toda a aldeia participam da sua implantação, a roça coletiva, no entanto, depois de plantada, fica sob a responsabilidade do grupo de *harekare*. Estes estão comprometidos com a limpeza do caminho por onde chegam os pescadores, a estocagem de grande quantidade de lenha e a produção de sal vegetal. Durante a execução dos rituais (*yãkwa* e *lerohi*), os *harekare* não se pintam e nem se vestem a caráter, cabendo-lhes zelar pelo bom desempenho das cerimônias, servir os dançarinos e alimentar as grandes fogueiras no pátio da aldeia.

⁷⁶ Este tipo de associação entre fluido orgânico e alimento, como sugerida pelo Enawene-Nawe, remete-nos a outras sociedades amazônicas, em que especialmente a mandioca e seus processos de elaboração são poderosos recursos analógicos utilizados para se falar de fenômenos diversos da vida social (cf. Hugh-Jones, 1979; Viveiros de Castro, 1986; Lima, 1995; entre outros).

Os *harekare* estão especialmente comprometidos com a roça de mandioca. Com área total de aproximadamente 5 hectares, esta é dividida em talhões, cada um deles “pertencente” a um(a) *harekare(lo)*. A roça é, assim, parcelada em número de talhões igual ao número de membros adultos de um grupo de festeiros. No biênio 1997-1998, foram três os clãs que se associaram no papel de *harekare* (*Kawinariri*, *Lolahese* e *Mayroete*). A área da roça foi dividida em três grandes parcelas descontínuas (como se fossem roças distintas), cada uma delas subdividida conforme o número de membros do clã: no total foram 22 talhões. No biênio 2003-2004, o clã *Kayrole*, com 23 membros, assumiu sozinho o papel de *harekare*. Assim, a cada dois anos os clãs se revezam; os menores associam-se entre si ou, o que é mais comum, associam-se àqueles mais numerosos (cf. Silva, 1998).

Os festeiros encarregam-se de limpar e manter a roça sempre livre das plantas invasoras e do eventual ataque por animais. A colheita, principal e mais esperada das atividades, é especialmente organizada pelas *harekalo*.

Contrariamente ao que se poderia esperar, as *harekalo* não são as esposas dos *harekare* e nem todas as mulheres adultas do grupo de festeiros. Na verdade, cada clã possui um pequeno estoque de nomes femininos, cujas portadoras, quando adultas, assumem o papel de *harekalo*; isto é, uma espécie de papel de personagem. Atualmente, o clã *Aweresese* possui seis, o maior número de “festeiras”; os demais oscilam entre quatro e dois (a lista completa pode ser conferida no item sobre *categorias de idade e onomástica*, no capítulo II).

Realizada após oito meses do plantio, a colheita não é feita apenas pelas *harekalo*, mas também pelas esposas dos *harekare*, denominadas de *wayato*. Cada uma colhe no talhão do respectivo marido. Aquele que pertence a um rapaz solteiro deve ser explorado por sua futura esposa, ou, na indefinição desta, por sua própria mãe. Depois de colhida, a mandioca é levada para a aldeia, onde, com a colaboração de outras mulheres, é transformada em alimento. Junto com o milho, colhido nas roças distantes, e o peixe trazido das pescas de barragem, as *harekalo* e *wayato* elaboram os mais diferentes pratos, que serão especialmente servidos pelos *harekare* durante os intensos períodos de cerimônias rituais de *yākwa* e *lerohi*, ambos associados aos espíritos perversos e glutões, os *iakayreti*.

Se, por um lado, o ciclo de revezamento clânico é bi-anual, a roça coletiva, por outro, é aberta anualmente. Isto é, enquanto uma roça está em pleno desenvolvimento, a outra tem o seu terreno em preparo. Quando a primeira chega

ao seu fim, após a segunda colheita, ela é abandonada, e a segunda já está em fase de amadurecimento. O quadro a seguir mostra um ciclo de cinco anos do esquema de cultivo da roça de mandioca:

Tabela 7- Ciclo de produção da roças coletiva de mandioca

Roça	Ano				
	1º	2º	3º	4º	5º
A	r, d, q	r, q, p	c	c	a
B	c	c	a	a	a
C			r, d, q	r, q, p	c

r (roçar); d (derrubar); q (queimar); p (plantar); c (colher); a (abandonar)

Detalhando o quadro:

No primeiro ano de cultivo da roça coletiva os Enawene-Nawe preparam o terreno para a implantação da roça **A** executando as atividades de roçagem (r), derrubada (d) e queimada (q) da vegetação. Enquanto isso, o abastecimento dos rituais é feito através da colheita (c) da roça **B**. No segundo ano, a roça **A** é novamente roçada (r) e queimada (q) e agora então submetida ao plantio (p). A colheita é feita ainda na roça **B**. No terceiro ano, esta roça é abandonada (a), e um novo terreno (c) é preparado (r,d,q), enquanto a colheita passa a ser efetuada na roça **A**, e assim sucessivamente.

O preparo do terreno e o plantio da mandioca são realizados entre os meses de maio a junho, e a colheita é feita em dois momentos do ano seguinte, a primeira entre os meses de fevereiro e maio e a segunda durante os meses de julho e agosto, correspondendo, respectivamente, com as cerimônias rituais de *yākwa* e *lerohi*.

Mesmo depois da segunda e última colheita, as mulheres costumam replantar a mandioca, mas no próximo ano, suas raízes, já minguadas, são colhidas por conta e em proveito das famílias dos *harekare* e das *harekalo*. Importante ressaltar que também suas roças familiares encontram-se, de maneira organizada, situadas em volta da grande roça coletiva.

A roça coletiva de mandioca é feita especialmente para servir as intensas cerimônias rituais relacionadas aos *iakayreti*, incansavelmente lembrados como seres ávidos por comida. Aliás, dizem os Enawene-Nawe, esta grande roça pertence a estes espíritos, mais especificamente à legião de *iakayreti* aos quais os *harekare* daquele período estão associados – também os grupos de pescadores,

como vimos acima, partiram a “serviço” deste coletivo de espíritos, razão pela qual os grupos se revezam a cada dois anos, cumprindo com o ciclo de compromisso dos nove clãs enawene.

Já as pequenas roças pertencem a cada grupo familiar (marido, mulher e filhos solteiros): pais e filhos se juntam para abrir o terreno e plantar a mandioca, mães e filhas dão cabo à colheita e ao replantio, ao transporte e beneficiamento das raízes. Mesmo se casados, irmãos e pais abrem seus terrenos, contíguos ou próximos uns dos outros. Nenhuma família ou pessoa, contudo, se sente na obrigação de manter, doar ou permitir que alguma outra de fora do grupo se beneficie de sua roça.

O milho complementar

Uma vez concluído o plantio da mandioca, tanto da roça coletiva quanto das familiares, os Enawene-Nawe se deslocam para longe da aldeia para dar início ao cultivo do milho. Assim que chegam ao local, a primeira providência é a construção do acampamento, conhecido como *koreto hakolo*, “casa do milho”. Quando este já existe, necessário se faz apenas sua reforma, que consiste na substituição das velhas por novas palhas de cobertura e a limpeza da vegetação que cresceu no interior e arredores das casas. O acampamento constitui-se de pequenas residências, cujo número varia de acordo com a quantidade de pessoas que aí habitarão. Cada casa, por sua vez, mede cerca de 5m de largura por 10m de comprimento, de arquitetura oblonga como as residências da aldeia. A regra de residência é uxorilocal: cada casa abriga, idealmente, um casal, seus filhos solteiros e suas filhas casadas com seus respectivos cônjuges e filhos.

O acampamento é erguido, via de regra, ao lado das áreas de cultivo. Porém, em alguns locais, a preferência é por situá-lo o mais distante possível, talvez para livrar-se do fogo. A presença de um curso d’água é condição *sine qua non*, servindo para o banho e o abastecimento da casa, podendo ainda ser explorado pela pesca.

O período de permanência nos acampamentos é variável, e, dependendo de sua distância, o grupo pode optar por retornar à aldeia somente depois de concluídas todas as etapas (roçar, derrubar, queimar e plantar), o que se cumpre com não menos de vinte dias. Algumas pessoas, porém, preferem executar parte das atividades e depois retornar aos acampamentos, sem aí permanecer com a

família durante todo o tempo de implantação das roças. Outras, ainda, quando suas roças são mais próximas, vão e voltam com frequência. Com a aquisição dos barcos de alumínio e motores de popa, o deslocamento por água até as proximidades das roças tem sido a opção de muitos, sobretudo no período da colheita.

Diferentemente do que acontece com as roças de mandioca, onde os diversos grupos familiares permanecem juntos, o compromisso com o milho articula o grupo doméstico. Em outras palavras, cada grupo familiar é responsável por sua roça (cada um possui cerca de duas), mas para a execução daquelas atividades mais penosas, como as de abertura do terreno, os genros, além dos filhos, são mobilizados para ajudarem seu sogro, chefe do grupo doméstico. As demais etapas são de responsabilidade dos membros de uma mesma família nuclear. As mulheres costumam ajudar no plantio, mas sua maior atenção, durante este período nos acampamentos, concentra-se na busca e preparo da comida do dia-a-dia: dedicam-se à colheita de raízes e tubérculos que restaram de plantios anteriores e, principalmente, às incursões de coleta de frutos e insetos e às pequenas pescarias.

As diversas famílias que constituem um mesmo grupo doméstico têm suas áreas abertas, de um modo geral, contíguas umas às outras, o que facilita o trabalho conjunto e o cumprimento das obrigações dos genros para com seus sogros. Como as áreas são desmatadas em grupo, é difícil, para um observador forâneo, identificar qual parte pertence a quem. É no plantio, por conseguinte, que se define a identificação de cada roça.

Assim que o milho começa a secar, depois do quinto mês do plantio, deve ser logo colhido, já que corre sério risco de ser atacado por pássaros e outros animais. No momento da colheita, mães e filhas casadas e solteiras se organizam em pequenos mutirões. O milho é, primeiro, armazenado no interior das casas do acampamento, e só depois de finalizada toda a sua colheita ele é transportado para a aldeia.

O milho colhido se presta tanto para o suprimento dos grupos domésticos quanto para os rituais. Dessa forma, os *harekare* e as *harekalo* se empenham na tarefa de recolher parte da colheita para a garantia primeira do abastecimento dos rituais, sob o risco de se verem vítimas ou assistirem seus parentes consangüíneos penalizados pela fúria dos *iakayreti*, os seres pantagruélicos e implacáveis com o grupo de humanos a eles associados. Lembremos, mais uma vez, que a cada

período de dois anos um time de *harekare* (e *harekalo*) é responsável pelo provimento e organização das cerimônias vinculadas a uma determinada legião de espíritos *iakayreti*. Isto é, as atividades agrícolas em torno da grande roça de mandioca, o provimento de milho das roças dos grupos domésticos e as práticas de pesca coletiva estão inexoravelmente direcionados para um conjunto específico (clânico) destes seres, que estão, por sua vez, vinculados a um determinado clã.

Se a gênese da mandioca e o seu cultivo podem ser vistos como signo paradigmático das relações de consangüinidade, o milho é o seu contraponto, dinamizando, por sua vez, as relações de afinidade. Recorramos, também, à narrativa mitológica de sua origem:

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 *yãkwa*. 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.

Não só a roça de milho se apresenta como um palco de relações “afinais”, em que sogro e genros tomam as cenas, como o próprio mito de origem da espécie nos brinda com uma seqüência de gestos característicos da afinidade. Nele podemos notar que antes de pertencer aos humanos, o milho pertencia a um espírito, a um *iakayreti*, figura da Super-afinidade enawene. Sua forma de obtenção, tanto pelo tamanduá quanto pelos Enawene-Nawe, se dá pela pilhagem, pelo roubo. As ações evocam em intensidade o parentesco por afinidade: todos os personagens são cunhados entre si.

Em suma, se por um lado, a planta de mandioca evoca o domínio da consangüinidade, por outro, o milho aciona as relações de afinidade. Assim, podemos traçar um paralelo de pares de oposição a partir da cultura (e cultura no seu sentido duplo, de prática social e prática agrícola) da mandioca e do milho, as duas espécies caras à vida social dos Enawene-Nawe, que lhes prestam para falar de uma imbricada (e mais geral) relação entre natureza e cultura:

mandioca	milho
consangüinidade	afinidade
próximo	distante
aldeia	acampamento
mãe-filha	cunhado-cunhado
grupo familiar	grupo doméstico
retribuição	pilhagem
humanos	não-humanos

Considerações finais

O *culturalismo* ameríndio

*Atribuir-Se natureza vegetal aos pregos para que eles brotem nas primaveras...
Isso é fazer natureza. Transfazer.
(Manoel de Barros)*

Fazendo coro à mitologia ameríndia, os Enawene-Nawe postulam que no passado mítico humanos e não-humanos partilhavam das mesmas condições e *status* sócio-antropocêntricos, isto é, falavam a mesma língua, comportavam-se da mesma maneira e se vinculavam por relações de parentesco. Em outras palavras, no começo dos tempos, humanos e animais eram uma coisa só.

Com base neste primado, os Enawene-Nawe descrevem como se deu o processo de diferenciação dos não-humanos, que os fizeram dessemelhantes de seus pares, os humanos. Há, porém, nessa emanção diacrônica, um importante detalhe a se destacar: os animais superiores não foram animais com *status* de humano, eles são, na verdade, o resultado de transformações humanas.

A segunda e mais eloqüente singularidade desse pensamento é a prática da transgressão de regras sociais como o dínamo desse fenômeno diferencial, que resultou não apenas na origem dos animais, mas também de outros seres e corpos celestes. A infração social como a responsável pelo processo de diferenciação instaurou um gradiente cultural, que posiciona humanos e não-humanos numa escala decrescente de sociabilidade, distribuídos ao longo de uma linha que parte da própria sociedade enawene – considerada como autêntica representante da humanidade e protótipo por excelência do social – em direção àquelas esferas mais longínquas, onde se acham seres completamente excluídos do regime de sociabilidade, mas não fora do fundo infinito de cultura, condição primeira e universal sobre a qual todos os seres estão assentados.

Retomemos alguns fatos da mitologia enawene. No pequeno mundo primitivo, no interior da pedra de origem, os primeiros humanos viviam com alguns animais, como a cutia, o macaco e o pássaro pica-pau, e todos se comunicavam por meio de uma mesma língua, vinculavam-se por laços de parentesco e colaboraram mutuamente para se livrar daquele domínio cavernoso, alcançando o universo, habitando-o e completando-o com o que lhe faltava (veja capítulo II).

Assim que deixou a pedra, o grupo teve que enfrentar um marcante dilema: apossar-se do machado de aço e ter uma vida futura marcada pelo esplendor tecnológico, mas sujeita à fome, desigualdades e doenças, ou continuar com o machado de pedra, mas constituir uma sociedade equilibrada e justa. O grupo escolheu a segunda opção, mas um de seus heróis, *Laleokoto*, contra a decisão dos demais, resolveu tomar posse do aço e seguir um outro caminho, dando origem à prolífera e materialmente desenvolvida sociedade dos Brancos.

Reconhecidos como prodigiosos na arte musical, os peixes, a exemplo dos humanos, viviam em grandes aldeias, tocavam instrumentos musicais, realizavam rituais, conheciam o sistema de chefia etc. Dois dramáticos episódios de contravenção social, porém, fizeram com que eles perdessem completa e irremediavelmente todas as suas instituições e habilidades sociais. O primeiro foi a devoração do filho do herói *Datamare*, levando os Enawene-Nawe a desencadearem uma eterna vingança contra os peixes – representada, atualmente, por suas práticas coletivas de pesca (veja capítulo IV). O segundo, mas não menos importante, foi o ato de canibalismo praticado pelo chefe-representante da sociedade dos peixes, o gigante *Dokose*. Tal acontecimento teve como consequência sua captura e morte, o que fez com que os peixes perdessem definitivamente a memória, comprometendo assim suas instituições e todos os seus predicados sócio-culturais.

A morte do peixe *dokose* provocou ainda a perda das qualidades sociais e humanas das aves, o aparecimento das espécies de animais peçonhentos e desencadeou o processo de transformação de humanos em animais superiores, acontecido, um a um, a partir de transgressões de regras sociais ordinárias. A origem da lua e das constelações se deu também como resultado de infrações

humanas às regras de boa maneira e da ruptura da proibição do incesto (veja capítulo III).

Já o surgimento das espécies cultivadas, representadas pela planta de mandioca, é fruto do sepultamento de uma adolescente em fase pubertária, que deixou de ofertar espontaneamente suas raízes após um gesto reprovável de sua tia materna (veja capítulo IV).

Esta breve *découpage* de fatos mitológicos revela o processo primordial de diferenciação da cultura, que tem no ato de transgressão das regras sociais a instauração de um gradiente hierárquico de sociabilidade. Seu ponto de partida, o grau máximo desse gradiente, é o próprio modelo social enawene, e à medida que nos distanciamos desse núcleo para regiões mais distais, a cultura vai, regressivamente, atenuando-se em direção ao infinito, abarcando sociedades e indivíduos completamente excluídos de um regime sociável modelar.

Se a regra inaugura a cultura, extraída da condição primeira de natureza – como já demonstrou Lévi-Strauss (2003: 47): “em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar numa etapa da cultura” –, sua infração, completam os Enawene-Nawe, faz retroceder em direção à natureza.

Ainda que a grande maioria das espécies naturais esteja com suas qualidades sociais e antropocêntricas comprometidas justamente pela prática da anti-regra, ela encontra-se assentada numa base comum de cultura, fazendo-se partícipe da comunidade geral que congrega todos os seres. A diferença entre humanos e não humanos – e as diferenças entre estes – não é, portanto, de natureza e sim de grau, como bem já registrou Philippe Descola:

Com efeito, diferentemente do dualismo mais ou menos irredutível que, em nossa visão moderna do mundo, rege a distribuição dos humanos e dos não-humanos em dois campos ontologicamente distintos, as cosmologias amazônicas exibem uma escala dos seres, em que as diferenças entre os homens, as plantas e os animais são de grau e não de natureza. (Descola, 1997: 245)

As práticas de pesca e de agricultura dos Enawene-Nawe (descritas e analisadas no capítulo IV) são uma manifestação eloqüente de suas concepções, indicando os fundamentos ontológicos de sua socialidade. Por um lado, a pesca é realizada como um ato de vingança, efetuada primordialmente através de um acordo entre os homens e os espíritos “senhores dos peixes”, os *iakayreti*, pois são eles que conduzem os peixes até as barragens, sendo por isso, retribuídos com o

sal vegetal e grandes quantidades de alimentos oferecidos durante os banquetes cerimoniais na aldeia. Na pesca com o timbó, o que está em ação são as partes do corpo mutilado do menino: os venenos vegetais são suas veias e seus órgãos, responsáveis pelo envenenamento e morte dos peixes.

Por outro lado, o cultivo da mandioca é caracterizado por uma relação filial, entre mulheres e plantas. No ato do plantio oferece-se peixe, mingau e bebidas fermentadas às manivas de mandioca; também lhes são dirigidas palavras mágicas proferidas pelo *hoenaytare* (“soprador”), para que durante a emissão sangüínea das mulheres, em períodos de nascimento e menstruação, a planta não ataque as pessoas, aprisionando-lhes a alma. Durante estes períodos, por sua vez, também as pessoas devem ser submetidas às palavras profiláticas do *hoenaytare* e cumprir com as obrigações de *kadena*, um conjunto de regras alimentares e comportamentais incididas sobre homens e mulheres particularmente em sua primeira fase pubertária. Uma vez que a planta de mandioca é uma adolescente púbere, ela necessita dos mesmos cuidados que se tem para com as meninas da aldeia.

Com base na mito-cosmologia enawene, tomando alguns casos-exemplos, podemos traçar um esquema que represente este gradiente cultural de sociabilidade:

Longe de uma mitologia adormecida no passado ou meramente relegada a um simbolismo ornamental, este tipo de pensamento confere aos Enawene-Nawe os fundamentos ontológicos que definem seus princípios de socialidade, o recurso fundamental de seus argumentos e as balizas de sua relação sincrônica com os seres do cosmos.

Apoiado nas reflexões de Wagner (1981) sobre as diferentes formas que assume o contraste entre o “dado” e o “construído” nas diferentes tradições,

Viveiros de Castro confere à afinidade amazônica a condição do “dado”, e a consangüinidade à província do “construído”. Suas análises sobre o processo de construção do parentesco amazônico tomam a afinidade como valor genérico, a partir da qual a consangüinidade é extraída. Para o autor, ainda, além de uma realidade incidente sobre as terminologias do parentesco, a afinidade (potencial) seria a configuração por excelência da socialidade ameríndia, uma “manifestação privilegiada das premissas ontológicas dos mundos amazônicos” (Viveiros de Castro, 2002a: 423).

Estas idéias inspiraram-me a refletir acerca da interface natureza/cultura como pensada pelos Enawene-Nawe e, assim, formular um modelo cuja pertinência poderia ser aprofundada entre este povo e quiçá testada em outros contextos etnográficos.

Para os Enawene-Nawe, o valor primeiro e universal é a cultura, sobre a qual (ou a partir da qual) se desencadeia a fabricação da condição de não-cultura, um processo de diferenciação do estado integral anterior cujo resultado talvez pudesse corresponder ao que denominamos “natureza”. Se todos os seres partilham ou provém de uma base comum, a diferença entre humanos e não humanos é manifestada pela perda, por parte destes, de importantes qualidades, motivadas por transgressões de normas sociais. Tais rupturas os fizeram distintos e distantes dos humanos, seja pela carga de ingredientes antropogênicos ou pelo grau de sociabilidade. Neste gradiente cultural não estariam situados apenas os seres com os quais se mantém uma interação de sociabilidade, mas também aqueles totalmente excluídos de qualquer condição sociável – e ainda aí existiria cultura, como metaforizou Viveiros de Castro (*op. cit.*: 430) sobre a onipresença da afinidade: “o oceano que nada dentro do peixe, penetrando-o e constituindo-o como figura do (e não apenas no) oceano”.

Este “culturalismo enawene” (ou ameríndio) – não confundir com o *culturalismo* da escola americana – pressupõe que a cultura seja global, englobante e hierárquica frente à “natureza”. Esta, por sua vez, é extraída do fundo cultural, “construída” – ainda que seja uma desconstrução, um processo de aculturação –, resultado de infrações sociais. Em outros termos, antes de qualquer coisa, a natureza é a não-cultura. A cultura é aqui mais do que um contraste com sua antagônica, a natureza, ela é um “fundo” infinito em que tudo o mais se situa, como “forma”, em maior ou menor grau de depuração.

Tratar a interface cultura/natureza nestes termos me pareceu mais apropriado, uma vez que os Enawene-Nawe, a exemplo da grande maioria das sociedades ameríndias, não dispõem de um termo para designar natureza. O mesmo, talvez, não pode ser dito da cultura: a instituição social é aquela tomada como a única referência para se argumentar sobre a diferença entre os seres. Em outras palavras, o problema natureza/cultura entre os Enawene-Nawe é abordado a partir da sua própria condição humana e social, centrada numa enawenecidade, aquilo que, em última instância, define o gradiente de cultura sobre o qual se assentam todos os humanos e não-humanos.

Poder-se-ia admitir que o “culturalismo ameríndio”, tal como aqui formulado, evoca o (ou poderia ser o próprio) *animismo*, noção recuperada por Philippe Descola, que postula a objetivação da natureza, na medida em que confere aos seres naturais não somente disposições antropocêntricas, mas também atributos sociais, e que

Estes atributos sociais fazem parte do repertório de cada cultura, que vai assim caracterizar suas relações com este ou aquele segmento de seu meio ambiente em função dos modos de sociabilidade localmente dominantes: os diferentes graus de parentesco consanguíneo, o parentesco por afinidade, a autoridade do chefe sobre um grupo local ou de um filho mais velho sobre os mais novos, a amizade ritual, a hostilidade codificada, etc.

E completa:

Neste sentido, o animismo pode ser visto não como um sistema de categorização dos objetos naturais, mas como um sistema de categorização dos tipos de relação que os humanos mantêm com os não-humanos. (Descola, 1997: 257 – grifo meu)

Numa visada geral, é certo, ambos tratam de coisas semelhantes, focalizando a continuidade social entre os domínios de cultura e natureza, mas um olhar mais aproximado poderia notar diferenças cruciais. Para o animismo, as qualidades sociais e antropocêntricas de plantas e animais pressupõem, necessariamente, relações de sociabilidade com os humanos, uma vez que ele é organizado por *categorias elementares que estruturam a vida social*, ou seja, consangüinidade e afinidade – é o que se passa, por exemplo, para os Achuar equatorianos, entre homens e animais, relações pautadas pela afinidade, e entre plantas cultivadas e as mulheres, ligadas por laços de sangue (cf. Descola, 1986). Talvez em consequência disso o animismo não dê conta daquela faixa residual –

que pode ser inclusive a mais extensa do gradiente – ocupada por seres completamente desprovidos de atributos sociais e humanos, fora da esfera social e do jogo de intersubjetividades.

O culturalismo, pelo contrário, ao estabelecer um gradiente hierárquico e infinito, pretende alcançar a posição e condição de todas as espécies naturais, uma vez que elas participam ou provêm de um “fundo” de cultura, do qual cada uma se diferenciou (“forma”). Para a cosmologia enawene, por exemplo, animais superiores são portadores de uma alma e também de qualidades de pessoa (afetos, sensações, consciência reflexiva e intencionalidade), mas isso não lhes assegura nenhuma prerrogativa *a priori* de sociabilidade. O culturalismo pode ser visto menos como um sistema de categorização, e mais como um sistema de posições, cuja referência é o modelo humano de sociedade. Talvez pudéssemos admitir que o animismo é uma variação do culturalismo, ou vice-versa.

O animismo ainda está, para Descola, numa posição diametralmente oposta ao totemismo lévi-straussiano, uma vez que

Não explora as relações de diferença entre as espécies naturais para conferir uma ordem conceitual na sociedade, mas antes usa das categorias elementares que estruturam a vida social para organizar, em termos conceituais, as relações entre seres humanos e espécies naturais. Os sistemas anímicos não tratam plantas e animais como meros signos ou como operadores privilegiados do pensamento taxonômico, eles os tratam como pessoas, como categorias irreduzíveis. (Descola, 1992a: 114)

Em artigos subseqüentes, inseridos num modelo de “ecologia simbólica”, Descola reafirma as teses do animismo, mantendo-o em oposição de simetria inversa às classificações totêmicas, e introduz em seu modelo analítico um terceiro *modo de identificação*, o *naturalismo*. Típico das cosmologias ocidentais, o naturalismo é uma perspectiva ontológica que supõe a dualidade entre natureza e cultura como dois domínios distintos e irreduzíveis, sendo a cultura um caso particular e diferencial da natureza, tida como o elemento universal e englobante, anterior e exterior ao social. Sendo nosso próprio pressuposto epistemológico, o naturalismo estrutura nossa percepção dos outros modos de identificação, tidos como falsos, como simples manipulações simbólicas deste campo específico de fenômenos que chamamos ‘natureza’. Tomando estes três modos de identificação (animismo, totemismo e naturalismo) e fazendo-os combinar com o que chamou de *modos de relação* (reciprocidade, predação e proteção), Descola ensaia uma

pequena exegese tomando em apreço algumas práticas sociais pautadas pela interface natureza e cultura (Descola, 1996 e 1997)⁷⁷.

Segundo Eduardo Viveiros de Castro, o animismo se opõe ao naturalismo e não ao totemismo, pois ambos são efetivamente ontologias e pressupõem *relações*, ao contrário do totemismo, um sistema que sugere *correlações*, sendo antes classificatório que cosmológico e em que os domínios de natureza e cultura estão dados tal como os define o pensamento moderno. Para o autor, animismo e naturalismo são estruturas hierárquicas e metonímicas, distinguindo-se do totemismo, estrutura eqüipolente e metafórica (cf. Viveiros de Castro, 1996: 120-121).

A leitura de Viveiros de Castro deste aspecto da proposição de Descola estimulou-me a pensar o culturalismo colocando-o no lugar do animismo, mas não enquanto oposto simétrico do totemismo, como faz Descola, e sim em oposição ao naturalismo, tal como procede aquele autor.

Ainda que o animismo seja uma ontologia – ou seria ele, efetivamente, um simétrico inverso (ainda que não tão simétrico) ao totemismo, como defende seu autor? Esta interpretação pode ser também reconhecida na glosa: “o animismo não passaria da metáfora de uma metonímia, permanecendo cativo de uma leitura ‘totêmica’ ou classificatória” (Viveiros de Castro, 1996: 122) – o culturalismo, de pressupostos igualmente ontológicos, tende a abrir mais o espectro da interface natureza/cultura, alcançando aqueles domínios também desprovidos de sociabilidade. ‘

Em suma, o culturalismo reconhece suas semelhanças, mas também seus traços de diferença, com o animismo. E nesta posição de “mais aberto”, ele aproxima-se definitivamente, como seu oposto, do naturalismo. Para o naturalismo, a natureza é um domínio regido pela gradação, onde a cultura é um fenômeno particular e de diferenciação, aliás, um recurso da própria natureza: o homem só foi

⁷⁷ Quando escrevia estas “considerações finais” tomei conhecimento da recente publicação de Descola (2005), onde ele retoma esta discussão e introduz um quarto *modo de identificação*, o *analogismo*. Pelo que pude extrair de uma matéria de jornal comentando sobre a obra, o *analogismo* seria o sistema típico daquelas concepções em que as diferenças e disparidades, tanto física como de interioridade, entre humanos e não humanos, encontram-se conectadas e regidas por uma ordem geral e coercitiva. Em trabalhos anteriores (Mendes dos Santos, 2003a, 2003b) explorei também a idéia de analogismo, mas não neste sentido dado por Descola, e sim, numa dimensão bem mais restrita, como sendo aquele mecanismo do pensamento ameríndio de lançar mão das espécies naturais e seus processos de beneficiamento para “falar” de fenômenos sociais e biológicos humanos.

capaz de criar cultura (linguagem e simbolismo) por meio de uma prerrogativa fisiológica concedida pela biologia. Para o culturalismo enawene, a situação é idêntica, porém situada no lado oposto: a condição de natureza, caso particular, é uma diferenciação da cultura, que é, por sua vez, um fenômeno geral e anterior, estabelecendo um gradiente onde se posicionam os seres cuja condição inicial foi-se laminando em razão das infrações (perdas) de regras sociais.

Se partirmos do axioma wagneriano de que toda sociedade define aquilo que é da ordem do “dado” e aquilo que é da ordem do “construído” (cf. Wagner, 1972), para os Enawene-Nawe, a cultura ocuparia o lugar do dado, e a natureza o lócus do construído. Tais domínios, porém, não estariam numa relação de equidade ou simetria, antes pelo contrário, suas posições hierárquicas e assimétricas são evidentes: a cultura, como dada, é o elemento universal, anterior e de fundo, enquanto que a natureza, construída, é um caso particular, diferencial e extraída da cultura – a natureza é aqui parte integrante da sociedade humana. Exatamente como manifesta, para o naturalismo, o par antitético natureza/cultura, que, em sentido inverso, postula a natureza como dada e anterior, geral e englobante da cultura, sendo esta última um elemento secundário e construído no universo da natureza.

Para o naturalismo, a natureza é o elemento universal não apenas porque explica o fenômeno social em termos naturais – a cultura existe por causa de uma dádiva da natureza –, mas também porque o traço natural perpassa, como um fio, por todos os domínios, fazendo dos seres partícipes de uma idêntica comunidade natural. Em outros termos, a interface natureza/cultura é natural porque os humanos, à semelhança de todas as demais espécies, fazem parte da mesma cadeia vital, igualmente submetidos às leis ecológicas. É a um mecanismo biológico (para o naturalismo), e não a uma diferenciação social (o que é para o culturalismo), que se atribui o marcador da distinção entre a natureza e a cultura, assim como é a biologia, e não o fenômeno social, a fonte da explicação do *continuum* entre humanos e não humanos. Essa continuidade é explicada, pelo naturalismo, por meio da teoria da evolução, e pelo culturalismo, ao menos o dos Enawene-Nawe, através da “teoria da transformação”.

O que aproxima humanos e não humanos, para o naturalismo, são as semelhanças entre seus corpos, seus tecidos e células, suas cadeias de carbono, seus códigos genéticos etc. Para o culturalismo, ao contrário, o que torna os

animais, plantas e astros semelhantes ou não aos humanos é o seu valor social, com suas qualidades sensitivas, como a capacidade de ouvir e entender os humanos, a habilidade xamânica e musical, a presença de uma alma, a comunicação pela linguagem etc.

Pesquisas recentes na área da genética apontam uma diferença entre o genoma do chimpanzé e o do ser humano na ordem de 4%, sendo boa parte dessa percentagem aparentemente sem função, o que faz reduzir e concentrar em apenas 1% tal diferença. E é essa ínfima porção biológica que, do ponto de vista naturalista, explica a diferença (eminentemente cultural) entre as duas espécies. Para os Eñawene-Nawe, ao contrário, o macaco é um (ex-) humano, plenamente dotado de cultura no passado, que rompeu com uma regra social ao sair à noite para coletar frutos na mata. Também esta infração, aparentemente insignificante, fez imprimir toda a diferença entre eles. Assim, dessocializado e irremediavelmente excluído de todo e qualquer regime de sociabilidade, o macaco, transformado em animal, ainda mantém resquícios de matéria cultural de um passado humano. É isso o que parece dizer o etnólogo, contrapondo os fundamentos de socialidade das cosmologias ocidental e ameríndia: “a humanidade pretérita dos animais nunca é completamente evacuada, ela está lá como um potencial – justo como, para nós, nossa animalidade ‘passada’ permanece pulsando sob as camadas de verniz civilizador” (Viveiros de Castro, 2002a: 483).

Bibliografia

ANDERSON e POSEY, "Manejo de Cerrado pelos índios Kayapó". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Belém, 1985, 2(1): 77-98.

ARHEM, Kaj. Human-nature relatedness in the Northwest Amazon. *In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, Gísli (orgs.). Nature and society. anthropological perspectives*. London : Routledge, 1996, p. 185-204.

BALÉE, William. Cultura e vegetação da Amazônia brasileira. *In: NEVES, W. (org.). Biologia e ecologia humana na Amazônia: avaliação e perspectivas*. Belém : Museu Paraense E. Goeldi, 1989, p. 95-109.

_____. Indigenous transformation of Amazonian forests: an example from Maranhão, Brazil. *In: DESCOLA, P.; TAYLOR, A.-C. (orgs.). La remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*. L'Homme, 126-128. Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1993a, p. 231-254.

_____. 1993b. Biodiversidade e os índios amazônicos. *In: CASTRO, E. V. de; CUNHA, M. C. da (orgs.). Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo : NHI-USP/FAPESP, 1993b, p. 385-393.

_____. O povo da Capoeira Velha: caçadores-coletores das terras baixas da América do Sul. *In: PAVAN, C. (org.). Uma estratégia latino-americana para a Amazônia. v.1*. São Paulo : UNESP/MMA/MEMORIAL, 1996, p. 158-166.

BARROS, Edir. *Os filhos do sol : História e cosmologia na organização social de um povo Karib: os Kurâ-Bakairi*. São Paulo : EDUSP, 2003.

BOSERUP, Ester. *Las condiciones del desarrollo en la agricultura – La economía del cambio agrario bajo la presión demográfica*. Madrid : Tecnos, 1967.

BOX-LASOCKI, Barbara. *Man and Manihot – An annotated bibliography on cassava cultivation and processing among Amerindians*. v.2. Wageningen : Medelingen Van de Vakgroepen Sociologie Van de Landbouwhogeschool, 1982.

BRASIL, Ministério das Minas e Energia. *Projeto RADAM-BRASIL : Programa de Integração Nacional*. Levantamento de recursos naturais. Folha SD-21. Rio de Janeiro : Ministério das Minas e Energia, 1982.

CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta ao rei Dom Manuel*. 3.ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

CAMPOS, Márcio D'Oliveira. Etnociência ou etnografia de sabers, técnicas e práticas? *In: AMOROZO, M. C. Mello et al. (eds.). Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplina correlatas*. Rio Claro : UNESP-CNPq, 2002, p. 47-92.

CAÑAS, Vicente. *Diário de campo*. Cuiabá, 1980-1987. (Mímeo)

CARNEIRO, Robert. Slash-and-burn cultivation among the Kuikuro and its implications for cultural development in the Amazon Basin. In: GROSS, Daniel (ed.). *Peoples and cultures of native South America*. New York, 1973 [1960], p. 99-123.

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. *Yãkwa: o banquete dos espíritos*. Projeto Vídeo nas Aldeias. São Paulo : CTI, 1995.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia, dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo : Brasiliense, 1994.

CHERNELA, Janet. Os cultivares de mandioca na área do Uaupés (Tukâno). In: RIBEIRO, B. (coord.). *Suma Etnológica Brasileira*. Petrópolis : FINEP, 1987, p. 151-158.

CONKLIN, H.C. An ethnoecological approach to shifting agriculture. *Transactions New York Academy of Sciences*, 1954, 17(2): 133-142.

COSTA, Romana. *Cultura e contato – um estudo da sociedade Paresi no contexto das relações interétnicas*. Rio de Janeiro, 1985. Tese (Doutorado em Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

COSTA JÚNIOR, Plácido. A pesca na sociedade enawene-nawe. In: *Estudo das potencialidades e do manejo dos recursos naturais na Área indígena Enawene-Nawe*. Operação Amazônia Nativa e Centro de Estudos e Pesquisas do Pantanal, Amazônia e Cerrado da Universidade Federal de Mato Grosso. Relatório técnico apresentado ao Fundo Nacional do Meio Ambiente. Cuiabá, 1995a, p. 101-157.

_____. Área de pesca. In: *Subsistência e alternativas econômicas na sociedade Enawene-Nawe*. OPAN e GERA/UFMT, projeto BRA 006/94-PNUD. Cuiabá, 1995b, p. 15-39.

DAL POZ NETO, João. No País dos Cinta-Larga - Uma etnografia do ritual. São Paulo, 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

_____. *Dádivas e dívidas na Amazônia: parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga*. Campinas, 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

DESCOLA, Philippe. *La nature domestique : Symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar*. Paris : Maison des Sciences de L'Homme, 1986.

_____. *La selva culta : Symbolismo y praxis en la ecologia de los Achuar*. Quito : Abya Yala, 1989.

_____. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing society*. London : Routledge, 1992a, p. 107-126.

_____. El determinismo raquíptico. *Etnológica*, v.1, n.1, p. 75-85, 1992b.

_____. Constructing natures – symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, P.; PALSSON, Gísli (orgs.). *Nature and society – Anthropological perspectives*. London : Routledge, 1996, p. 82-102.

_____. Ecologia e cosmologia. In: CASTRO, E.; PINTON, F. (orgs.). *Faces do Trópico Úmido : Conceitos e questões sobre o desenvolvimento e meio ambiente*. Belém : Museu Paraense E. Goeldi, 1997, p. 243-261.

_____. Estrutura e sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, v.4, n.1, p. 23-45, 1998.

_____. *Par-delà Nature et Culture*. Paris : Gallimard, 2005.

DESCOLA, P.; PALSSON, Gísli (orgs.). *Nature and society – Anthropological perspectives*. London : Routledge, 1996.

FRAKE, Charles. Cultural ecology and ethnology. *American Antropologist*, v.64, n.1, p. 53-59, 1962.

GALVÃO, Eduardo. Elementos básicos da horticultura de subsistência indígena. *Revista do Museu Paulista*, v.XIV, p. 120-144, 1963.

GOUROU, Pierre. A agricultura no mundo tropical: algumas considerações geográficas – uma contribuição da geografia humana à antropologia. In: *Antropologia – Série Ciências Sociais*. Rio de Janeiro : Fundação Getúlio Vargas, 1975, p. 29-43.

GROSS, Daniel. Protein capture and cultural development in the Amazon Basin. *American Antropologist*, v.77, n.3, p. 526-549, 1975.

HARLAN, J. R. *Crops and man*. Madison, Wisconsin : American Society of Agronomy, 1975.

HIGA, Nilton Tassicazu e SILVA, Carolina Joana da. J. In: *Estudo das potencialidades e do manejo dos recursos naturais na Área indígena Enawene-Nawe*. Operação Amazônia Nativa e Centro de Estudos e Pesquisas do Pantanal, Amazônia e Cerrado da Universidade Federal de Mato Grosso. Relatório técnico apresentado ao Fundo Nacional do Meio Ambiente. Cuiabá, 1995, p. 6-11.

HOUAISS, Antonio. *Dicionário da Língua Portuguesa*. 1.reimpr. com alterações. Rio de Janeiro : Objetiva, 2004.

HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River : spatial andt temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge : Cambridge University Press, 1979.

ICKOWITZ, Amy. Shifting cultivation and deforestation questioning the dominant narrative in tropical África. 2004. [Disponível](http://www.world.gazetter.com) na internet em www.world.gazetter.com. Acessado em setembro de 2005.

INGOLD, Tim. Humanity and animality. In: INGOLD, T. (ed.). *Companion Encyclopedia of Anthropolgy*. London : Routledge, 1994, p. 14-32.

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

KERR, Warwick, Agricultura e seleção genética de plantas. In: RIBEIRO, B. (org.). *Suma Etnológica Brasileira*. Petrópolis : FINEP, 1987, p. 159-171.

KORMONDY, Edward; BROWN, Daniel. *Ecologia Humana*. São Paulo : Atheneu, 2002.

LATOUR, Bruno. Comment redistribuer le grand partage. *Revue de Synthèse*, Paris, III.s. n.110, p. 203-236, 1983.

_____. *Jamais fomos modernos – Ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro : 34, 1994.

LEA, Vanessa. Casas e casas Mebengokre (Jê). In: CASTRO, E. V. de; CUNHA, M. C. da (orgs.). *Amazônia : etnologia e história indígena*. São Paulo : NHII/USP, 1993, p. 265-282.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques*. v.1-4. Paris : Plon, 1964-1971.

_____. *Totemismo hoje*. 2.ed. São Paulo : Abril Cultural, 1980 [1962]. (Coleção Os Pensadores)

_____. O uso das plantas silvestres da América do Sul tropical. In: RIBEIRO, B. (coord.). *Suma Etnológica Brasileira/1*. Petrópolis : Vozes / FINEP, 1987, p. 29-46.

_____. *O pensamento selvagem*. 3.ed. São Paulo: Papyrus, 2002 [1962].

_____. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis : Vozes, 2003 [1949].

LIMA, Tânia. *A parte do cauim: etnografia juruna*. Rio de Janeiro, 1995. Tese (Doutorado em Antropologia Social – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro).

LISBÔA, Thomaz de Aquino. *Os Enauêne-Nauê – Primeiros contatos*. São Paulo : Loyola, 1985.

MANSHARD, Walter. *Tropical Agriculture – A geographical introduction and appraisal*. London : Longman, 1968.

MARQUES, José Geraldo. O olhar (des)multiplicado – o papel do interdisciplinar e do qualitativo na pesquisa etnobiológica e etnoecológica. In: AMOROZO, M. C. Mello et al. (ed.). *Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas*. Rio Claro : UNESP-CNPq, 2002, p. 31-46.

MATO GROSSO. Secretaria de Planejamento. *Zoneamento sócio-econômico ecológico do Estado de Mato Grosso (ZSEE-MT)*. Cuiabá : Secretaria de Planejamento, 2002.

- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo : Cosac & Naify, 2003 [1929].
- MAYBURY-LEWIS, David. *Dialectical societies : The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge : Harvard University Press, 1979.
- _____. *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1984 [1967].
- McDONALD, David. Food taboos: a primitive environmental protection agency (South America). *Anthropos*, v.72, p. 734-748, 1977.
- MEGGERS, Betty. Enviromental limitations on the development of culture. *American Anthropologist*, v.56, n.5, p. 801-824, 1954.
- _____. *Amazônia : a ilusão de um Paraíso*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1977 [1971].
- MELATTI, Júlio Cezar. The relationship system of the Krahó. In: MAYBURY-LEWIS, D. (org.). *Dialectical societies : the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1979, p. 46-79.
- MENDES DOS SANTOS, Gilton. Agricultura e coleta enawene-nawe: relações sociais e representações simbólicas. In: *Estudo das potencialidades e do manejo dos recursos naturais na Área indígena Enawene-Nawe*. Operação Amazônia Nativa e Centro de Estudos e Pesquisas do Pantanal, Amazônia e Cerrado da Universidade Federal de Mato Grosso. Relatório técnico apresentado ao Fundo Nacional do Meio Ambiente. Cuiabá, 1995a, p. 45-78.
- _____. *Subsistência e alternativas econômicas na sociedade Enawene-Nawe*. OPAN e GERA/UFMT, projeto BRA 006/94-PNUD (Relatório Técnico). Cuiabá, 1995b.
- _____. *Seara de homens e deuses : uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene-Nawe*. Campinas, 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas).
- _____. Analogismo: a natureza no social. *Cadernos de Campo – Revista dos alunos de pós-graduação em Antropologia Social*, v.12, n.11, p. 37-47, 2003a.
- _____. Naturezas e culturas. In: COELHO, M. F. B; COSTA JÚNIOR, P. e DOMBROSKI, J. L. (orgs.). *Diversos olhares em etnobiologia, etnoecologia e plantas medicinais*. Anais do I Seminário Mato-grossense em Etnobiologia e Etnoecologia e II Seminário Centro-Oeste de Plantas Medicinais. Cuiabá : UNICEN, 2003b, p. 21-32.
- MERTZ, O.; MAGID, J. *ifting cultivation as conservation farming for humid tropical areas*. 2003. [Disponível](http://www.geogr.ku.dk/projects/sluse/conference) na internet em www.geogr.ku.dk/projects/sluse/conference. Acessado em setembro de 2005.
- MORAN, Emílio. O estudo da adaptação humana em ecossistemas amazônicos. In: NEVES, W. (org.). *Origens, adaptações e diversidade biológica do homem nativo da Amazônia*. Belém : Museu Paraense E. Goeldi, 1991, p. 161-178.

_____. *Adaptabilidade Humana. Uma Introdução à Antropologia Ecológica*. São Paulo : EDUSP, 1994 [1979].

MURPHY, Robert. Introduction: The anthropological theories of Julian H. Steward. In: STEWARD, J. C.; MURPHY, R. (eds.). *Evolution and ecology*. Chicago : University of Illinois Press, 1977, p. 1-39.

NEVES, Walter. *Antropologia ecológica – Um olhar materialista sobre as sociedades humanas*. São Paulo : Cortez, 1996. (Série Questões da Nossa Época, v.59)

_____. Prefácio à edição brasileira. In: KORMONDY, E.; BROWN, D. *Ecologia Humana*. São Paulo : Atheneu, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nosso governo. Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo : Marco Zero, 1988.

ORLOVE, Benjamin. Ecological anthropology. *Annual Review of Anthropology*, v.9, p. 235-273, 1980.

OVERAL, W.; POSEY, D. Práticas agrárias dos índios Kayapó do Pará: subsídios para o desenvolvimento da Amazônia. In: PAVAN, P. (org.). *Uma estratégia latino-americana para a Amazônia*. v.1. São Paulo : UNESP / MMA/MEMORIAL, 1996, p. 183-200.

OVERING, Joanna. *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin : A study in kinship and marriage*. Oxford : Clarendon, 1975.

PEGGION, Edmundo. Alianças e facções. A organização política dos Kagwahiva da Amazônia. *Estudios Latinoamericanos*, n.23, p. 109-119, 2003.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno*. São Paulo, 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

POSEY, Darrel. Indigenous management of Tropical Forest ecosystems: the case of the Kayapo Indians of the Brazilian Amazon. *Agroforestry System*, n.3, p. 139-158, 1985.

_____. Introdução – Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, B. (coord.). *Suma Etnológica Brasileira/1*. Petrópolis : Vozes / FINEP, 1987a, p. 15-25.

_____. Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó). In: RIBEIRO, B. (coord.). *Suma Etnológica Brasileira/1*. Petrópolis : Vozes / FINEP, 1987b, p. 173-188.

_____. *Ciência Kayapó – alternativas contra a destruição*. Belém : Museu Paraense E. Goeldi, 1992.

_____. Os povos tradicionais e a conservação da biodiversidade. In: PAVAN, C. (org.). *Uma estratégia latino-americana para a Amazônia*. v.1. São Paulo : UNESP / MMA/MEMORIAL, 1996, p. 149-157.

POSEY, Darrel *et al.* Ethnoecology as applied anthropology in Amazonian development. *Human Organization*, v.43, n.2, p. 95-107, 1984.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest. *Man*, v.2, n.3, p. 307-318, 1976.

REZENDE, Ubiray Maria Nogueira. *Fonética e fonologia da Língua Enawene-Nawe (Aruak): Uma primeira abordagem*. Rio de Janeiro, 2003. Dissertação (Mestrado em Lingüística) – Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

RIVIÈRE, Peter. *O indivíduo e a sociedade na Guiana – Um estudo comparativo da organização social ameríndia*. São Paulo : EDUSP, 2001 [1984].

ROOSEVELT, Anna. *Parmana. Prehistoric maize and manioc subsistence along the Amazon and Orinoco*. New York : Academic Press, 1980.

_____. Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena da Amazônia. In: NEVES, W. (org.). *Origens, adaptações e diversidade biológica do homem nativo da Amazônia*. Belém : Museu Paraense E. Goeldi, 1991, p. 103-141.

_____. Arqueologia Amazônica. In: CUNHA, M. Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. 2.ed. São Paulo : Companhia das Letras / Secretaria Municipal de Cultura / FAPESP, 1998, p. 53-86.

ROSS, Eric. Food taboos, diet, and hunting strategy: the adaptation to animals in Amazon cultural ecology. *Current Anthropology*, v.19, n.1, p. 1-36, 1978.

SÁ, Cleacir. *As fases da vida: categorias de idade enawene(ru)-nawe*. Operação Amazônia Nativa – Projeto Enawene-Nawe. Cuiabá, 1996. (Mímeo)

SAHLINS, Marshall David. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar. 2003 [1976].

SANO, S. M.; ALMEIDA, S. P. *Cerrado: ambiente e flora Planaltina*. Brasília : EMBRAPA-CPAC, 1998.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente – Contra o desperdício da experiência*. São Paulo : Cortez, 2001.

SAUER, Carl. As plantas cultivadas na América do Sul tropical. In: RIBEIRO, B. (coord.). *Suma Etnológica Brasileira/1*. Petrópolis : Vozes / FINEP, 1987, p. 59-93.

SEEGER, Antony. *Nature and society in Central Brazil – The Suya Indians of Mato Grosso*. Cambridge : Harvard University, 1981.

SEEGER, Antony; DAMATTA, Roberto A.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA, J. P. (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro : Ed. UFRJ / Marco Zero, 1987 [1979], p. 11-29.

SILVA, Marcio. Tempo e espaço entre os Enawene-Nawe. *Revista de Antropologia*, v.41, n.2, p. 21-52, 1998.

_____. Relações de gênero entre os Enawene-Nawe. *Tellus*, Campo Grande, UCDB, v.1, n.1, p. 41-66, 2001.

_____. A aliança em questão: as estruturas do parentesco. 3ª Jornada de Ciências Sociais *O pensamento de Lévi-Strauss e suas interlocuções*, Belo Horizonte, FAFICH/ UFMG, 24 e 25 de Novembro de 2005. (Comunicação).

SPONSEL, Leslie. Amazon ecology and adaptation. *Annual Review of Anthropology*, v.15, p. 67-97, 1986.

STEWART, Julian (ed.). *Handbook of South American Indians*, v.1-6. Washington : Smithsonian Institution, 1946-1950.

_____. *Theory of culture change : The methodology of multilinear evolution*. Illinois : University of Illinois, 1955.

_____. South American cultures: An interpretative summary. In: STEWARD, J. (org.). *Handbook of South American Indians V : The comparative anthropology of South American cultures*. Washington : Smithsonian Institution, 1963.

STEWART, J.; FARON. *Native peoples of South America*. New York : McGraw Hill, 1959.

SZTUTMAN, Renato. *Caxiri, a celebração da alteridade – ritual e comunicação na Amazônia indígena*. São Paulo, 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo).

TEIXEIRA PINTO, Márnio. *IEPARI – Sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe)*. São Paulo : Hucitec / ANPOCS, 1997.

THRUPP, L. A.; HECHT; S. B.; BROWDER, J. O. *The diversity and dynamic of shifting cultivation: myths, realities and implications*. Washington : World Resources Institut, 1997.

TODOROV, T. *A conquista da América – A questão do outro*. São Paulo : Martins Fontes, 1993.

TOLEDO, Victor. What is Ethnoecology? Origins, scope and implications of a fising discipline. *Ethnoecológica*, v.1, n.1, p. 5-21, 1992.

TOLEDO, V. M. et al. *The multiple use of tropical forest by indigenous peoples in México: a case of adaptive management*. 2003. [Disponível](http://www.consecol.org/vol7/issz/art9) na internet em <http://www.consecol.org/vol7/issz/art9>. Acessado em outubro de 2005.

TURNER, Terence. The Gê and Bororo Societies as dialectical systems: A general model. In: MAYBURY-LEWIS, D. (ed.). *Dialectical societies : The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge : Harvard University, 1979, p. 147-213.

VAYDA, Andrew. Expansion and warfare among swidden agriculturalist. *American Anthropologist*, n.63, p. 346-358, 1961.

VAYDA, Andrew; McCAY, Bonnie. New directions in ecology and ecological anthropology. *Annual Review of Anthropology*, v.4, p. 293-306, 1975.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté : os deuses canibais*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar / ANPOCS, 1986.

_____. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. In: OLIVEIRA, J. P. (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro : Ed. UFRJ / Marco Zero, 1987 [1979], p. 31-41.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v.2, n.2, p. 114-144, 1996.

_____. *A inconstância da alma selvagem – E outros ensaios de antropologia*. São Paulo : Cosac & Naify, 2002a.

_____. *A desmedida de todas as coisas : Imaginação conceitual da Amazônia indígena*. 2002b. (Inédito)

WAGNER, Roy. *The invention of culture*. 2nd.ed. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

WRIGHT, Robin. Ialanawinai - o branco na história e mito Baniwa. In: Bruce ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs.). *Pacificando o Branco – cosmologias do contato no Norte-amazônico*. São Paulo : UNESP, 2002, p. 431-463.

ZORTHÊA, Kátia Os Enawene Nawe e a escrita. In: SECCHI, Darci (org.) *Ameríndia : tecendo os caminhos da educação escolar*. Cuiabá : Editora da UFMT, 1997, p. 183-192.

ANEXOS

Tabela 8 - Os clãs e suas relações sócio-cosmológicas

CLÃ	ORIGEM	IAKAYRETI	ENORE	HOMENS ADULTOS	
				Nome	Residência
KAYROLE KR	Olowina	<u>wayakoriri</u>	alaiyare	Marikeroeene	01
		uriarese	mahiare	Kameroeene	01
		katerawinaete	alatayare	Kawayriene	03
		ixakalosetahi	walatakwa	Ataynaene	03
		uiarese	walatase	Lulawenakwaene	04
		tayorekase	mesokwano	Kayalokwaene	05
		laluya	werorealo	Kamameatokwe	06
		tikaynore	werore	Kawekwarihi	07
		koretokwaete	uitayare	Walitere Waytoa	08
		wayakorioresse	xiarese	Tiholoseene	08
		kawarorierane	mikyare	Kakwatere	08
		luñaresese	atayarese	Laloalohiene	09
			werorerose	Atayna	10
				Kweyroseene	10
AWERESESE AW	Olowina	<u>makakwarese</u>	unidihō	Kawayri	01
		atayriete	tololayhi	Yanayriri	02
		kalatakaloete	kawhaynare	Lonese	02
		mahōaliwinaete	kiare	Laleroeene	03
		mahōaliwinaete	awiese	Laleroeatokwe	04
		<u>iahikyore</u>	awehare	Olodoyriene	05
		xawinawakwa	awiare	(Laleokoto)	
		ixiwiarese	lolayarese	Māyaloseene	07
			lolayaresekasekwa	(Lunārese)	
			waxinarenawe	Tolohāyte	09
				Luñaresene	10
				Kayoeta	10
ANIHARE AH	Território cinta larga	xawinoakwa	olowiarese	Kayoekase	07
		wayakoriwikwa	katomadahi	Kariokō	07
		yahekyore	xariloseere	Uhataetene	08
		dotatiare	tianere	Kularene	10
		ixiwiarikase	toerarese	Kamikiene	05
		lolarikase	makoyarese	Dodowayateene	05
		kahaseriti	koakoyare	Kamameene	06
		takahōete	enohalakwanere	Olohare	09
		widadawe	kiakanokwa	Menakaloseene	01
		talikoloriwaytinihi	wayakonere		
		<u>atokwekayti</u>	kayanawri		
		wayokolare			
		<u>anawrinakayri</u>			
		okotikorese			
KAWEKWARESE KK	Olowina	dawaytikolorori			
		dirioare			
		kiatihoriri			
		kayhiosere	kokwinawe	Walitere	03
		ayanakatixiwakalaho	kokwiarese	Xayoene	03
		aōrearese	makalakase	Anawri	01
		eoloriete	iaware	Lalokwarese	01
		uirayarese	dotayarese	Takaka	02
		<u>walakoriserikwaete</u>	loawirase	Kayoekwa	05
		yakokolaete	malōawiarekwa	Datarikwa	10
		<u>amasekwaete</u>	kahalayare		
		wetekotonoirā			
		aōreluñayrese			
		katayrarete			

Os clãs e suas relações sócio-cosmológicas (continuação)

CLÃ	ORIGEM	IAKAYRETI	ENORE	HOMENS ADULTOS	
				Nome	Residência
KAWENAYRI RI KN	Olowina – Anasewina	sayrikaserikwa <u>kaseakaete</u> <u>kakalatakware</u> waykwadakorikwa oneroreete onemerataete	huyayarese- akoone walewa tonolokokuyare hirinaxiwiri huxiwawakwa dokolarese waliokolare walitikolare	Yanarikwaene Ataynaatokwe Tiwia Dayliarene (Ui) Kaoekaseene (Lulawena) Laloalohiasero (wayatō)	01 03 02 04 10 09
	Papagaio				
MAYROETE MR	Olowina – Anasewina	kayoarekase kawaykore yaokwaserikwa dotayserikwa	dotawe aōre lulawina xiwaharese xiahare manonoyare kawerokwa kawerokwa 2	Laloe Lalokwareseene (Tewenakwa) Tolohaytioloene Kayaloseene Waytahō	02 06 08 10 09
LOLAHESE LL	Território cinta larga	lolawenaserikwa hoydawinaete lolawawinaete aōaniare <u>kamalosene</u> onedikyakoete	honoyarese onohekori makōne yolowi walorikase ayarirose(ene) hitawayase	Tiholoseene (sotayreti) Wayakori Kawitalohiene Lalokwarese	05 05 02 09
KAHŌLASE KH	Juina-Mirim (Tonowina)	huyrawakareete huyrawakareete yawiaseriete maōlotokwaete taōreōreseri malōatare kuyabaete	kawadore oyoyokase oyoyohi dodowaya doherarese kulanere kulanerese wakolorese wakolori madoyrare	Kokore Salumã Ameyro Uhataetene	01 01 07
MAŌLOKORI ML HOTAKANES E HN	Rio Preto (Adowina)	walarinawete hetoyarese awiamanere ayamaserikwaete	oloxiwiri onerakwaete matoerese	Kwaxokwaxohiene Kundaytaene	08 09

Tabela 9 -Relação das últimas aldeias enawene

REGIÃO	DA ALDEIA	SEQUÊNCIA	OBSERVAÇÃO
OLOWINA	OLOKWIWINAKWA	1	Habitada em dois momentos.
	OLOKORIWINAKWA Ou OLOKORIKWA	2	Nesta aldeia avistaram índios rikbaktsa. Daqui retornaram para <i>Olokwiwinakwa</i> . Separação de um grupo que desce em direção ao rio Juruena.
	KAXIRAKWARIKWA	3	Nesta aldeia chegou o grupo que havia desgarrado do povo.
	KAXIRAKWARIKWA	4	Aldeia que mantém o mesmo nome e localizada próximo da anterior.
	MAWETEREWINAKWA	5	
	MATORIWINARIKWA	6	Nesta aldeia os E.N. sofrem ataque dos Rikbaktsa.
IQUÊ	TINULIWINAKWA ou ETOKOKAKWAKWARIKWA	7	Ataque dos Cinta-Larga.
	DITITEKWA	8	
	HÔRIKIXIOKWA	9	Ataque dos Cinta-Larga (6 mortos).
	TIKYAYRIWINAKWA	10	Ataque dos Cinta-Larga (2 mortos).
	MARIKWA	11	Ataque de Cinta-Larga (3 mortos)
		17	Aldeia construída em 1985
	WALARIKWATEKWA	12	Ataque dos Cinta-Larga (7 mortos). A partir daqui os Enawene-Nawe adotaram a estratégia da dispersão em acampamentos.
	MATOKODAKWA	18	Construída em 1993
		19	Aldeia construída próxima à anterior
		20	Aldeia erguida próximo da anterior
CAMARARÉ	YANIROKAMANAKWA	13	
	INUTIDEDOANEKWA	14	
	HALATAIKWA	15	Nesta aldeia se deu a chegada da equipe que estabeleceu os “primeiros contatos” com os Enawene-Nawe.
	WAYALATAKWA	16	Última aldeia na região. Daqui os Enawene-Nawe retornaram para a micro-bacia do rio Iquê.

Tabela 10 - Dinâmica do deslocamento das famílias na mudança de aldeia.

O que se segue é um quadro com o nome dos homens casados, representantes dos grupos familiares. A população de referência é aquela da aldeia Marikwa, abandonada no ano de 1993.

1993 (Marikwa)		1997 (Matokodakwa)	1999 (Matokodakwa II)	2002 (Matokodakwa III)
Casa				
Kawayri	01	01	01	01
Laloalohiene	01	09	08	09
Maytaleroseene	01	01	01	01
Alawi/Waliterõene	01	01	09	10
Atolohaytewaloene	01	01	01	08
Waytoa	01	01	06	08
Kawieloseene	01	01	09	
Laloê	01	01	01	01
Kamerooseene				
Lulawenakwaene	02	04	04	04
Ui/Luñarese	02	04	04	04 *
Xinare	02	morto	x	x
Makakuliarene	02	04	04	04
Daleroseatokwe				
Lulawenaene	03	03	03	03
Kayoekaseatokwe				
Walitere	03	03	03	03
Xayoene	03	03	03	03
Ialowiñaseene	03	03	03	03
Ataynaatokwe				
Ataynaene	03	03	03	03
Makakuliare (Dalerooseene)	03	03	03	03
Atolohiene (Iotosi)	04	02	02	x
Daliámase	04	02	04	04
Menakaloseene	04	02	02	02
Ianayriri				
Oritakaene	04	morto	x	x
Kamameene	05	05	05	06
Lonese	05	05	02	02
Ielowiñaseatokwe	05	05	05	06
Kayookõ	05	05	02	02
Tewenakwa	05	05	05	06
Lalokwareseene				

1993 (Marikwa)		1997 (Matokodakwa)	1999 (Matokodakwa II)	2002 (Matokodakwa III)
Dodoayri	06	06	08	09
Kanawarikwa Marikeroeseene	06	06	01	01
Atoloyriene	07	morto 07: Atoloyrinetō e filhos	x 06: Atoloyrinetō e filhos	x 07: Atoloyrinetō e filhos
Kayowekase	07	07 Doerare	06 Doerare	07 05
Xiwiro Uhataetene	07	07	06	08
Wayuiri	08	08	07	05
Kamikiene				
Kayowekwa	08	08	07	05
Kudaytaene	08	07	08	09
Tiholoseene ("Sotayriti")	08	08	07	05
Kwaxukwaxuhiene	09	09	07	08
Kuxihi	09	morto	x	x
Tiholosene	09	09	07	08
Kalayna				
Kokore Salumã	09	06	01	01
Uhataytene	09	06	06	07
Kayoweta	10	10	09	10
Atayna	10	10	09	10
Takaka	10	02	02	02
Menakalosene				
Kularene	10	10	09	10
Kweyroseene	10	10	09	10
Kayoekaseatokwe				
Luñareseene	10	10	09	
Lulawena	10	10	09	10
Kayowekaseene				

Tabela 11 - Distribuição dos pescadores (e seus clãs) nas barragens (2003)

Adowina		Olowina		Tinuliwina		Hoyakawina	
nome	clã	nome	clã	nome	clã	nome	clã
Atayna	KL	Kawayri	AW	Yalowinaseatokwe	KL	Kayoekase	AH
Kweyroseene	KL	Kokore salumã	KH	Lonese	AW	Kamameene	AH
Lulawenakwaene	KL	Yanayiriri	AW	Laleroseatokwe	AW	Uhataetene	AH
Kularene	AH	Uhataytene	KH	Waliterōatokwe (Kayaloseene)	MR	Dodowayateene	AH
Marikeroeseene	KL	Tolohäytyoloene	MR	Kawalitiwaloene	KL	Makoayoene	KL
Dodowayri	KL	Kudaytaene	ML	Ataynaene	KL	Walitere Waytoa	KL
Tolohayte	AW	Kamikiene	AH	Lalokwareseene	MR	Luñareseene	ML
Kameroeseene	KL	Menakaloseene	AH	Olodoriene	AW	Waliterōene (Alawi)	KL
Kawekwaene	KL	Laleroeseene	AW	Yalowinaseene	MR	Takwatare	KL
Lulawenakwa	KL	Atayna atokwe	KN	Watoriene	KN	Laloalohiene	KL
Dodoway	KL	Yokwareene	KH	Lalokwarese	LL	Lulawina	KN
Kayoeta	AW	Kawitalohiene	LL	Laloê	MR	Lulawinaene	KN
Mañare	AW	Tiwia	KN	Lulawina	MR	Kawayriene	KL
Walitere	KL	Uhatayte	KH	Mayaloseene	AW	Horereete	AH
Olôhare	AH	Yanayiriri	AW	Naliarene (Ui)	KN	Kariokô	AH
Luñareseene	AW	Yanarikwaene	KN	Laluyare			
Yamarese	AW	Wayakoriri	LL				

Tabela 12 - Principais espécies capturadas sob diferentes práticas de pesca

Nom. popular	Nomenclatura científica	Nom. indígena	Técnicas de captura
matrinchã	<i>Brycon sp</i>	<i>huxikya</i>	barragem, armadilha, anzol de espera, linhada, arco e flecha
lambari	<i>Bryconops melanurus</i>	<i>xayli-xayli</i>	timbó, barragem, armadilhas
lambari	<i>Astyanax bimaculatus</i>	<i>kadehã, kōhase tarã</i>	timbó, armadilha, anzol, arco e flecha
lambari	<i>Astyanax spp</i>	<i>kadehã</i>	timbó, armadilha, barragem, linhada, arco e flecha
lambari	<i>Hemigrammus sp</i>	<i>kadehã, kalahã</i>	timbó, barragem, armadilha, linhada, arco e flecha
lambari	<i>Aphyocharax sp</i>	<i>kahiehi, iaxikase, kōhase tahã</i>	barragem
lambari	<i>Apareiodon sp</i>	<i>talaloa</i>	timbó, barragem, arpão
lambari	<i>Iguanodectes spilurus</i>	<i>xayli-xayl, anase</i>	timbó, barragem, armadilha, linhada
culinda	<i>Tetragonopterus argenteus</i>	<i>kanaokō, kanawkoli</i>	timbó, barragem, armadilha, anzol de espera, linhada, arco e flecha
peixe cachorro	<i>Acestroryinchus sp</i>	<i>makayhi</i>	timbó, barragem, armadilha
pacu-peva, pacu-mirim	<i>Metynnis sp</i>	<i>hayhi</i>	timbó
pacu-peva	<i>Myleus sp</i>	<i>kayarekase, oroyrikase, anayrikase</i>	timbó, barragem, anzol, arco e flecha
pacu-peva	<i>Mylossoma sp</i>	<i>hayhi</i>	timbó
pacu-borracha	<i>Utiuitichthys loyidorsalis</i>	<i>kayare</i>	timbó, barragem, anzol de espera, linhada, arco e flecha, arpão
táxi	<i>Characidium sp</i>	<i>kalamaxiro, olokohi</i>	timbó, barragem, arpão
sagüiru	<i>Cyphocharax spilurus</i>	<i>hamayli</i>	timbó, barragem, arco e flecha, arpão
bananinha	<i>Hemiodopsis sp</i>	<i>otete</i>	timbó, barragem, armadilha, arpão
corimba	<i>Prochilodus sp</i>	<i>watala</i>	timbó, barragem, armadilha, linhada, arco e flecha
peixe agulha, bicuda	<i>Boulengerella sp</i>	<i>madodore</i>	timbó, barragem, armadilha, linhada
aracu	<i>Anostomus sp</i>	<i>Malahaloyti, walotarielari</i>	timbó, barragem, armadilha, arco e flecha
aracu, piau, piauçu	<i>Anostomoides laticeps</i>	<i>walako</i>	timbó, armadilha, linhada, arco e flecha
aracu, piau	<i>Laemolyta sp</i>	<i>malahãluti</i>	timbó, barragem
aracu, piau	<i>Leporinus friderici</i>	<i>walaco</i>	timbó, barragem, anzol de espera, linhada, arco e flecha, arpão
—	<i>Pseudanos sp</i>	<i>kalawe</i>	timbó, barragem, arpão
jeju	<i>Hoplerthrinus unitaeniatus</i>	<i>eratihō</i>	timbó, armadilha, linhada
traíra, trairão, lobó	<i>Hoplias sp</i>	<i>hodore</i>	timbó, barragem, anzol de espera, linhada, arco e flecha, arpão
tuvira	<i>Gymnotus sp</i>	<i>Tirikio, iaykyare, olohulolokwayhi</i>	timbó, barragem, armadilha
tuvira, sarapó, peixe-folha	<i>Eigenmannia sp</i>	<i>kaniwalo</i>	timbó, barragem, armadilha

Principais espécies de peixe capturadas sob diferentes práticas de pesca (continuação)

Nom. popular	Nomenclatura científica	Nom. indígena	Técnicas de captura
tuvira, peixe-folha	<i>Hipopomus sp</i>	<i>makao</i>	timbó, barragem, armadilha
piolho de traíra	<i>Trichomycterus sp</i>	<i>Xiatore, hodorenixixa</i>	timbó
—	<i>Glanidium sp</i>	<i>kolokoli, katariro</i>	timbó, barragem, armadilha, linhada, arco e flecha
mandi, bagre	<i>Rhamdia sp</i>	<i>Kuyokō, tikiririho</i>	timbó, barragem, armadilha, anzol de espera, linhada, arco e flecha, arpão
—	<i>Pimelodella sp</i>	<i>yawekolo, konokonohi, tiwitiwihi</i>	timbó, barragem, armadilha, anzol de espera, linhada, arco e flecha, arpão
jaú	<i>Paulicea luetkeni</i>	<i>yahō</i>	anzol de espera, linhada
pintado	<i>Pseudoplatystoma corruscans</i>	<i>kori</i>	anzol de espera, linhada
tamboatá, tamoatá	<i>Hoplosternum sp</i>	<i>etohã</i>	timbó, barragem, armadilha, anzol de espera, linhada
joaninha, jacundá, peixe-cachorro	<i>Crenicichla spp</i>	<i>xiwtolihi, lulawihi</i>	timbó, barragem, armadilha, linhada
acará	<i>Aequidens sp</i>	<i>konahō</i>	timbó, anzol
tucunaré	<i>Cichla spp</i>	<i>harila</i>	timbó, barragem, armadilha, linhada, arco e flecha, arpão
cará, acará, papa-terra	<i>Geophagus sp</i>	<i>dawa</i>	timbó, barragem, armadilha, anzol de espera, linhada
cará, acará	<i>Bujurquina vittata</i>	<i>konahō</i>	timbó, barragem, armadilha, anzol de espera, linhada, arco e flecha, arpão

Fonte: Costa Júnior, 1995a

Tabela 13 - Espécies de abelha sem ferrão manejadas pelos Enawene-Nawe⁷⁸

Nomenclatura científica	Nom. indígena	Observações
<i>Tetrágona clavipes</i>	<i>kayalakase</i>	abelha agressiva, mel azedo.
<i>Tetragona aff. Dorsalis</i>		abelha dócil.
<i>Tetragona goettei</i>	<i>tahadodoya</i>	abelha dócil, mel bastante doce.
<i>Tetragonisca angustula</i>	<i>yolotare</i>	produz pouco mel, muito apreciado pelo sabor. faz ninho em troncos no chão.
<i>Scaptotrigona bipunctata</i>	<i>não grafado (ng)</i>	
<i>Scaptotrigona sp (1)</i>	<i>ng</i>	
<i>Scaptotrigona sp (2)</i>	<i>lorese</i>	mel pouco ácido, muito saboroso.
<i>Scaptotrigona (3)</i>	<i>lorese</i>	abelha agressiva, mel ligeiramente ácido.
<i>Trigona dallatorreana</i>	<i>irikayti</i>	abelha ligeiramente agressiva.
<i>Trigona branneri</i>	<i>tahôhõ</i>	pouca produção de mel, não muito apreciado.
<i>Trigona cilipes pellucida</i>	<i>ng</i>	pouca produção de mel.
<i>Trigona truculenta</i>	<i>yamayriri</i>	abelha bastante agressiva. não produz mel.
<i>Melipona quinquefaciata</i>	<i>koretosero</i>	
<i>Melipona seminigra abunensis</i>	<i>ng</i>	abelha dócil, cujo mel é doce e cristalino.
<i>Melipona illustris</i>	<i>ng</i>	
<i>Melipona schwarzi</i>	<i>ng</i>	
<i>Plebeia sp</i>	<i>ng</i>	abelha mansa, mel ácido, pouco saboroso.
<i>Scaura latitarsis</i>	<i>ng</i>	
<i>Frieseomelitta trichocerata</i>	<i>ng</i>	
<i>Duckeola ghiliani</i>	<i>kulata</i>	abelha mansa, mel pouco doce.
<i>Geogrigona mattogrossensis</i>	<i>waykiwãne</i>	mel bastante doce.

Outras espécies foram apenas indicadas pelo nome: *Ahetelotane*, *diaydihi*, *dorieri*, *ekate*, *etehare*, *hawa*, *hitiwane*, *hulayxua*, *huralakayti*, *ihuno*, *imerokwa*, *irewane*, *kahayto*, *kawayariro*, *kahenekase*, *kahōarimani*, *kahuodoyda*, *kalomane*, *kawa*, *kawayariro*, *kokwi*, *layrihi*, *lokorihi*, *loleylala*, *losewirara*, *mayri*, *natawane*, *talaxawayri*, *talokixita*, *tariwase*, *tawowene*, *tayrikeytowa*, *wareware*, *wawixi*, *wilalakowri*, *woyawayoko*, *yawaloeta*, *yolodoata*.

Mito das araras vermelha e amarela

A mulher *Kokotero* (mãe da menina-mandioca) preparou sua sopa (*holokwari*) para o dia seguinte; e enquanto dormia, apareceu um homem e o comeu todo. Quando *Kokotero* acordou, notou que a panela estava vazia. Tornou a fazer o mingau e dormiu. O homem apareceu e o devorou novamente. Sabendo do acontecido, o marido de *Kokotero*, *Datamare* decidiu investigar o caso. Tendo descoberto quem era o misterioso faminto, o herói sentenciou-o com a morte. Para tanto convocou as araras vermelhas e amarelas, os marimbondos, as abelhas e outros insetos da floresta. Uma representante das araras vermelhas (*kalo*) fez logo um furo na garganta do homem, trespassando-o por todo o corpo e saindo pelo seu ânus – dessa forma, a arara saiu tingida de vermelho pelo sangue de sua vítima. As abelhas silvestres, por sua vez, arrancaram-lhe os testículos, utilizando-os como

⁷⁸ A coleta das abelhas se deu nos meses de setembro e novembro de 1993; fevereiro, março, julho, outubro e novembro de 1994. A identificação científica das espécies foi feita pelo entomologista Dr. Orlando Sales Júnior, professor do Departamento de Fitotecnia e Fitossanidade da Faculdade de Agronomia e Medicina Veterinária da Universidade Federal de Mato Grosso.

“porta de entrada” de seus ninhos. As araras amarelas ficaram com medo e fugiram da empreitada, ocupando seu tempo em construir montes e morrarias. Por isso existem hoje os morros na morfologia da terra, acidentes detestáveis pelos Enawene-Nawe.