

Maria Christina Almeida Barra

Transformações dos corpos: um estudo do *conceito* de corpo enawene  
nawe

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Área de concentração: Antropologia Social

Orientador: Prof. Ruben Caixeta de Queiroz

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

2010

## FICHA CATALOGRÁFICA

Barra, Maria Christina

Transformações dos corpos: um estudo do *conceito* de corpo enawene nawe/ Maria Christina Almeida Barra

ix pp,136 pp.

Orientador: Ruben Caixeta de Queiroz

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

1. Antropologia Social 2. Etnologia indígena 3. Corporalidade I. Título II. Belo Horizonte

Ao meu pai,  
por tudo.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente e sobretudo aos Enawene-Nawe.

Às pessoas que me “levaram” até eles: Esther, Cleacir e Ricardo.

Ao pessoal da Operação Amazônia Nativa (OPAN) e a todos que permitiram aproximar-me mais deles: Ivar, Simone, Edison Rodrigues, Ana Paula Lima Rodgers, Márcio Silva, Gilton Mendes dos Santos, Andréa Jakubasko.

Ao pessoal da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), em especial a Ruben Caxeita de Queiroz. A Pierre Sanchis (pelas rosas vermelhas e amarelas). Aos demais professores do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS). À Ana Lúcia das Mercês. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Aos meus colegas de mestrado, em especial a Flora Gonçalves e Rafael Barbi (pela “mistura” de almas).

Às pessoas queridas, que de uma forma ou de outra, participaram deste trabalho: Jean Paul Rességuier, Gilbert Moreau, Nicole Mir, Thembi Rosa, Eva Queiróz, Júlia Panadés, Vanessa Campos.

À minha família: queridos sempre presentes.

À Elvira, por sua força de trabalho e dedicação.

Aos meus amores: Mauro, Margarida e Maria.

## RESUMO

Este estudo refere-se ao *conceito* de corpo dos Enawene-Nawe, povo de língua Aruak, habitante da Amazônia Meridional. A partir do contexto etnográfico do nascimento, que inclui as ações de saúde, busca-se explicitar a ideia de “corpos diferentes”, a qual não fala de biologies distintas, mas de *conceitos* de corpo divergentes. Partindo de exemplos etnográficos ameríndios que apontam para a corporalidade como uma forma de conceitualização específica, o *conceito* de corpo enawene é evidenciado nos princípios e termos nativos, nas narrativas mitológicas, na estética corporal das diferentes fases da vida e dos momentos rituais e nas relações de troca que compõem a sociabilidade enawene.

**Palavras-chave:** corporalidade; cosmologia; Enawene-Nawe; etnologia indígena; terras baixas da América do sul.

## ABSTRACT

This is a study about the concept of the body of the Enawene-Nawe, people of the Aruak language, inhabitants of the southern Amazon. Considering the ethnographic context of birth that includes the health actions, the idea of “different bodies”, which do not mean distinct biologies but divergent concepts of the body, is made explicit. Coming from amerindians ethnographics examples which demonstrate the corporality as a mean of specific conceptualization, the enawene concept of body is made evident in native principles and terms, mythical narratives, aesthetic body in different phases of life and ritual moments and in the relations of exchange of the enawene sociability.

**Key words:** corporality, cosmology; Enawene-Nawe; ethnology; lowlands of South America

Eis então o que seria necessário fazer: instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fugas possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra.

(DELEUZE; GUATTARI, 1996: 24)

## ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1: Localização dos Enawene-Nawe na América do Sul	9
FIGURA 2: croqui do espaço entre o rio Iquê e a aldeia <i>Halaitakwa</i>	14
FIGURAS 3 E 4: croquis-representações do <i>eno</i>	33
FIGURA 5: núcleo familiar mítico e sua relação com o peixe e a mandioca	75
FIGURA 6: gráfico das estações e do calendário ritual	81
FIGURA 7: transmissão do nome e a “dádiva do peixe”	124

## ÍNDICE DE QUADROS

Quadro 1: clãs principais e clãs adventícios	38
Quadro 2: relação das subjetividades cósmicas e os personagens rituais	83
Quadro 3 - Relação entre elementos da pesca e o corpo masculino	90
Quadro 4 - Relação entre os componentes da planta da mandioca e o corpo feminino	93
Quadro 5 - Categorias de idade	105



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	12
1 Alguns dias entre os Enawene-Nawe	12
2 O estudo	17
<b>CAPÍTULO I</b> Sobre os Enawene-Nawe	29
1 A paisagem cósmica	29
2 A origem dos <i>yãkwas</i>	35
3 A aldeia terrestre	41
<b>CAPÍTULO II</b> Por uma lógica corporal	46
1 O corpo: um novo contorno	46
2 Entre os Enawene-Nawe: os princípios e os termos nativos	53
3 Os “seres” e os “devires”	58
4 Os especialistas de “corpo e alma”	65
<b>CAPÍTULO III</b> O corpo na mitologia e no calendário ritual enawene	71
1 Do fenômeno de transformação: <i>ayawa</i>	71
2 Dos corpos celestes	76
3 Do corpo do menino <i>Dokoi</i>	87
4 Do corpo da menina <i>Atolo</i>	92
<b>CAPÍTULO IV</b> O “corpo” enawene	98
1 A estética corporal e as fases da vida	98
2 O corpo nas relações	111
3 Os ritos de passagem e de aliança	117
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	127
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	132



**FIGURA 1: Localização dos Enawene-Nawe na América do Sul**

**Fonte: Mendes dos Santos, 2006.**

### Notas sobre a conjugação verbal

Faço aqui a distinção dos tempos verbais utilizados na escrita desta dissertação. O perfeito do indicativo é utilizado nos relatos referentes à minha experiência em campo, isto é, no curto espaço de tempo que estive entre eles e no breve histórico das ações de saúde apresentado na introdução deste trabalho. Em algumas partes da introdução e nos capítulos seguintes, o presente do indicativo é utilizado para falar sobre a vida dos Enawene-Nawe e sobre a discussão ameríndia acerca do corpo.

### Notas sobre a grafia enawene nawe

Segundo Zorthêa, não existe uma rígida convenção da escrita da língua enawene nawe. Uma das razões refere-se às inúmeras ocorrências de variações livres, isto é, a ocorrência de dois fonemas que podem ser substituídos um pelo outro no mesmo ambiente sem provocar a mudança do significado presente nesta língua (ZORTHÊA, 2006, p. 43-44). Outro motivo é o fato de que a escrita existente está sendo avaliada continuamente e em processo de incorporação pelos próprios Enawene-Nawe, “autoridades legítimas nesse assunto enquanto falantes nativos” (REZENDE, 2006, p. 1). Digo isto para justificar as diferentes grafias que se apresentam ao longo desta dissertação. No corpo do texto, a ortografia dos termos e expressões na língua enawene foi registrada de acordo com a orientação do quadro abaixo, referência da grafia utilizada por Mendes dos Santos em sua tese de doutorado (2006). Entretanto, nas citações retiradas de outros referenciais teóricos sobre os Enawene-Nawe, mantenho a grafia do autor do texto em questão.

<b>Símbolo</b>	<b>Valor</b>
<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 fonológica, com exceção dos termos *yākwa*, *salumã* e *kateokõ*.
3. Os sufixos ***re***, ***ene***, e ***atokwe*** são designações do gênero masculino; ***lo***, ***eneto*** e ***asero*** correspondem a sufixos de designação do gênero feminino.

## INTRODUÇÃO

### 1 Alguns dias entre os Enawene-Nawe

Os Enawene-Nawe são um povo da língua Aruak que se apresentam hoje com uma população em torno de 600 (seiscentas) pessoas<sup>1</sup>, habitantes de uma única aldeia localizada no vale do Rio Juruena, no Estado do Mato Grosso, na Amazônia Meridional Brasileira. Em setembro de 2007, permaneci uma semana entre os Enawene-Nawe juntamente com uma médica e a equipe de saúde local pertencente à Operação Amazônia Nativa (OPAN)<sup>2</sup>, com o objetivo de avaliar as condições de saúde desta população. Para chegar à aldeia, partimos de Brás-Norte, cidade situada no noroeste do Mato Grosso, cerca de 700 km de Cuiabá. Viajamos por uma estrada de terra de aproximadamente 70 km até chegarmos às margens do Rio Juruena. Dali, seguimos de barco pelos rios Juruena, Camararé e Doze de Outubro até chegarmos ao rio Iquê.

A aldeia que visitei, Halaitakwa<sup>3</sup>, situava-se aproximadamente a 400 m do rio Iquê (número 01 - figura 2). Próximo ao rio, havia uma pequena construção de madeira e

---

<sup>1</sup> Número populacional atualizado no site <http://www.amazonianativa.org.br> em junho/2010.

<sup>2</sup> A OPAN é uma organização não-governamental com sede em Cuiabá/Mato Grosso, que desenvolve trabalhos em educação, economia, saúde e fiscalização de terra junto a povos indígenas da Amazônia Legal. A atenção à saúde dos Enawene-Nawe é realizada pela OPAN através de um convênio com a FUNASA (Fundação Nacional de Saúde). Como fisioterapeuta, participei da avaliação referente à saúde da mulher e às condições da gravidez, parto e puerpério.

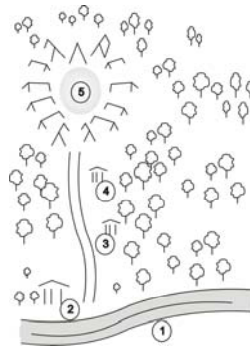
<sup>3</sup> A aldeia Halaitakwa se incendiou em novembro de 2007. Os Enawene-Nawe construíram outra aldeia que apresenta o mesmo formato daquela que descrevo a seguir. Dados referentes à população e ao número de casas retirados dos diários de Vicente Cañas e Thomaz de Aquino Lisboa e dos relatórios dos arquivos da OPAN e da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) mostram uma variação entre 07 (sete) a 10 (dez) casas até o ano de 2002 (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 91). Em 2007, ano em que estive entre eles, haviam 12 (doze) casas residenciais, como mostra a figura 1. Atualmente, as casas residenciais são em número de 15 (quinze).

telha de amianto destinada a guardar os motores dos barcos que permaneciam à margem do rio (número 02 – figura 2). À direita da trilha que levava à aldeia, ainda um pouco afastada, havia outra construção do mesmo tipo, porém maior, a “casa de apoio” da equipe da OPAN (número 03 – figura 2). Ali eram realizadas as refeições, troca de roupas e reuniões da equipe. Ao chegarmos à aldeia, deixamos nossas coisas nesta casa e por lá permanecemos por algum tempo juntamente com muitas crianças, algumas mulheres e alguns Enawene que vieram nos receber. Apenas alguns homens falavam o português, muitos falavam ao mesmo tempo, e eu, muito pouco ou quase nada entendia da língua enawene nawe<sup>4</sup>. Seguindo a trilha, avistamos as casas que compunham o “redondo” da aldeia. O posto de saúde encontrava-se em sua periferia (número 04 – figura 2).

O “redondo” da aldeia se dava pela disposição em círculo de doze casas de formato retangular ao redor do pátio central (número 05 – figura 2). As casas eram todas do mesmo tamanho, equidistantes umas das outras, com uma porta frontal voltada para o pátio central e uma porta nos fundos voltada para a periferia da aldeia, o caminho das roças. Uma única casa, também de palha de buriti, apresentava um formato diferenciado, não era retangular e sim cônico, e deslocava-se ligeiramente da disposição circular das outras casas em direção ao centro: era a *casa das flautas*. De sua única porta, voltada para o pátio central, no sentido leste-oeste, situava-se o *caminho dos clãs*, que ia desde a aldeia até a margem do rio Iquê.

---

<sup>4</sup> Durante nossa estadia, os integrantes da equipe de saúde local, enfermeiros e técnicos, que já trabalhavam com os Enawene Nawe há um bom tempo, e um agente de saúde indígena foram os nossos tradutores.



**Figura 2** – croqui do espaço entre o rio Iquê e a aldeia *Halaitakwa*

Foi no pátio central que tive a minha primeira “conversa” com um Enawene-Nawe. Era um dos homens mais velhos da aldeia, que me contava, não só com suas palavras traduzidas pelo agente de saúde indígena, mas com toda uma “performance” corporal, as cenas do primeiro contato de alguns Enawene com o Padre Thomaz Aquino Lisboa e o Irmão Vicente Cañas, em 1974<sup>5</sup>.

Ao chegarmos à aldeia *Halaitakwa*, fomos convidadas para dormir na casa 11. Essa seria então “a nossa casa” durante a estadia na aldeia. Dependuramos nossas redes no espaço entre as pequenas repartições (*waxalalos*) delimitadas por esteiras de palha e destinadas aos pequenos núcleos familiares. À noite, a casa era aquecida e iluminada por pequenos fogos no interior dos *waxalalos* e debaixo dos jiraus nas áreas comuns. As casas enawene-nawe que visitei possuíam em seu interior, além das pequenas repartições, áreas de uso comum, as cozinhas, situadas próximas às portas da frente e do fundo. Durante o dia, pela

---

<sup>5</sup> Após este contato, o missionário e irmão Vicente Cañas, viveu entre os Enawene-Nawe até o ano de 1987, quando foi assassinado a mando de fazendeiros envolvidos na disputa pelas terras indígenas. Das páginas de seu diário, mais de 700 escritas religiosamente no período de 1980 a 1987, encontrei uma dinâmica imbricada de nascimentos e mortes, atividades cotidianas e rituais que no ciclo dos dias revela muito da vida Enawene-Nawe.

incidência da claridade através das portas, estas áreas eram a parte mais clara das casas. Portanto, as consultas médicas dos moradores de cada casa eram realizadas neste espaço.

A realização das consultas do pré-natal nas casas, e não no posto de saúde, era até então uma proposta da equipe de saúde local, visando uma menor intervenção e maior participação da comunidade<sup>6</sup>. Nossa proposta era avaliar as condições de saúde desta população de acordo com os parâmetros das políticas públicas na atenção à saúde indígena. Fez-se necessário, então, avaliar o maior número possível de pessoas, dando prioridade àquelas que já apresentavam sintomas de alguma doença, assim como às crianças e gestantes. Na “nossa casa”, a casa 11, avaliamos, entre outros, uma mulher aparentemente no final da gravidez.

No último dia da nossa estadia entre os Enawene-Nawe, ao acordarmos, ainda de madrugada ao som das flautas que vinha do pátio da aldeia, uma mulher indígena, um pouco mais velha, nos chamou e nos levou para dentro de um *waxalako* com redes penduradas, um fogo central e crianças em volta de sua filha, que quando ainda gestante, fora avaliada por nós. Ela trazia em seus braços um recém-nascido. A mulher mais velha, mãe da parturiente e avó do recém-nascido, também nos levou para um canto da casa 11, próximo ao *waxalako* e ao espaço onde dormíamos em nossas redes, apontando para o lugar onde o parto acontecera. Tal parto se deu de forma tão silenciosa que, mesmo ao lado, nada percebemos. Voltamos ao *waxalako* e logo em seguida a mesma mulher, mãe da parturiente, realizou uma massagem na criança. A avó, em pé, massageou todo o corpo da criança que se encontrava no colo da mãe, sentada em uma rede. Sob nossos olhares curiosos e silenciosos e entre os risos das crianças que também acompanhavam a cena, a avó realizou movimentos vigorosos, esfregando com mais intensidade em determinadas partes do corpo da criança: as pernas, logo abaixo dos

---

<sup>6</sup> “Sempre realizamos as consultas nas casas proporcionando melhor conhecimento do mundo feminino no período gestacional, maior participação dos familiares. A mulher permanece nos seus afazeres se sentindo mais segura, a consulta é mais rica e não meramente procedimentos mecânicos, pois vários aspectos envolvendo a mulher são tratados, podendo assim estar complementando este sistema de forma a interferir o mínimo possível. Este modelo de acompanhamento ainda necessita de algumas adequações. Nos últimos quatro meses as consultas pré-natais foram feitas no postinho de saúde, avaliamos de forma negativa e estaremos retornando para dentro das casas” (texto retirado do Relatório de saúde, 2007, convênio OPAN/FUNASA).



joelhos; os braços, logo abaixo dos ombros, e a face, principalmente ao redor dos olhos. Permanecemos ali, com aquelas mulheres e crianças por mais alguns instantes. Ao deixarmos a casa, já no pátio central da aldeia, vimos uma técnica de enfermagem passar com uma bandeja de inox que continha os medicamentos necessários ao cuidado do recém-nascido. Logo em seguida, ela deixou a casa em direção ao posto de enfermagem.

Dois pontos me chamaram a atenção: a massagem realizada pela avó no corpo da criança e a bandeja de inox carregada pela técnica de enfermagem. O que me veio à mente foi exatamente a diferença de perspectivas evidenciadas nas performances dos diferentes personagens. A massagem realizada pela avó evidenciava a perspectiva dos Enawene-Nawe. A bandeja de inox carregada pela técnica de enfermagem, por sua vez, a perspectiva das ações de saúde. A “massagem na criança” e a “bandeja de inox”, expressões simbólicas de um aparato cosmológico específico, me permitiram evidenciar perspectivas não coincidentes, porém simultâneas, em um mesmo contexto: o nascimento enawene nawe. Pode parecer, a princípio, que falo de um fato único, o nascimento, sobre o qual incidem duas perspectivas diferentes: a dos índios e a das ações de saúde. A ideia não é essa. Falo aqui das diferentes maneiras que um mesmo fato (ou não será um mesmo fato?) pode ser vivenciado.

Perguntava-me então o que era aquela massagem: se havia alguma relação entre as partes do corpo tocada pela avó e as partes do corpo que, ao longo da vida, recebem os adornos corporais, se a massagem fazia parte do ritual do nascimento e se até mesmo havia algum ritual para o nascimento. O que era então o nascimento para os Enawene-Nawe? Provavelmente, algo diferente do que era para o profissional de saúde. Por outro lado, perguntava-me o que representava a bandeja de inox naquele contexto e o quê ou mesmo se a pessoa que carregava aquela bandeja sabia sobre o nascimento enawene nawe. Perguntava-me também o quê os Enawene percebiam em relação às ações de saúde.

Deixei os Enawene-Nawe naquele mesmo dia, cheia de inquietações e de vontade de conhecer mais sobre a perspectiva indígena. Os Enawene-Nawe representavam para mim, dentro do contexto mais amplo da saúde indígena, um povo ainda autônomo em relação ao nascimento. Da “perspectiva” biológica e universal das ações de saúde, já conhecia alguma coisa. Da “perspectiva” indígena, claramente percebível como outra, nada sabia.

## 2 O estudo

Ingressei no mestrado em Antropologia Social da UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais) em 2008 com o propósito de estudar o nascimento enawene nawe. Pensava incluir no contexto etnográfico do nascimento enawene nawe as transformações decorrentes da presença e das ações do profissional de saúde “branco” em área indígena. De forma mais específica, as transformações advindas das ações de saúde voltadas para a gravidez e para o parto; a ideia era abordá-las sob a perspectiva indígena, ou seja, a maneira como os Enawene-Nawe percebem e incorporam estas ações e, ainda mais, o que pensam e como pensam sobre as ações de saúde.

As ações de saúde nos Enawene-Nawe, no período entre 1977 a 1987, foram realizadas por Vicente Cañas, juntamente com indigenistas da OPAN (então Operação Anchieta, atualmente Operação Amazônia Nativa), que desenvolveram, naquela época, uma política de manutenção da alimentação tradicional, de defesa do espaço territorial e de reconhecimento da medicina nativa com o intuito de garantir a autonomia do grupo (WEISS, 1998, p. 49). As intervenções nos problemas de saúde neste período se voltavam para os cuidados básicos diante das necessidades do grupo e dos recursos institucionais, na maioria das vezes, através da administração de medicação sintomática pelo Ir. Vicente Cañas ou pelos indigenistas da OPAN (*Ibidem*, p. 111). São vários os relatos no diário de Vicente Cañas de nascimentos, complicações e mortes, assim como os de tratamentos realizados pela equipe e pelos próprios Enawene-Nawe. Chamou minha atenção a transparência dada aos fatos, pois eles aparecem na sequência temporal dos acontecimentos cotidianos e rituais:

10/02/82 – 3:50h começa o ritual Salomã, da mesma forma que ontem e termina às 4:55h, em direção do caminho. Durante o ritual tocam um pouco as flautas rachadas e param em direção do caminho. Às 5:30h escuta-se um que racha lenha e todos acham graça e começam a rachar lenha. O pessoal acha graça e comenta que em cada casa encontra-se alguém rachando lenha.

Pela 6h começa a chover.

A esposa de MAKAKOYAREENE sente as dores do parto e pelas 7h sai o nenê. A cabeça do nenê fica presa e não sai. Explico como fazer para poder sair. Às 8:30h sai o menino, naturalmente morto. O pessoal se prepara e vai indo para as barragens. A placenta da mulher não tinha saído na hora em que o pessoal partia. Cada homem vai pelas casas e vai despedindo-se das mulheres. Tem uma pequena conversa. Despedem-se dos familiares, os mais próximos, levam as flautas e dão grandes gritos pelo caminho. Pousa-se na barra do 12. Pesca-se. O pessoal está em IAUKUA. Tudo o que se pesca é para o IAUKUA...

Pelas 7h chegam KAYOUEKUA e XYUYRO (este último ficou na aldeia, pois a mulher dele estava para ganhar nenê e é o primeiro do casal e passa a notícia que a mulher em parto estava quase morta. O esposo (MAKAKOYAREENE), o pai deste LONECE-xamã, YALAUYNACEATOKUE, ATAYNA-xamã e o pai da mulher, XYNARE, vão para a aldeia. O restante do pessoal fica na barra 12. Chegando na aldeia, encontram a parturiente em estado de choque. Os xamãs, especialmente ATAYNA, pedem as cabaças, tijelas e máscaras. Da cabaça, com uma vara fina enrola algodão e enfia dentro, várias vezes as bolinhas de algodão são postas atrás da orelha da mulher que está passando mal. Tira as bolinhas da tijela e passa pelos cantos e nas máscaras (pela trama das máscaras), são distribuídas para o pessoal, pois atribuem a YAKAYRYTY, que está pela aldeia.

O pai da mulher, XYNARE, oferece olocuare para o pessoal. KAUALY e YALOUYNACEATOKU entoam o canto dos moribundos, ou seja, o canto que eles cantam quando pensam que alguém vai morrer. Este canto foi entoado duas vezes.

11/02/85 - A mulher ainda passa mal, mas não está mais em estado de choque. Conversa um pouco e queixa-se de dores no útero. A pressão dela está baixa e o corpo está frio. O xamã ATAYNA pede para KAYOUEKUA para trazer a cabaça para onde estão as máscaras. Faz bolinhas de algodão. Põe as bolinhas dentro da cabaça. Retira isso várias vezes e dá para serem postas atrás da orelha da mulher. Também faz isso nas tijelas. Pelas 10h a mulher doente já fala normalmente e se queixa de dor no útero.

Aparecem quatro crianças com febre. São outras crianças, não as mesmas destes dias atrás. São febres que aparecem e desaparecem com facilidade. O pessoal que foi para as barragens, ficou na barra do 12 hoje, pescando, e os que vieram para ver a mulher doente, voltam amanhã cedo para seguir viagem em direção da barragem. Pelo meio dia, a doente toma banho, a sua temperatura volta ao normal e ela conversa com o pessoal. O pessoal, vendo que ela se recupera e está fora de perigo, decide prosseguir viagem para o 12 para juntar-se ao restante do pessoal. Chega-se pelas 18h e é aquela falaria, etc, etc...

Ainda não se decidiu quem vai para uma ou para outra barragem. A decisão definitiva ocorre quando são postas na canoa as cascas de árvores para a armadilha com aquela falaria, todos ao mesmo tempo. Pelas 20h, XYNARE tem uma pequena conversa com cada homem, ao estilo ritual. (Diário Vicente Cañas, Tomo I: 221-222)

06/02/86 - De madrugada começa o ritual YAUKUA. É oferecido Ketera pelo festeiro TIHOLOCEENE. São três turmas que fazem o ritual, sendo duas com flautas teiro e uma com maracás. Terminam às 6:45h. Ontem terminou o ritual em que eram festeiros XALOKUÀ e SALUMÃ. O pessoal verifica as armadilhas e

procura casca (mata). Os Enawenenawe se interessam em saber como anda o processo de suas terras. Perguntam com muita insistência ao Thomaz. A velha TANANA de fato vai morrer. O pessoal já está conformado com a morte que se aproxima. O pessoal acha que já viveu muito e é a mais antiga do grupo. Ela está magra, enrugada, com os cabelos brancos, etc... (Tomo III: 641)

28/03/86 – [...] Falam que já nasceu o filho de DEDARÊ e SALEROSE – um casal novo. Também falam que o menino nasceu um dia depois que o pessoal saiu da aldeia, ou seja, vieram para a barragem. Trouxeram a notícia que bateu febre na aldeia, etc..] (*Ibidem*: 653)

12/08/86 – Vou para a aldeia. Chego às 13h. O pessoal quer saber notícias acerca da terra. Fazem dois dias que os homens voltaram da pescaria. Também foram bater timbó... Durante estes dois dias nasceram duas crianças. O pessoal já queimou as roças. (*Ibidem*: 689)

20/01/87 – Às 4:30h começa o ritual. Às 6:30h termina. Nasce o filho de LOLAMENAKWA. A placenta até as 9 h ainda não tinha saído, a criança nasceu pelas 5 h. Hoje passou o dia todo chovendo. Se bate timbó e deu bastante peixinhos. A placenta sai às 12:45h, demorou a sair e com isso aconteceram aqueles comentários e muito nervosismo... Às 15:15h começa o ritual KATEOKU, vai pelas casas, etc... Às 19:35h vai ao centro do terreiro e às 20h termina. (*Ibidem*: 734)<sup>7</sup>

No diário de campo de Terezinha Weber (1980), uma das indigenistas da OPAN que auxiliou Vicente Cañas no atendimento à saúde dos Enawene-Nawe, também encontrei uma dinâmica, preenchida por relatos de atividades corriqueiras e rituais, entremeada por fatos associados à saúde enawene. Dentre eles, do meu interesse particular, destaco os relatos que se referem aos primeiros contatos dos Enawene-Nawe, nos anos 80, com as tecnologias de saúde:

13 de março de 1980 - Ontem mostrei ao pessoal o estetoscópio e o aparelho de pressão. Não se cansavam de admirar e perguntar quem fez e o que é esta coisa estranha que faz a gente escutar forte as batidas do coração.

29 de agosto de 1980 – LONECÊ, que é um forte curandeiro, me pede para explicar a função do termômetro. Parece que entendeu muito bem a explicação que dei, de que era para ver se a pessoa está com febre e se é muita febre ou pouca.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> CAÑAS, Vicente. Diário de campo. Cuiabá, 1980-1987. (Mímeografado)

<sup>8</sup> WEBER, Terezinha. *Diário de campo*. Cuiabá, 1980-1981. (Mímeografado)

Após a morte de Vicente Cañas, em 1987, a OPAN assume integralmente as ações de saúde na área indígena Enawene-Nawe<sup>9</sup>. Em 2000, a OPAN assinou o primeiro convênio com a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) para atuar em parceria na atenção à saúde dos povos Myky, Enawene-Nawe e Irantxe, junto ao Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) em Cuiabá, (segundo o Relatório 2007 Convênio OPAN/FUNASA). Até setembro de 2007, as ações de saúde voltadas para a gravidez e para o parto nos Enawene-Nawe se restringiam à realização de consultas de pré-natal e cuidados ao recém-nascido logo após o parto. Na maioria das vezes, os profissionais de saúde não estavam presentes no momento do parto. No ano de 2009, no período entre fevereiro e julho, grande parte dos nascimentos, aproximadamente 15, aconteceram dentro do que se convencionou chamar na folha de evolução da enfermagem “procedimento enawene tradicional”. Entretanto, já parece haver uma participação mais frequente do profissional de saúde durante o parto, que por algumas vezes chegou a ser solicitado pelas mulheres enawene nawe. Neste mesmo período, um parto aconteceu no hospital de Brás-Norte, cidade mais próxima da aldeia enawene<sup>10</sup>.

Em conversas informais com profissionais que estiveram entre os Enawene-Nawe, tomei conhecimento da preocupação deles com os “aparelhos”, tecnologias de saúde, utilizados na avaliação do pré-natal, pois estes aparelhos poderiam identificar no corpo da criança a participação dos diferentes parceiros sexuais. Igualmente, tomei conhecimento do interesse de um enawene ao saber da existência do exame de DNA. Logo me perguntei qual noção teriam eles da paternidade biológica, uma vez que consideram a concepção de uma criança como uma soma de relações sexuais e não apenas de uma única relação, como define

---

<sup>9</sup> Para uma abordagem mais detalhada sobre as ações de saúde nos Enawene-Nawe, ver Weiss, 1998.

<sup>10</sup> Dados obtidos dos relatórios de saúde do convênio OPAN/FUNASA (2009). Cabe lembrar aqui que não é proposta deste trabalho desenvolver uma análise mais aprofundada das ações de saúde no nascimento enawene, o que não poderia ser feito sem um estudo mais detalhado dessas ações e sem incluir as reflexões acerca das políticas públicas de saúde. Desta forma o que apresento aqui, nada mais é que um panorama geral do contexto das ações de saúde no nascimento enawene nawe, desde o contato até o momento atual, que evidencia as transformações decorrentes não só das ações de saúde, mas também do contato com o mundo do branco que vem se intensificando cada vez mais.

a ciência ocidental, e que consideram a quantidade de relações ou de esperma proporcional ao desenvolvimento de uma criança forte e saudável. Da mesma forma, também soube que os Enawene-Nawe, por vezes, associam as má-formações congênitas a uma quantidade insuficiente de relações ou esperma para a produção do corpo e suas partes e que consideram os diferentes parceiros sexuais como possíveis “ajudantes” para fazer a criança. Não muito diferente do interesse demonstrado por eles em 1980 pelo estetoscópio, pelo aparelho de pressão e pelo termômetro, as alusões atuais aos aparelhos utilizados nos exames de pré-natal que poderiam identificar, no corpo da criança, a participação dos diferentes parceiros sexuais, e o interesse pelo exame de DNA nos indicam que, de alguma forma que definitivamente não sabemos qual, eles acompanham os movimentos do nosso pensamento, da nossa ciência, do nosso modo de viver.

O objeto desta pesquisa era inicialmente uma aproximação dessa forma de apreensão do que vem do “outro” e que, em se tratando das ações de saúde, vem geralmente “sem pedir licença”. Seria necessário, então, partir dos processos sóciocosmológicos envolvidos no nascimento e dos pressupostos, que definem o modo pelo qual os índigenas apreendem e se apropriam do que é introduzido pelos profissionais em área, para chegar ao que eles pensam e dizem sobre as ações de saúde. Contudo, devido ao tempo breve do trabalho de campo, não foi possível realizar um estudo mais detalhado nesta direção.

Da cena do nascimento que presenciei entre eles, conforme já disse, ficou a ideia das diferentes perspectivas evidenciadas a partir de expressões simbólicas específicas das diferentes cosmologias: a “massagem na criança”, evidenciando a perspectiva dos Enawene-Nawe; a “bandeja de inox”, a perspectiva das ações de saúde. Diante disso, o que proponho, repito, não é a ideia de diferentes formas de “*ver* um mesmo fato”, mas diferentes formas de “*viver* um fato”. Percebi então que, antes de buscar entender a forma como os Enawene-Nawe apreendem as transformações decorrentes das ações de saúde no contexto do nascimento, fazia-se necessário buscar uma aproximação da forma como eles concebem seus próprios

“corpos”<sup>11</sup>, entendendo o corpo como “perspectiva”, “ponto de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 380), condição de percepção. Algo como trazer para este cenário a ideia proposta por Peter Gow e discutida por Viveiros de Castro acerca do fato presenciado por ele mesmo entre os Piro da Amazônia peruana<sup>12</sup>:

Este enunciado simples [nossos corpos são diferentes] captura com elegância o que Viveiros de Castro (1996) chamou de perspectivismo cosmológico ou multinaturalismo: o que distingue os diferentes tipos de gente são seus corpos, não suas culturas. Deve-se notar, entretanto, que esse exemplo de cosmologia perspectivista não foi obtido no curso de uma discussão esotérica sobre o mundo dos espíritos, mas em uma conversação em torno de preocupações eminentemente práticas: o que causa a diarreia infantil? (GOW *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 138)

O corpo é então o que faz a diferença. Desta forma, Viveiros de Castro afasta a ideia do perspectivismo como um relativismo cultural que “supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, e indiferente à representação [...] uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 379), e é “o corpo a origem das perspectivas” (*Ibidem*, p. 380). O que Viveiros propõe, ao contrário de um relativismo, é um multinaturalismo, ou seja, uma só cultura, múltiplas naturezas. A cultura é perspectiva reflexiva, a capacidade de se perceber como sujeito, e a natureza é “a forma do

---

<sup>11</sup> Passo a utilizar aspas duplas na palavra corpo para diferenciar o seu uso. As aspas sugerem o uso da palavra corpo em referência às populações ameríndias, ressaltando a diferença de seu uso como um conceito ocidental. Faço alusão aqui à ideia de Viveiros de Castro sobre a categoria do parentesco: “A homonímia visa ressaltar as diferenças, a despeito das semelhanças. A intenção, justamente, é fazer *parentesco* querer dizer outra coisa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 407).

<sup>12</sup> “Uma professora da missão [na aldeia de] Santa Clara estava tentando convencer uma mulher piro a preparar a comida de seu filho pequeno com água fervida. A mulher replicou: “Se bebemos água fervida, contraímos diarreia”. A professora, rindo com zombaria da resposta, explicou que a diarreia infantil comum é causada justamente pela ingestão de água não fervida. Sem se abalar, a mulher piro respondeu: “Talvez para o povo de Lima isso seja verdade. Mas para nós, gente nativa daqui, a água fervida dá diarreia. Nossos corpos são diferentes dos corpos de vocês”.” (Comunicação pessoal de Gow a Viveiros de Castro) (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 138).

Outro enquanto corpo” (*Ibidem*, p. 381). O que busco ressaltar aqui é a ideia de “corpos diferentes” que, como aponta Viveiros de Castro, manifestam uma condição “oculta” (pelo menos aos olhos das políticas de saúde) de *conceitos* de corpo divergentes e não de biológicas diversas. Para Viveiros de Castro, o que o argumento piro manifesta é “*uma ideia não biológica de corpo*”, ideia que faz com que “questões como a diarreia infantil não sejam tratadas enquanto objetos de uma teoria biológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 140). Sem querer adentrar as discussões acerca da “universalização contida nas cosmologias racionalizadas da modernidade ocidental” e tão frequente quando o assunto é “saúde”, optei por fazer deste estudo um espaço para explicitar o *conceito* de “corpo” enawene, expressão de um mundo possível. Diria ainda, na ideia do corpo e de sua capacidade de ocupar pontos de vistas, “noção articuladora da alteridade real” (LIMA, 1996, p. 34), um espaço para a posição do outro não só como um mundo possível (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 117), mas na posição do outro como possibilidade.

Diante da ideia das diferentes perspectivas e, assim, dos diferentes corpos, busco desenvolver então, a partir do referencial teórico existente sobre os Enawene-Nawe e de conversas com pessoas próximas a eles, um estudo do que poderia se chamar o *conceito* de “corpo” enawene nawe. Como diz José Antônio Kelly, uma análise adequada da vida amazônica contemporânea, “que mescla [...] demônios canibais predadores de corpos indígenas e parasitas da malária sobre o microscópio”, só pode ser feita levando seriamente em consideração a “teoria tradicional” (KELLY, 2005, p. 202). A “teoria tradicional” apresentada nas diversas etnografias dos povos ameríndios revela a significativa frequência com que as questões referentes ao “corpo” aparecem, indicando que a “grande maioria das sociedades tribais do continente privilegia uma reflexão sobre a corporalidade na elaboração de suas cosmologias” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 3). O corpo, desde as formas de concepção e morte, nomeação, decoração e participação ritual, é o espaço de definição e construção da pessoa pela sociedade.

Porém, antes de falar do *conceito* de “corpo”, ou por assim dizer do “corpo” enawene nawe propriamente dito, é necessário saber o que se chama “corpo” na etnologia ameríndia. Poderia dizer então que “a questão é primeiro a do corpo - corpo que nos *roubam*



para fabricar organismos oponíveis, [...] para impor-lhe uma história, ou uma pré-história<sup>13</sup>” (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 69). Digo isso, pois o que se percebe como “corpo” nas etnografias ameríndias, abarca muito mais do que a ideia de um corpo físico, biológico, um organismo propriamente dito. Não é só em Santa Clara, no episódio narrado por Peter Gow, que o *conceito* de corpo está para além das questões biológicas. Em outras palavras, ao se falar do “corpo” ameríndio, pode-se dizer que “a questão não é a do organismo, ou não é apenas a do organismo” (*Ibidem*, p. 69). O *conceito* de “corpo”, ou o próprio “corpo” ameríndio, parece incluir, além das qualidades fixas, permanentes ou temporárias, as qualidades de um devir, de um fluxo de transformação que permite além de ser, tornar-se. Trata-se do corpo, mas do corpo lado a lado às suas capacidades intensivas. Assim, não podemos pensar o “corpo” ameríndio a partir das características específicas e genéricas pré-determinadas pelo ponto de vista de uma fisiologia natural (MCCALLUM, 1998, p. 217; SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 4; LIMA, 2002, p. 11) e nem a partir de uma lógica de “oposição estática ou de simples negação *versus* complementaridade” entre termos duais (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 13). Isto não implica que a noção de corpo e as oposições duais entre natureza e cultura, individual e coletivo, um e múltiplo — próprias do pensamento ocidental — não se constituam categorias analíticas para se pensar o “corpo” ameríndio. Na literatura etnográfica, percebe-se o emprego tanto da noção de corpo quanto a de oposições duais. Porém, deslocadas de suas significações anteriores, estas categorias são ampliadas e passam a abarcar novos conteúdos.

Como parece não existir uma definição propriamente dita de “corpo” entre os Enawene-Nawe, optei por começar pelos termos nativos referentes a princípios desenvolvidos, ou melhor, apreendidos a partir de uma lógica corporal. Como princípios, os termos nativos passam a ser o “novo” conteúdo desta categoria analítica “corpo”. O que se

---

<sup>13</sup> Faço alusão aqui à ideia de reconstrução do corpo como Corpo sem órgãos (o anorganismo do corpo) inseparável de um devir, que Deleuze e Guattari abordam ao falar sobre o molar na máquina dual que opõe o feminino e o masculino e o molecular no *devir-mulher* que permite que o homem torne-se ou possa tornar-se mulher (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 68).

mostra, entretanto, nos estudos etnográficos ameríndios, é que estes princípios são também conteúdo de outras categorias analíticas. Assim, ao apresentar estes princípios, fala-se do “corpo” e da “pessoa”, mas fala-se também de “natureza” e “cultura”, de “parentesco” e “humanidade”, da “placenta” e da alma, do “nascimento” e da “morte”. E fala-se de outra lógica: a do sensível.

A literatura antropológica atribui à obra de Lévi-Strauss, especialmente às *Mitológicas*, uma mudança nos modelos interpretativos buscando outras formas de se pensar estas sociedades (GONÇALVES, 2001, p. 24; LIMA, 2002, p. 15; SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 3; VILAÇA, 2000, p. 59). Para Tânia Stolze Lima, a obra de Lévi-Strauss é o “verdadeiro divisor de águas no estudo das cosmologias indígenas”, pois “substitui a lógica clássica por uma lógica do sensível, que é a lógica das relações” (LIMA, 2002, p. 15). Nesta lógica, os princípios se definem a partir da experiência e adquirem valores e significados posicionais, ou seja, dependentes das relações em que se encontram. O próprio Lévi-Strauss, na abertura das *Mitológicas*, já esclarece a intenção de sua obra: “uma experiência que, se bem-sucedida, terá um alcance geral, já que esperamos que demonstre a existência de uma lógica das qualidades sensíveis, que elucide seus procedimentos e manifeste suas leis” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 19). A partir de então, as narrativas mitológicas passam a indicar princípios, conceitos e categorias, ordenadores da estrutura social e específicos às diferentes formas de conceituação e apreensão do mundo para cada povo ameríndio. Segundo Marco Antônio Gonçalves, “fez-se uso da cosmologia *lato sensu*”, “investindo no que há de positivo e original no material fornecido por essas sociedades” (GONÇALVES, 2001, p. 24).

Entre os Enawene-Nawe, Mendes dos Santos destaca o “corpo” como “o veículo de uma linguagem poderosa sobre suas noções de pessoa”.

Nele estão envolvidos a existência e o sentido dos fluidos (sangue e sêmen), dos cuidados, reclusões e proibições (uso dos adornos, ingestão de eméticos, prescrições alimentares), das investidas dos perversos *iakayreti*, do “espírito da mandioca” e outros seres (debilidade orgânica, doenças e morte) e a fonte de reprodução dos personagens do cosmos por meio do devir humano [...] Sobre o corpo enawene estão

grafados indicadores das diferentes fases da vida de uma pessoa, exibidos nas formas de adornos, objetos e tinturas, colares, braceletes, pulseiras, tornozeleiras, joalheiras, brincos, tatuagem feminina e gravata peniana, dentre outros. (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 101)

Para falar do “corpo” Enawene-Nawe, parto então da ideia do “corpo” ameríndio como um corpo múltiplo, antes de tudo “liberador”, colocando-me a partir das considerações de Viveiros de Castro acerca do conceito de multiplicidade deleuziano. Para este autor, tal conceito é o “constructo que melhor parece descrever não só as práticas contemporâneas de conhecimento antropológico como os fenômenos de que elas se ocupam” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 97). A multiplicidade “transborda efetivamente toda oposição do uno e do múltiplo” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 15) e assim também dos dois dualismos a que a antropologia se vê aprisionada: Natureza e Cultura, Sociedade e Indivíduo. Faz pensar a “diferença intensiva antes que uma substância extensiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 97). Diferentemente de uma essência, a multiplicidade “não é realmente um ser, um ente, mas um agenciamento de devires, um entre”; “um quase objeto que vem substituir aquelas totalidades orgânicas e aquelas associações atômicas”; “um sistema formado por uma modalidade de síntese relacional diferente de uma conexão ou conjunção de termos” (*Ibidem*: 98-99). Isso nos permite pensar o corpo como “feixe de afecções e capacidades” (LASMAR, 2005, p. 196; VILAÇA, 2002, p. 61; VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 480) e nos aproximarmos das discussões acerca da corporalidade propostas para a Melanésia: o conceito de indivíduo de Strathern e a pessoa fractal de Roy Wagner, destacando uma “relacionalidade integralmente implicada” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 99).

Para falar do “corpo” Enawene-Nawe, busco então este “*continuum* de todas as substâncias em intensidades, mas também de todas as intensidades em substâncias” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 15), já apontado por Mendes dos Santos ao se valer da filosofia de Espinosa para traduzir uma certa dimensão da metafísica enawene:

A proposição XIII de sua *Ética* II – *Da natureza e da origem da alma* – exprime: “o objeto da ideia que constitui a alma humana é o corpo, ou seja, um modo

determinado da extensão em ato, e não outra coisa” [...] ainda que os termos e as relações tenham sido preservadas. (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 75)

Com base nesse referencial teórico, apresentarei aqui minha perspectiva sobre a perspectiva dos Enawene-Nawe, a partir das perspectivas de outras pessoas que estiveram entre eles. Como dito anteriormente, a ênfase será dada aos termos nativos referentes aos princípios que podem se configurar, mesmo que momentaneamente, como conteúdo da categoria analítica “corpo”<sup>14</sup>.

No capítulo I, apresento, de uma forma sucinta e a partir de relatos mitológicos que nos contam da formação da paisagem cósmica e natural e da formação do sistema clânico, como os Enawene-Nawe concebem o seu universo. Ainda neste capítulo e também de forma sucinta, apresento, ao me referir à aldeia enawene, alguns aspectos de sua organização social.

A seguir, no capítulo II, busco apresentar um breve resumo, sob uma ótica corporal, de exemplos etnográficos que nos mostram, a partir dos termos e da teoria nativa, o que se poderia chamar “corpo” na literatura ameríndia. Dos exemplos ameríndios passo aos termos nativos enawene nawe que nos permitem aproximar do modo como essas pessoas concebem e desenvolvem um *conceito* próprio de “corpo”. A riqueza de detalhes da morfologia corporal dos diversos seres que compõem o universo enawene e que se originam a partir dos princípios corporais de uma pessoa após a sua morte, nos revela a importância da forma para a existência enawene. Mesmo dentro de um *continuum* de movimento, os princípios corporais se tornam visíveis sempre através de uma forma, seja ela um ser sobrenatural ou um chumaço de algodão. São essas formas “visíveis” que expressam a ação

---

<sup>14</sup> Como os Enawene “são órfãos de parentela etnológica, isto é, não pertencem a nenhuma “paisagem sul-americana”, Xinguana, Tupi-Guarani, Noroeste Amazônico ou Jê-Bororo” (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 10) a escolha dos trabalhos etnográficos que acompanham esta análise não tem nenhuma pretensão comparativa. São exemplos etnográficos que ilustram a diversidade encontrada na América Indígena e que demonstram como, a partir da teoria nativa, os autores desenvolvem modelos de análise destas populações.

das diversas categorias de especialistas nas diferentes fases da vida do “corpo” e da “pessoa” enawene.

No capítulo III, abordo como o corpo humano aparece na mitologia enawene. Do processo de transformação *ayawa* de humanos em não humanos destacado por Mendes dos Santos em sua tese (2006), o corpo aparece como o “apoio concreto” para a origem das constelações, que são referências importantes para o calendário ritual enawene, e para a origem dos elementos do universo da pesca e da planta da mandioca. Este processo de transformação de humanos e não humanos, visto à luz de alguns aspectos do perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a) e do animismo (DESCOLA, 1986), define um gradiente de sociabilidade entre os Enawene-Nawe, seres sobrenaturais, animais e vegetais. As narrativas mitológicas nos ajudam então a pensar o “corpo” enawene nas relações com os espíritos celestes e subterrâneos, com o peixe e com a mandioca, e a associação destes seres com as categorias de gênero e parentesco visíveis na complexa dinâmica do calendário ritual e no cotidiano da vida enawene.

É com ênfase nestas categorias que me refiro, no capítulo IV, à fabricação do “corpo” e à construção da “pessoa” enawene nawe. Inicialmente, apresento como o “corpo” enawene se fabrica e se visibiliza a partir de uma estética apropriada às diferentes fases da vida e aos diferentes momentos rituais. Em seguida, busco apresentar o “corpo” nas relações e o processo de construção da “pessoa” na sociabilidade enawene. A partir das análises de Márcio Silva (2001, 2008), situo as relações de troca como essenciais no processo de construção da “pessoa”, evidenciando-as nas relações com os seres espirituais e nos ritos de passagem e de aliança, chegando por fim à “dádiva do peixe”, modalidade de troca de significativa relevância que se dá no nascimento de um Enawene-Nawe.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Não há como não dizer que o que surge nas linhas que se seguem é apenas uma busca de aproximação do *conceito* de “corpo” dos Enawene-Nawe, pois que este se mostra apenas nos limites de nossa percepção, em outras palavras, de nossa perspectiva. Diria ainda (para mim), apenas um primeiro contato, um irresistível convite a contínuas investigações.

## CAPÍTULO I: SOBRE OS ENAWENE-NAWE

### 1 A paisagem cósmica

Márcio Silva (1998, p. 2), em seu trabalho *Tempo e espaço entre os Enawene-Nawe*, apresenta uma narrativa mítica — explicação dada pelos próprios Enawene-Nawe para a origem da paisagem natural —, na qual o cosmos aparece em dois planos: um horizontal e um vertical. Segundo os Enawene-Nawe, a paisagem natural se forma através da queda de uma árvore gigantesca, *atahixuane*, única na superfície terrestre, naquele tempo, absolutamente plana e sem qualquer vegetação. O herói Wadare, primeiro que saiu da grande pedra primordial, da qual ainda falaremos, derrubou junto com os Enawene-Nawe esta árvore. De sua queda, surgiram os leitos dos rios, as ondulações do relevo e a cobertura vegetal. No plano horizontal, à medida que se afasta desta região, os rios vão se tornando cada vez mais caudalosos e as águas ocupam um espaço cada vez maior até dominar toda região. No plano vertical, esta paisagem natural se situa entre um patamar cósmico subterrâneo, povoado pelos espíritos *iakayreti*, e um celeste, onde moram os espíritos ancestrais, os *enore-nawe*.

Mendes dos Santos, em sua dissertação *Seara dos homens e deuses: uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene-Nawe*, apresenta a mesma ideia, porém especificando-a como um esquema didático geral e simplificador (MENDES DOS SANTOS, 2001, p. 56). Já em sua tese *Da cultura à natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*, ele parte da ilustração esquemática feita por um xamã representando os quatro níveis do cosmos enawene, não três, como citado no parágrafo anterior:

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. (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 52)<sup>16</sup>

O autor enfatiza como a camada celeste, o *eno*, é alvo de certa descrição especulativa, uma vez que somente os xamãs podem visualizá-lo e, assim, cada um oferece uma descrição, um toque particular, uma ênfase em um ou outro detalhe. Salvo as pequenas diferenças, o *eno* é invariavelmente o lugar da perfeição, do qual o patamar terrestre é apenas uma imitação e reflexo. A vegetação é sempre verde e exuberante; a terra fértil e constantemente cultivada; os dois rios principais, *walatawina* e *weroriwina*, formam um perfeito delta, onde se encontra a aldeia dos *enore-nawe*. A aldeia abarca toda a abóbada celeste e suas casas parecem ordenadas ao longo de toda a circunferência, rigorosamente dispostas em círculo e, no centro, há uma pequena *casa dos homens* destinada a guardar as flautas para as cerimônias rituais. Vale ressaltar que a *casa das flautas*, no patamar celeste, situa-se exatamente no centro do círculo da aldeia, diferentemente do patamar terrestre, onde a mesma casa fica ligeiramente deslocada da circunferência da aldeia.

Na camada celeste, o *eno*, vivem os *enore-nawe*. Os *enore-nawe* são uma das subjetividades cósmicas que se originam das pessoas após a morte. Os Enawene-Nawe se referem a estes espíritos celestes como seus ancestrais, estabelecendo com eles relações definidas pelas mesmas categorias de parentesco utilizadas para os “avós”, *atore/ahiro-nawe*. Na aldeia celeste, cada patri-clã tem um conjunto residencial específico, onde habitam todas as almas daquelas pessoas pertencentes a um mesmo grupo de parentes consanguíneos. Seus habitantes devem circular apenas nas proximidades de seu conjunto residencial devido ao risco de se perderem, tamanho é o espaço da aldeia (*Ibidem*, p. 54). Em algumas descrições do patamar celeste, existem duas outras pequenas aldeias vizinhas da principal. Uma delas, *mikyahoretakwa*, evoca a ideia da escuridão (*mikya*) destinada às almas dos Enawene-Nawe

---

<sup>16</sup> Apresenta ainda uma descrição mais detalhada da topografia cósmica, explicitando os níveis, celeste e subterrâneo, e suas relações com o plano terrestre e com o povo enawene.

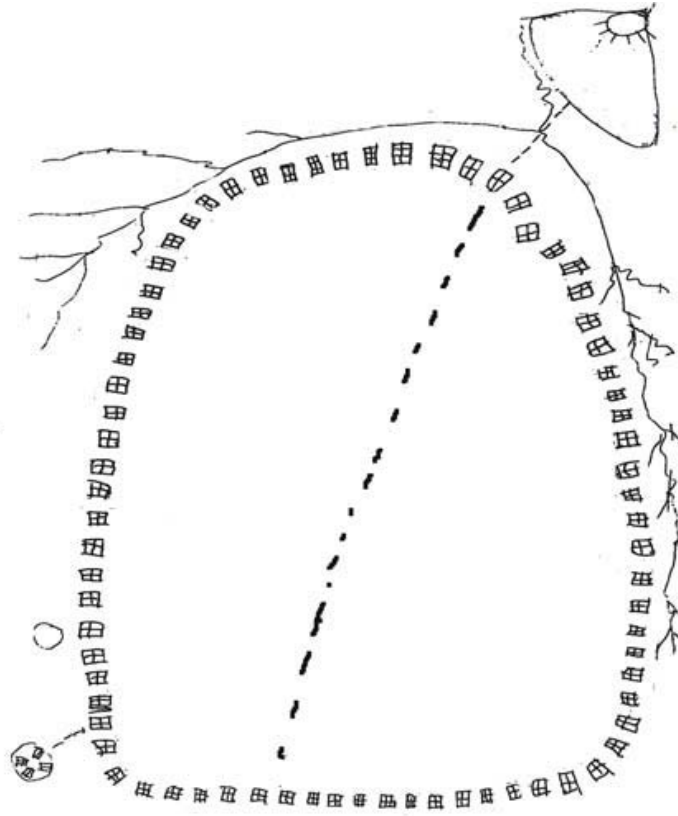
que em vida foram vítimas de males ou deficiências físicas; a outra, *iñuti hotaykiti*, é destinada às almas dos Brancos. Outras descrições, às quais Mendes dos Santos (2006, p. 55) atribui o momento em que os Enawene-Nawe passaram a conhecer as cidades e núcleos urbanos, consideram a existência, no *eno*, de uma aldeia exclusiva posicionada acima de cada cidade ou agrupamento não enawene, para onde as almas dos Brancos poderiam ir após a morte.

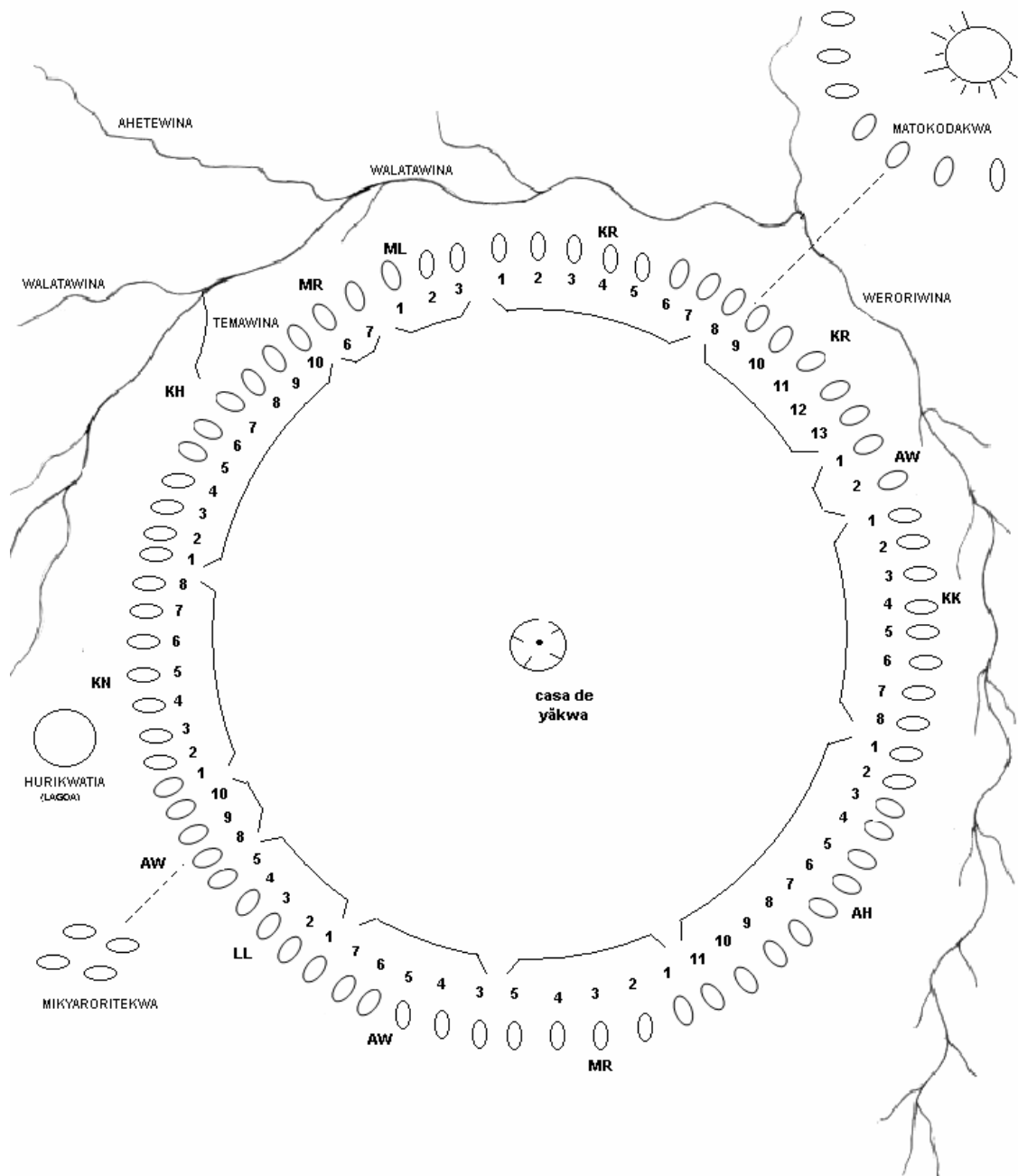
O primeiro desenho apresentado a seguir foi feito por um xamã representando os patamares do cosmos enawene. Segundo Mendes dos Santos, ele:

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. 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 (*mikyahoretakwa*) das almas nefastas. (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 54-55)

O desenho posterior foi feito por Mendes dos Santos como uma ordenação do primeiro desenho, demonstrando, na aldeia celeste, a posição dos grupos clânicos (representantes) de *enore-nawe*.







Figuras 3 e 4 – Croqui-Representação do eno

Fonte: Mendes dos Santos, 2006.

Por outro lado, abaixo da camada terrestre, o patamar subterrâneo, *ehatekoyoare*, nada mais é que um mundo sombrio. Este patamar, inacessível mesmo a um xamã, é descrito sucintamente como dominado por uma penumbra, com um “sol frio” e uma permanente chuva fina. Apesar de se constituir como o reino dos *iakayreti*, os únicos seres que aí vivem e transitam, não é ao mundo subterrâneo que os Enawene-Nawe se referem ao falar da moradia dos *iakayreti*. Suas residências reais, fixas e nomeadas fazem parte da topografia terrestre: são morros, cachoeiras, lagoas, ilhas, brejos, corredeiras e barrancas de rio. Por isso, os Enawene-Nawe estão sempre atentos a seus caminhos, atividades e até mesmo à fixação de suas aldeias e sabem facilmente identificar cada acidente geográfico como a morada de um *iakayreti* (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 59-60; SILVA, 1998, p. 10).

No patamar terrestre, não vivem apenas os Enawene-Nawe. Além dos *iakayreti* — que embora pertencentes ao mundo subterrâneo transitam no patamar terrestre —, dois outros tipos de seres, os *atahare-wayate* e os *dakoti*, também por aí vivem e circulam. Os *atahare-wayate* — termo que vem da supressão da frase *atayra-nawe wayate*, “os donos das árvores” — são seres que habitam o interior das árvores e que fazem aí sua morada. Ogros gigantes, os *atahare* são donos de várias espécies vegetais que quando abatidas fazem com que os *atahare*, que nelas vivem, migrem invisivelmente para o interior de outras plantas. Donos de uma boca descomunal, são capazes de engolir uma pessoa por inteiro. Geralmente são despertados pelo cheiro de sangue e aparecem apenas para aquelas pessoas que não cumprem as prescrições estabelecidas para o período de *kadena*, quando dos ritos de passagem, das primeiras relações sexuais e do nascimento do primeiro filho (MENDES DOS SANTOS, 2003, p. 56; 2006, p. 68). Já os *dakoti* são seres espectrais, a sombra dos mortos. Residem todos no mesmo lugar, na cidade das sombras à margem de um grande rio em um dos extremos do arco-íris, *kalori*. De lá, chegam aos lugares em que transitam no patamar terrestre, através do arco íris concebido, pelos Enawene-Nawe, como um entrelaçamento de cobras gigantes (MENDES DOS SANTOS, 2001, p. 57; 2006, p. 69). Assim como os *enore-nawe* e os *iakayreti*, os *dakoti* se originam a partir de princípios corporais após a morte de uma pessoa. Desta forma serão descritos em seus detalhes no próximo capítulo ao abordamos os termos e princípios nativos desenvolvidos a partir de uma lógica corporal.

No patamar terrestre vivem então, além dos seres cósmicos descritos acima, os próprios Enawene-Nawe. Sob o céu de um mundo perfeito e acima do aspecto sombrio das profundezas da terra, encontra-se uma única aldeia enawene. Antes de falar da aldeia propriamente dita, apresentarei relatos míticos que nos falam sobre a origem e a composição clânica dos Enawene-Nawe.

## 2 A origem dos *Yākwās*

Segundo Márcio Silva (1998, p. 26), os Enawene-Nawe definem em sua mitologia duas hipóteses sobre a sua origem. Sob o aspecto monogenista, os Enawene-Nawe são descendentes de um único casal de seres sobreviventes de uma grande enchente: um homem e uma mulher virgem escapam da morte por afogamento escalando o morro mais alto da região. Quando as águas voltam ao normal, o casal e seus muitos filhos e filhas povoam os diferentes clãs. Sob o outro aspecto, poligenista, suas tribos ancestrais são vistas como habitantes do interior de uma grande pedra.

Estas duas hipóteses são também apresentadas como fatos sequenciais. No princípio, no interior de uma grande pedra, viviam homens e animais. Dela saiu, por uma pequena rachadura provocada por um raio, o pequeno pássaro *wayalanese*. Ao voltar para o interior da grande pedra, *wayalenese*, fascinado pelo mundo lá fora, contou tudo o que viu e sentiu. Sua narrativa encantou o herói *Wadare*, que decidiu abandonar o interior da pedra e conhecer o mundo lá fora. Pediu a sua sobrinha cutia para alargar a fresta com seus dentes afiados, oferecendo-lhe em troca uma flauta. Seus dentes quebraram, não conseguindo realizar a tarefa. Em seguida, *Wadare* solicitou ao seu sobrinho macaco que tentasse o mesmo, oferecendo-lhe em troca um prendedor de cabelos. Como o macaco também falhou em sua tentativa, *Wadare* recorreu a outro parente, o pica-pau, dando-lhe um machado para realizar o trabalho e prometendo-lhe como recompensa um lindo colar de tucum. O pica-pau, com muita habilidade e paciência, conseguiu cumprir sua tarefa. Todos ficaram admirados

com o que viram e decidiram abandonar o interior da grande pedra. Dela saíram: *Wadare* e a mulher *Kateokō*, *Yakwa* e *Lerohi*, *Datamare* e sua esposa *Kokotero* e tantos outros. Dentro da pedra ficou *Wayayriro*, que possuía corpo fino, mas pernas grossas. Aí preso, transformou-se nos espíritos *iakayreti* (JAKUBASZKO, 2003, p. 62; MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 84; WEISS, 1998, p. ii, CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA, 1995).

Depois de abandonar a grande pedra, localizada nas cabeceiras do rio Papagaio, os homens deslocaram-se para o delta do rio Papagaio e Juruena, onde fizeram sua primeira aldeia. A partir daí dispersaram-se, formando os grupos e os povos e ocupando a terra. Este mito de origem inclui a gênese não só dos Enawene-Nawe, mas também de outros povos indígenas e dos *iñuti*, os brancos, que se originaram do herói *Laleotokoto* que, ao invés de carregar o machado de pedra, levou consigo o machado de aço, signo primordial da diferença entre os Brancos e os demais povos e fonte da desavença, da doença e da morte entre os humanos (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 85). Uma importante aldeia se instalou na bacia do Rio *Olowina* e foi nesta região que sofreram as consequências de uma grande inundação. O líder avô dos *iakayreti* promoveu a construção de uma enorme barragem que represasse as águas do rio Juruena. Concluída a barragem, as águas subiram rapidamente, provocando assim uma enorme inundação. Os Enawene-Nawe morreram afogados, salvando-se apenas um casal virgem, que escalou o morro mais alto da região do rio *Olowina*, e animais terrestres de várias espécies. O espírito celeste fabricou e enviou a formiga *Kamiralo* para que, com sua insuportável ferroada, picasse as cobras que serviam de amarras à construção, destruindo assim a barragem. As águas baixaram, voltando ao normal, e o casal e os animais voltaram à terra firme e repovoaram a região. Novos grupos voltaram a se organizar ao longo da bacia do Rio Juruena (*Ibidem*, p. 86).

Márcio Silva apresenta estes grupos como tribos que habitavam originalmente o interior da grande pedra e que correspondiam, cada uma, às comunidades endogâmicas, marcadas pela prática do casamento avuncular. Diferenciavam-se uma das outras por características específicas que as qualificavam como incompletas ou defeituosas. Por exemplo, em uma determinada tribo, os homens não portavam o enfeite peniano, em outra, todos os objetos eram de palha de buriti e em outra ainda o único alimento consumido eram as

aves. Após uma série de catástrofes, os poucos sobreviventes dessas tribos se juntaram para formar um único povo (SILVA, 1998, p. 27).

Mendes dos Santos se refere a este “cadinho tribal” como a própria sociedade enawene nawe (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 86). Reunidos os clãs, cada um abdicaria de sua especificidade que o qualificava como incompleto ou defeituoso. Assim os *Anihiare* aprenderam, com os outros, a não comer carne de caça e ensinaram, aos outros, o uso do estojo peniano, os braceletes de algodão e de seda de buriti, a caneleira de borracha feminina, o fio de algodão, e o corte do cabelo; os *Kayrole* contribuíram com o mito de origem da humanidade, alguns tipos de flauta, armadilha de pesca coletiva; 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, entre outros (*Ibidem*, p. 87). Os sobreviventes foram se dirigindo, um por um, à aldeia dos *aweresese*, um dos clãs principais. Ao chegarem à aldeia, dirigiram-se à *casa dos clãs* e colocaram suas flautas em uma determinada posição que, segundo os Enawene-Nawe, se mantém idêntica até hoje (SILVA, 1998, p. 27).

Os clãs eram, outrora, unidades endogâmicas. Das tribos míticas, inicialmente em número de doze, três desapareceram. Os Enawene-Nawe são, portanto, descendentes dessas nove tribos míticas que sobreviveram às catástrofes. Com uma população extremamente reduzida, as tribos se associaram e deixaram de ser endogâmicas. São hoje, os nove clãs, unidades exogâmicas constituídas por parentes consanguíneos e identificadas por um ancestral comum. Como já citado, ao se juntarem, os clãs determinaram valores e traços culturais na formação da primeira sociedade.

Os Enawene-Nawe se referem aos clãs como *yākwa*. A palavra *yākwa* pode designar também o conjunto de flautas que são por sua vez a própria representação dos clãs (PASSOS, 2005, p. 49). Cabe aqui lembrar que a disposição criteriosa dos instrumentos musicais na *casa das flautas* em um passado mítico é a mesma de hoje e é determinante do *status* do sistema clânico, que não goza de uma condição equitativa. “Donos” das flautas situadas nas faces leste e norte, os *aõre* são os clãs principais. Já os *kahene*, os clãs adventícios, são os donos das flautas situadas nas faces oeste e sul. Segundo Márcio Silva

(1995, p. 21-22), os Enawene-Nawe utilizam a categoria *yākwa* para designar tanto os “restos” das tribos míticas que são os clãs criadores do “socius”, quanto as próprias unidades exogâmicas por eles criadas durante alguns rituais. Os *yākwa* são os responsáveis não só pela organização ideal da aldeia, por morarem todos juntos, mas também pela organização da vida cerimonial. Assim, os nove *yākwa*, ou clãs, que formam a sociedade Enawene-Nawe se distribuem da seguinte forma:

### QUADRO 1

#### Clãs principais e adventícios

Clãs Principais	Clãs Adventícios
<i>Mairoete</i>	<i>Kawinariiri</i>
<i>Aweresese</i>	<i>Lolahese</i>
<i>Kawekwarese</i>	<i>Maolokori</i>
<i>Anihiare</i>	<i>Kaholase</i>
<i>Kailore</i>	

Esta distribuição se sustenta nos arranjos e associações históricas configuradas nos revezamentos rituais: um clã principal, *aõre*, se associa a um ou mais clãs adventícios, *kahene*, para desempenharem a função de *harekare*, “anfitriões” ou “festeiros” por um período de dois anos (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 88). No ritual *yākwa* destinado aos espíritos *iakayreti* (que será abordado em maiores detalhes no capítulo três), todos os homens adultos de um clã principal e de um ou mais clãs adventícios passam a ser conhecidos por *harekare* e desempenham a função de anfitriões. Juntamente com toda a população feminina,

os *harekare* permanecem na aldeia, cultivando e colhendo milho e mandioca, fabricando sal vegetal e preparando alimentos, enquanto os demais homens denominados *yākwa* — e aqui vemos o uso da palavra *yākwa* para designar uma unidade social criada durante um ritual — organizados em três ou quatro grupos, partem para as pescarias de barragem (*wayiti*) nos rios que banham a região (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 89). Apenas os clãs principais obedecem ao princípio de rodízio que define a ordem dos clãs anfitriões. Márcio Silva sugere que:

Se as atividades econômicas definem ciclos anuais e a sequência de rituais prevê um intervalo de dois anos de duração, o conjunto de responsabilidades produtivas e cerimoniais de um grupo de anfitriões corresponde a um ciclo de seis anos. Os futuros anfitriões devem, com dois anos de antecedência, providenciar o cultivo de uma grande roça de mandioca que irá permitir o oferecimento de mingau durante as cerimônias que se estendem por semanas a fio. No primeiro ano, roçam, derrubam e queimam uma área da floresta; no segundo, voltam a roçar, queimam novamente o terreno e plantam os tubérculos. Ainda nesses dois anos preparatórios, são “líderes das expedições de pesca” (*ikineo*) durante a estação ritual dos espíritos celestes. Nos dois anos em que são anfitriões, promovem duas colheitas anuais, uma para o *yākwa*, outra para o *lerohi*, seguidas do processamento e distribuição dos alimentos durante as cerimônias praticamente diárias em alguns períodos. No último biênio, desincubidos das roças, são “líderes das expedições de pesca” (*honeregaiti*) durante a estação ritual dos espíritos subterrâneos. Dessa forma, se cada clã desempenha um após o outro, essas funções econômicas e cerimoniais, o modelo depende da ação de no mínimo três clãs principais para se por em movimento (SILVA, 1998, p. 28).

Assim, os clãs, além de unidades matrimoniais e de unidades responsáveis pelas atividades do calendário ritual, são também grupos que ordenam outros campos da vida sóciocosmológica enawene. Cada clã associa-se 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 *iakayreti*. Os Enawene-Nawe apresentam uma ordem e uma sequência onomástica dos *enore-nawe* em suas respectivas posições e representações clânicas e o local exato onde habita cada pessoa após sua morte. Mendes dos Santos aponta para o fato de que, embora os clãs celestes representem todos os existentes na sociedade enawene, o número de divindades de cada um deles não corresponde exatamente ao número de seus ancestrais, ou seja, das pessoas que morreram ao longo da existência de cada grupo. Parece, então, que nem todo morto acrescenta um nome à representação celeste de seu clã. Como



dizem os Enawene, os *enore-nawe* são incontáveis. O que se mostra, portanto, na distribuição clânica celeste apresentada por eles, não são os ancestrais propriamente ditos, mas divindades representantes (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 55).

De forma similar ao que acontece com os *enore-nawe*, os Enawene-Nawe também apresentam uma cartografia de distribuição dos *iakayreti* em suas moradias terrestres especificando as unidades clânicas a que são associados. Alguns *iakayreti* destacam-se como espíritos-chefes de cada grupo e atuam muitas vezes como os representantes de seu grupo clânico. Mendes dos Santos (2006, p. 65) acredita ainda que esta distribuição topográfica e as associações clânicas possam ter implicações nas associações dos clãs no revezamento bianual, citado acima, para a realização do ritual *yãkwa*.

Quando alguém adoece na aldeia, homens, e sobretudo mulheres, se mobilizam a oferecer alimento aos espíritos subterrâneos. Às vezes, a mobilização acontece no grupo social a que pertence o doente ou o morto. Uma pessoa não é vítima de qualquer espírito, ela é alvo de um grupo específico de *iakayreti*, aqueles associados ao seu grupo de parentes consanguíneos ou não. O alimento é levado, pelo xamã ou alguém da família do doente, até o centro do pátio ou colocado à disposição desses seres, no interior mesmo de uma casa. Mendes dos Santos apresenta dois exemplos destas associações clânicas: a morte de uma criança do clã *kayrole* levou-os a pensar que os *iakayreti kayrole* estavam indignados por falta de comida; ao acontecimento de um rapaz picado por uma cobra foi atribuída, por um velho e experiente xamã, a ação de um *iakayreti* invejoso que não pertencia ao grupo do rapaz agredido. Assim, os Enawene-Nawe são suscetíveis às ações deletérias desses seres no âmbito do próprio clã e na disputa por poder e interesses interclânica (*Ibidem*, p. 67).

Cada clã é detentor de um estoque limitado de nomes que são repassados e fixados aos seus membros por via paterna: ou pelo pai do pai da criança ou pelo pai da mãe da criança. Os nomes, em número limitado não ultrapassando algumas dezenas, circulam e se repõem dentro dos clãs, a partir da morte de seus membros. Os Enawene-Nawe proibem o uso do nome para se referir ao morto, que passa a ser referido pelos termos de parentesco. O nome, então disponível, passa a ser utilizado, geralmente, a partir da terceira geração.

Vimos então que, desde as origens em um passado mítico, na associação às legiões de espíritos celestes e subterrâneos, na formação e composição da sociedade enawene, no repertório dos diferentes instrumentos musicais, na dinâmica do calendário ritual e nas regras de aliança e nominação, os clãs, ou *yākwās*, assim chamados pelos próprios Enawene-Nawe, “notabilizam-se como importantes unidades da morfologia social enawene” (*Ibidem*, p. 67).

### 3 A aldeia terrestre

A aldeia terrestre (*hotaikiti*) é circundada por áreas de cultivo (*masenekwa*) e se situa próxima a pequenos igarapés, sendo nomeadas com a designação de algum curso d’água acrescida do sufixo de lugar *-kwa*. De tempos em tempos e por motivos diversos, os Enawene-Nawe mudam de aldeia<sup>17</sup>. Segundo Márcio Silva, a cada vez que se constrói uma nova aldeia, o mito citado acima é reeditado. Os espíritos dos clãs, “representados” pelos humanos, erguem a *casa dos clãs*, ou a *casa das flautas*, e em seguida as casas comunais. Quando a aldeia fica pronta, os espíritos (“representados” pelos humanos) tomam mingau e vão dormir e descansar na *casa dos clãs* (SILVA, 1998, nota 29). Os Enawene-Nawe contam também que no passado mítico a aldeia era construída simplesmente pelo toque mágico de flauta tocada pelo herói *Datamare*. Ao som da flauta, os paus saíam de dentro d’água e formavam, primeiro, a *casa das flautas* e em seguida, as outras casas. Certa vez o irmão de

---

<sup>17</sup> Gilton Mendes dos Santos apresenta em sua dissertação (2001), um mapeamento completo das vinte últimas aldeias construídas pelos Enawene-Nawe, em um período de aproximadamente cem anos. Para ele, é difícil estabelecer uma estimativa de vida de uma aldeia, pois o tempo de permanência em cada local parece incerto, podendo ser abreviado por diversos motivos: condições climáticas da região, que causam estragos na estrutura das casas, esgotamento crescente dos solos, que faz aumentar a distância das roças de mandioca, e o adensamento de seres espectrais pelo enterro dos mortos no chão das casas. O autor considera ainda a referência ideal, sugerida por Márcio Silva (1998, p. 24), de um tempo de dez anos para a mudança da aldeia, que estaria relacionado ao rodízio de cinco grupos cerimoniais que se revezam a cada dois anos no papel de anfitriões no calendário cerimonial de rotatividade clânica (MENDES DOS SANTOS, 2001, p. 50; 2006, p. 95).

*Datamare, Wayarioko*, ao tocar a flauta, fez com que os paus voltassem para dentro d'água desmanchando assim as casas (JAKUBASKO, 2003, p. 62; MENDES DOS SANTOS, 2001, p. 53; CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA, 1995). A partir de então, são os próprios Enawene-Nawe que constroem a aldeia.

Como rezam os mitos, a primeira casa a ser erguida é a *casa dos clãs* ou a *casa das flautas* (*Yākwa*). De base circular e arquitetura cônica, destaca-se de todas as outras não só por seu formato, mas também por sua localização fora do alinhamento circular das casas residenciais, discretamente projetada em direção ao centro. Sua construção requer a participação de todos os homens, que são os únicos permitidos a entrar em seu interior, onde são guardados os instrumentos exclusivamente utilizados nos rituais associados aos *iakayreti*. São estes instrumentos, as flautas, que no passado mítico foram dispostos em uma determinada posição que se mantém até hoje e que reflete o *status* do sistema clânico: conforme já vimos, nas faces leste e norte estão os instrumentos dos clãs principais em contraposição aos adventícios, cujas flautas estão dispostas nas faces sul e oeste (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 93; SILVA, 1998, p. 24). Da porta da *casa das flautas*, no sentido leste-oeste, encontra-se o caminho dos clãs (*yākwa awiti*), que vai da aldeia até a margem do rio Iquê. Ao lado deste caminho, se instalam as residências dos representantes dos dois principais clãs, que são as maiores e mais populosas da aldeia.

Em estudos mais recentes, Mendes dos Santos (2006, p. 96) refere-se à construção das casas residenciais como uma “troca de obrigações recíprocas”, pois não são os próprios habitantes de uma casa que a constroem. Cada grupo residencial se responsabiliza pela construção da casa de outro grupo. A “construção recíproca” das casas, tarefa masculina, é dinamizada pela constante oferta de alimentos, produzidos pelas mulheres, obedecendo a uma série de etiquetas rituais referentes aos espíritos, aos quais pertencem boa parte das espécies utilizadas na confecção das casas, como as palmeiras de açáí e buriti. Para os Enawene-Nawe, são os próprios *iakayreti* que constroem as casas residenciais.

As casas residenciais de base retangular e formato oblongo são dispostas em círculo, equidistantes umas das outras e de frente para um grande pátio central (*Wetekokwa*). Além da porta de frente que se dirige para o pátio central, as casas possuem uma porta nos

fundos que leva aos espaços reservados para os materiais desprezados, como cascas, restos de alimentos, e o “lixo” produzido por eles. Após este pequeno espaço, encontra-se uma área de vegetação natural, entrecortada por trilhas que levam às áreas reservadas para defecação e também aos pequenos igarapés utilizados para o banho e como fonte de água para limpeza e alimentação. Para além desta estreita faixa de vegetação natural, estão as áreas de cultivo (*masenekwa*), geralmente roças de mandioca (*katekwa*), situadas em um raio de aproximadamente 3 km da aldeia. As roças de milho (*koretokwa*) situam-se mais distantes em um raio de aproximadamente 30 km. Márcio Silva define o espaço da aldeia (*hotaikiti*) e o espaço de cultivo circundante (*masenekwa*) como espaços propriamente humanos diante da mata (*kaira*), por onde vagueiam as sombras dos mortos (*dakoti*) e os espíritos dos *iakayreti*, donos dos recursos naturais e responsáveis pelas doenças (SILVA, 1998, p. 24)<sup>18</sup>. Além do espaço da aldeia, os Enawene-Nawe habitam temporária e sazonalmente os acampamentos de pesca, coleta de mel e de agricultura. Os acampamentos, formados por pequenas casas de formato similar às casas da aldeia, porém sem uma preocupação geométrica, são construídos de acordo com as atividades definidas a partir do calendário ritual.

O interior de uma casa residencial é formado por seções separadas em áreas de convivência comum e por jiraus coletivos (*uera*), geralmente situados próximos às portas da frente e dos fundos. Estes jiraus são construídos e organizados de acordo com a quantidade de mulheres casadas, “donas” dos jiraus (*uera-wayatō*), nos quais são mantidos os alimentos protegidos, pelo calor e fumaça do fogo, situado debaixo dos mesmos. Estas “cozinhas” coletivas são compartilhadas pelos núcleos familiares, geralmente compostos por um casal e seus filhos solteiros e, eventualmente, pai ou mãe viúvos de um dos cônjuges e os filhos de filha solteira. Os núcleos familiares juntos formam o grupo doméstico, que por sua vez é composto por um homem, sua esposa, seus filho(a)s solteiro(a)s e suas filhas casadas

---

<sup>18</sup> Não encontrei na literatura mais recente sobre os Enawene-Nawe, uma descrição da aldeia que englobasse as estruturas físicas referentes à presença dos Brancos e das transformações decorrentes do contato, como a “casa de apoio”, o “posto de saúde”, o lugar de guardar motores, descritos na introdução deste trabalho. Hoje a aldeia possui também uma escola e um telefone público. O fato a ser destacado é que todas estas estruturas físicas se situam fora, ou melhor dizendo, na periferia da aldeia.

acompanhadas de seus maridos e filhos. Uma casa (*hakolo*) é habitada por pelo menos dois grupos domésticos, que formam, assim, o grupo residencial. Além das áreas comunais, uma casa enawene nawe possui em seu interior pequenas repartições (*waxalaks*), separadas por esteiras ou plásticos que configuram um espaço privativo e reservado destinado aos núcleos familiares. Cada família possui seu próprio fogo situado no centro de redes dispostas em formato triangular, que à medida que a família cresce vai se ampliando (JAKUBASZKO, 2003, p. 34; MENDES DOS SANTOS, 2001, p. 54; SILVA, 1995, p. 20).

Os grupos residencial, doméstico e familiar constituem unidades sociológicas importantes. Segundo Márcio Silva (1995, p. 21; 1998, p. 25), o grupo residencial é responsável pela construção e manutenção da casa e participa como uma unidade da construção da *casa das flautas*. Ao grupo doméstico cabe o cultivo das roças de milho e as expedições de coleta de mel e frutos silvestres, atividades mais distantes da aldeia. Já as pequenas roças de mandioca, assim como a extração de lenha, a coleta de insetos comestíveis e a pesca em pequena escala são atividades realizadas pelos pequenos núcleos familiares. Em geral, os homens são responsáveis pelo suprimento de lenha, derrubada, queimada e plantio das roças, enquanto as mulheres realizam a limpeza periódica das áreas cultivadas, a colheita e o processamento dos alimentos. Em termos de gênero, este padrão se repete nas respectivas atividades dos grupos familiar, doméstico e residencial.

Mendes dos Santos apresenta a casa Enawene-Nawe como “uma unidade uxori-local, com todas as suas implicações” (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 97). Um homem, ao se casar, passa a viver com sua mulher na casa de seus sogros. A relação entre o genro e o sogro(a) envolve não só as obrigações de natureza sócioeconômica, mas também atitudes e comportamentos assimétricos entre eles. O genro se compromete à prestação de serviços referentes ao grupo doméstico, contribuindo para a implantação das roças dos sogros e permitindo o acesso irrestrito da sogra às suas roças, fornecendo peixe para a alimentação cotidiana e para os banquetes festivos, tomando a iniciativa para a coleta de mel, encarregando-se da conservação da casa, do abastecimento de lenha e de bens industrializados. Genro e sogro, apesar da convivência diária, jamais se dirigem um ao outro pelo nome. Utilizam-se assim, da terminologia da afinidade (*ñatokwe* ou *koko* para sogro,

*ñasero* para sogra e *notene* para genro) e evitam ao máximo as situações de intimidade. Contudo, os homens casados não deixam de frequentar a casa materna. É lá que se sentem à vontade, deitando na rede dos irmãos, dos pais ou avós maternos, brincando com eles e mexendo livremente nas panelas para saciar a sede ou a fome (*Ibidem*, p. 98). Vê-se que a relação entre os irmãos do mesmo gênero é íntima e afetuosa. O mesmo não se pode dizer da relação entre os irmãos de sexo oposto, que é pautada pelo respeito e relativa distância, principalmente na fase adulta, quando não devem se tocar e nem manter situações nas quais olhos nos olhos se fixem por muito tempo (JAKUBASZKO, 2003, p. 34).

Quando os Enawene-Nawe mudam de aldeia, aproveitam para estabelecer novos arranjos de co-habitação. Genros cujos sogros morreram ou genros que se tornaram sogros por terem recentemente casado uma ou mais filhas, ou mesmo pessoas que vivenciaram desafetos com algum morador da casa, podem se mudar para outra casa. Entretanto, a regra de uxorilocalidade prevalece e a casa enawene é identificada pelo nome de um ou mais sênior sogro em torno do qual se juntam os demais moradores por ocasião da mudança (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 99).

Uma casa extensa comporta, então, três ou mais grupos uxori-locais que giram em torno de um casal sênior de sogros. Estes homens seniores que vivem na mesma casa são geralmente afins de uma mesma geração (SILVA, 1995, p. 20). A partir do nascimento do primeiro filho de um casal, os pais do marido e da esposa passam a se classificar reciprocamente de consogros(as), *nonatunawene/ro*. São, a partir de então, indivíduos com netos comuns e devem, idealmente, morar em seções contíguas de uma mesma casa. Segundo Silva (2008, p. 313), “ter consogros corresponde à melhor expressão de senioridade”. Assim, o grupo residencial repousa sobre a relação entre homens e mulheres “consogros” entre si, enquanto o grupo doméstico se move baseado nas relações entre sogro(a) e genros e entre mães e filhas. Já o grupo familiar tem como núcleo a relação entre um homem e uma mulher, unidos pelo casamento (*Idem*, 1998: 25; 2008: 309). Dado este panorama geral da “paisagem cósmica e natural”, passo agora a adentrar no universo corporal Enawene-Nawe.

## CAPÍTULO II: POR UMA LÓGICA CORPORAL

### 1 O corpo: um novo contorno

Como dito na introdução desta dissertação, para falar do corpo enawene, busco apresentar, a partir dos termos, das teorias nativas e dos conceitos que surgiram a partir deles, ideias para pensar como os Enawene-Nawe “pensam-experimentam” seus “corpos”. Porém, antes de adentrar as etnografias ameríndias propriamente ditas, gostaria de evocar um episódio de outras terras que aborda esta problemática do “corpo”: “a concretude final a ser descartada na abordagem das sociedades melanésias feita da perspectiva das europeias/ocidentais” (STRATHERN, 2006, p. 393). Trata-se do episódio na Nova Caledônia, em que Leenhardt pergunta ao seu informante sobre os seus ensinamentos enquanto missionário: “É a noção de espírito que lhes ensinamos?” E o nativo lhe responde: “Espírito? Que nada. Já sabíamos da existência do espírito. O que vocês nos ensinaram foi a existência do corpo” (LIMA, 2002, p. 10; VILAÇA, 2005, p. 445).

No trecho extraído de *Do Kamo* e citado por Tânia Stolze Lima em seu artigo “O que é um corpo?”, Leenhardt fala sobre a introdução de “um novo contorno: o corpo”. Continua:

O corpo [até então] tinha parte com todas as participações míticas. Seus impulsos derivavam de influências supranaturais, totêmicas ou outras; [o corpo] não tinha existência própria, nem nome específico para designá-lo; era somente um suporte. Mas agora a circunscrição do ser físico está feita e torna possível a sua objetivação. A ideia de corpo humano se precisa. É uma descoberta que provoca de uma vez a discriminação entre o corpo e o mundo mítico. É portanto a discriminação individual e uma visão nova do mundo. Aquele que sabe que tem um corpo não admitirá mais sua identidade total com o tio materno [...]

A pessoa deixa de ser difusa.

Ela finalmente se liberta do domínio sociomítico onde estava aprisionada. O corpo deixa de ser a velha vestimenta social que asfixiava a pessoa. A personagem não tem mais papel e desvanece. A pessoa está circunscrita no próprio homem. O eu

psicológico que vimos errar, longe do corpo, por toda parte está finalmente fixado: eu tenho um corpo. O Canaca, de uma só vez, percebe a independência de sua existência corporal e enriquece sua língua traduzindo com uma palavra antiga, *karo*, o conteúdo do conceito novo: corpo. (LEENHARDT *apud* LIMA, 2002, p. 10)

O que Tânia Stolze Lima busca ressaltar com esta citação é a maneira como Leenhardt explorou a perspectiva canaque explicitando aspectos da noção de corpo próprias de nossa cosmologia. A partir daí, a autora discorre sobre a sua própria tentativa de apreender os aspectos cruciais da noção de corpo na cosmologia de um povo tupi, os Juruna (Yudjá),<sup>19</sup>

visto que o mundo que se acha atualmente em processo de constituição por esse povo não é em hipótese alguma povoado por corpos separados uns dos outros e do mundo, separados justamente por este princípio de isolamento, fixação, autonomia e individualização que nos é peculiar (LIMA, 2002, p. 11).

Na língua yudjá, os termos que designam as partes do corpo, as relações de parentesco, os pertences das pessoas, assim como as palavras para corpo e alma, aparecem associados a um pronome possessivo. *Se-bida* designa o conjunto das partes do corpo humano, a alma inclusive. *Se-bida* é assim, dotado de vida, enquanto *se-°abY* designa o conjunto formado por tronco, braços, pernas em oposição a cabeça. Retirando o pronome possessivo, *i-°abY* significa corpo como parte principal de uma coisa. Tudo que é *i-bida* designa um corpo dotado de um princípio vital. Não é o conceito de alma o que se opõe a *se-bida*, mas o *i-bida* de outras espécies. Todas as espécies de *i-bida*, os corpos humanos e os corpos animais, são pessoas (LIMA, 2002, p. 12-13). O conceito de “corpo” yudjá, ou melhor, a própria noção da pessoa não se refere apenas ao homem. “Corpo” e “alma” são realidades que se referem a um sujeito, não como substâncias, “mas como relações, posições ou ainda

---

<sup>19</sup> Tânia Stolze Lima trata seu livro, *Um peixe olhou para mim*, como uma etnografia de um povo Yudjá em referência ao etnônimo reservado aos antigos em contraposição ao nome Juruna, mais conhecido entre os *karai* (brasileiros não índios). Segundo a autora, com a ortografização da língua, o termo yudjá se impôs entre eles (2005, p. 15). Usarei, neste trabalho, o termo Yudjá para me referir aos Juruna.



perspectivas”. Assim, pode-se dizer que entre os termos yudjá, o que mais se aproxima da ideia de “corpo” se refere ao princípio vital de várias espécies, não se constituindo, portanto, um princípio de individuação. Para Tânia Lima, no cosmos yudjá, a pele é a parte do corpo humano que atua como um princípio de individuação e o torna apto a fundar uma sociológica (LIMA, 2005, p. 123):

A pele, *se-sa*, é um invólucro que unifica as partes e confere ao corpo uma identidade específica. É ela que atua como princípio de individuação e que fundamenta a transformação interespecífica de que falam os mitos e os discursos xamânicos: é possível um homem transformar-se em onça ou arara na medida em que é possível vestir outra pele (Lima, 2002, p.12-13).

A pele, como princípio de individuação, ao contrário de circunscrever um indivíduo único e permanente, confere ao corpo identidades específicas transformáveis. Aqui o corpo não é uma entidade fixa. Transforma-se em suas relações. Strathern, ao falar do trabalho de Leenhardt, aponta para o aspecto relacional evidenciado por ele, ao conceber, primeiro, que uma entidade viva (*kamo*) “só se conhece pelas relações que mantém com outra” e segundo por considerar uma relação como uma metamorfose de outra. Porém, para Strathern, o equívoco de Leenhardt foi o de conceber um centro (STRATHERN, 2006, p. 394). Nesta ideia, a pessoa está no centro das relações, é o sujeito-ator que cria e que age em conformidade ao determinado pelas relações. O que Strathern propõe para as sociedades da Melanésia é que “relações e pessoas tornam-se de fato análogas, as capacidades destas revelando as relações sociais das quais elas se compõem, e as relações sociais revelando as pessoas que elas produzem” (*Ibidem*, p. 264). Algo parecido ao que Tânia Lima conclui em relação à cosmologia Yudjá, pois no cosmos yudjá, tudo é relação. “Não parece haver ali a função do absoluto; a teia é destituída de um centro”. Há algo como a produção recíproca do corpo e do mundo (LIMA, 2002, p. 17). A identidade de um corpo evidenciada por sua pele não é fixa, mas sim transformável, uma vez que é possível vestir outra pele.

Els Lagrou também destaca, na obra de Leenhardt, esse aspecto relacional de “natureza essencialmente processual”, fenômeno que autora sugere ainda ter sido batizado

como *divíduo* (em oposição ao conceito de indivíduo) por Strathern, e como *pessoa fractal* por Roy Wagner (2007, p. 25). Marco Antônio Gonçalves, ao abordar a questão da corporalidade em sua etnografia sobre os Pirahã, destaca outro aspecto do trabalho de Leenhardt. Para o autor, Leenhardt conclui que o que não existia entre os canaques era “a noção de um corpo (como materialidade ligada a um ente físico específico) e não do corpo, da corporalidade”. Por outro lado, sugere uma associação da percepção de corpo ocidental apresentada pelo nativo à ideia do papel do corpo no processo de individuação proposta por Durkheim (*apud* GONÇALVES, 2001, p. 29). Nesta ideia, a alma é coletiva e “o corpo se constitui em um meio especial em que as representações se vêm refratar e se colorir diferentemente” (DURKHEIM *apud* GONÇALVES, 2001, p. 30). O que afasta esta ideia da noção de corpo pirahã, é que o corpo pirahã não se situa como objeto de pensamento e em termos das representações, mas como operador de transformações. Desta forma, na cosmologia pirahã,

o conceito de *ibiisi*, corpo, liga cada concepção à produção de corpos diferenciados por sua forma e nomes particulares. Os *ibiisi* podem produzir outras singularidades, outros corpos, na forma de *abaisi*, (...) e as “almas”, os *kaoiboge* e os *toipe* são apreensíveis apenas através da corporalidade (GONÇALVES, 2001, p. 27).

Aqui, o corpo não é um simples meio para as representações. O corpo reflete suas próprias cores.

O que procuro destacar na obra de Leenhardt é o termo nativo *karo*, uma palavra já existente que passa a designar ou, melhor dizendo, traduzir o conteúdo de um novo conceito: o corpo (LEENHARDT, 1978, p. 264). Na literatura antropológica ameríndia, os termos nativos frequentemente utilizados na tentativa de apreensão da noção de “corpo” quase nunca especificam a ideia de um corpo físico, natural e dado. Estes termos estão mais para princípios que se referem à construção de pessoas e à fabricação de “corpos” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 10) do que para uma especificação do que é um corpo humano. Os conceitos pirahã citados acima são definições nativas pensadas e construídas pela lógica corporal. Mais do que uma definição do corpo propriamente dita, são

“conceitos que produzem ação no mundo, através dos quais se podem pensar os corpos” (GONÇALVES, 2001, p. 28).

Entre os Jê, pode-se dizer que “os mortos são Outros” (SOUZA, 2001, p. 69): “tidos por fundamentalmente diversos, os mortos servem para afirmar, para circunscrever os vivos” (CARNEIRO DA CUNHA *apud* SOUZA, 2001, p. 69). O termo nativo *mekarô*, que se refere mais frequentemente aos espíritos dos mortos mais ou menos recentes, também traz a ideia de um princípio vital. O termo *me* é um coletivizador, enquanto “*karô* é um princípio vital que “habita o corpo” – “sem, no entanto se confundir com ele”, pois pode ausentar-se (sonhos e doença) do corpo, ou assumir uma forma diferente da forma deste, e está destinado a ele sobreviver” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p.10-12 *apud* SOUZA, 2001, p. 73). *Karô* também se aplica “a toda “imagem do corpo” (fotografia, reflexo sombra): um *duplo*, algo que remete ao objeto sem necessariamente refleti-lo” (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p. 65 *apud* SOUZA, 2001, p. 73). O “objeto” em questão pode ser um corpo humano. Além do corpo humano, animais, plantas, minerais, alimentos e mesmo itens materiais podem ter *karô*, que é o que responde por sua animação, por sua vitalidade. Entretanto, apesar de terem *karô*, o termo nativo para animais, *prùù-re* e o termo para estranhos *Kup~e* não admitem o termo coletivizador *me*. Na relação com as diferentes formas do Outro, como mortos, *mekarô*, como animais, *prùù-re*, e como estranhos, *Kup~e* é o termo *meh~i~i*, que se traduz por “índios”, “gente” ou “corpo”.<sup>20</sup> Isso se deve ao fato de que a diferença entre os corpos se abole na morte. Assim:

[...] distintos dos *mekarô* por estarem ligados a um corpo, os *meh~i~i* distinguir-se-iam por outro lado do *kup~e* (e dos animais) pelo tipo de corpo que os define; talvez por isto dos mortos pode-se dizer *mekarô*, mas não se pode dizer *mekup~e* dos inimigos vivos — pois os *kup~e* mortos parecem ser também *mekarô*” (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p. 70 *apud* SOUZA, 2001, p. 75).

---

<sup>20</sup> O conjunto dos termos nativos dos Jê do Norte apresenta uma complexidade bem maior do que apresentada neste texto, principalmente por não serem os mesmos para todas as sociedades. Para uma abordagem mais detalhada, ver Souza, 2001.

Vê-se que o morfema *me* atribui a condição de sujeito a um corpo específico e a um tipo de coletividade que pode se predicar de tal corpo.

Entre os Kaxinawa, o “corpo” é um corpo que sabe. A conceituação específica para esta população é o conhecimento (McCALLUM, 1998, p. 215; LAGROU, 2002, p. 53). “O corpo é visto como uma entidade individual formada — em termos indígenas, ‘desenvolvida’ — através do conhecimento” (McCALLUM, 1998, p. 215). Nas palavras de Lagrou (2007, p. 303), “uma pessoa é um corpo vivo pensante (*yuda*)”. O conhecimento é incorporado e se dá na relação entre os espíritos da pessoa, *yuxin*, especialmente o espírito do corpo *yuda yuxin* e suas habilidades físicas, suas capacidades mentais e emocionais. O conceito de *yuxin* não é a expressão plena de alma ou espírito, mas pode ser traduzido por estes termos dependendo do contexto. O corpo humano é habitado por vários tipos de *yuxin*, sendo o mais vital o do olho, *yuxin kuin*. A pessoa morre quando o *yuxin* do olho sai do corpo para sempre e se mantém saudável quando todos os *yuxin* estão presentes. O termo *yuxin* designa também os seres desenraizados, uma existência “solta” que permite a transformabilidade dos corpos, a transformação de um ser em outro (LAGROU, 2002, p. 56). Uma pessoa pode ser transformada em não índio, *nawa*, ou até mesmo perder seus atributos humanos (*Ibidem*, p. 32).

Para os kaxinawa, aprender, *unam*, e ensinar, *unama*, envolvem experiências físicas que afetam a pele, as mãos, as orelhas, os órgãos genitais, o fígado e os olhos. Cada órgão está relacionado a um processo específico de aquisição e aplicação do conhecimento (McCALLUM, 1998, p. 225). Esta ideia do conhecimento como processo corporal pode ser evidenciada na experiência narrada por Elsje Lagrou em seu artigo sobre a arte kaxinawa:

Assim quando um kaxinawa se refere ao conhecimento contido nos cadernos do etnógrafo, não se refere às letras (*kene*) no papel, mas ao papel que contém as letras. Por esta razão chamam papel de conhecimento (*una*). Como alusão a sua concepção corporal de conhecimento, comentários irônicos fizeram-me entender que, na visão dos Kaxinawa, a preocupação dos brancos com o armazenamento de conhecimento em objetos fora de seus corpos fez com que seus corpos parassem de conhecer. Os livros são contenedores de conhecimento, *una*, as fitas cassetes são ‘captadores da voz’, *huibití*; e as câmeras acumulam imagens perfeitas de corpos, ou seja, *yuxin* e são por esta razão chamadas de ‘captadores de *yuxin*’ (*yuximbití*). “Mas para aprender ‘de verdade’...”, disse-me Augusto em uma das últimas tardes que

trabalhamos juntos, e, em vez de prosseguir sua frase, me pegou no braço e começou a cantar, dançando. (LAGROU, 2002, p. 53)

Já entre os Wari', o termo que define o corpo é *kwere*, sempre seguido de sufixo indicador de posse. É o que define a pessoa, animal, planta ou coisa, ou seja, tudo o que existe tem um corpo, uma substância específica (VILAÇA, 2000, p. 59). Segundo Vilaça, os Wari' costumam dizer "*Je kwere*", isto quer dizer "o meu corpo é assim" e se referem da mesma forma em relação aos animais, plantas e coisas. A água é fria porque "*Je kwerein kom*", "o corpo da água é assim". Para os Wari', tudo tem um corpo, mas só os humanos possuem alma, *jam-*. São humanos os Wari', os inimigos e os animais, diferentes enquanto corpo, *Kwere*, mas semelhantes por suas almas, *jam-* (*Ibidem*, 59). Os diferentes corpos implicam em formas diferentes de perceber as mesmas coisas. Assim, tanto os Wari' como o jaguar bebem chicha de milho, mas o que o jaguar vê como chicha é o sangue, assim como para a anta o barro é a chicha. O jaguar e a anta se concebem como humanos e veem os Wari' como não humanos, podendo predá-los como se fossem caça. O que Vilaça destaca na cosmologia wari' como ponto de reflexão é justamente esta inversão de perspectivas que, na relação predador/presa, desencadeia "uma ruptura no *continuum* de humanidade, sendo os predadores definidos como humanos, *wari'*, e as presas como não-humanas, *kawara*, posições estas essencialmente reversíveis" (*Ibidem*, p. 59). Assim, a relação predador/presa, *wari'/kawara*, está diretamente relacionada aos conceitos de *kwere*, corpo, e *jam-*, alma, determinantes das especificidades corporais e da condição de humanidade, respectivamente.

Estes exemplos etnográficos demonstram, a partir de termos nativos, como os conceitos que se referem à corporalidade transcendem a própria noção de corpo no sentido da cosmologia ocidental. O que se chama "corpo" na antropologia ameríndia é "uma 'forma pura' de possibilidade de expressão para tudo, mas o conteúdo desta expressão não é o corpo propriamente dito, produz outros significados a partir da forma corporal" (GONÇALVES, 2001, p. 28). Forma corporal que não é, em absoluto, única. Seja como *se-sa* (yudjá), *meh~i~i* (Jê), *ibiisi* (pirahã), *yuda yuxim* (kaxinawa), *kwere* (wari'), entre outros aqui não citados, a possibilidade corporal é sempre de metamorfosear-se, de tornar-se outro, seja por uma

transformação corporal e/ou por uma inversão de perspectivas. O que vemos é a forma corporal como modo de diferenciação e especificação de um corpo, seja ele o corpo de uma pessoa, de um animal ou dos diferentes seres que compõem o universo de cada população indígena.

## 2 Entre os Enawene-Nawe: os termos e os princípios nativos

Assim como em outras sociedades ameríndias, não existe entre os Enawene-Nawe um termo específico para o corpo propriamente dito. O que mais se aproxima da ideia de um corpo físico é *ehare(lo)nase* (SILVA, 2001, p. 57) O sufixo de aspecto *-nase* indica uma ideia corpórea ou física, podendo ser aplicado a classes de animais ou de objetos, porém específica e não genérica. Indica algo no sentido de “baixo” e “comprido”, “alongado”. Assim *ehōlanase*, palavra enawene que designa cachorro, pode ser assim dividida: *ehōla*, que se refere a um bicho de estimação, e *nase*, que significa forma corpórea baixa e alongada. Outro exemplo é a palavra *ekanase*, que designa boca. *Eka*, que designa ponta, extremidade, se agrega ao sufixo *nase*, especificando aqui a forma alongada. *Ehare(lo)nase* parece, então, mais indicar o tronco do corpo, não incluindo os membros como braços e pernas, do que o corpo em si. Desta forma, acompanha o sentido aspectual de *nase* como massa corpórea baixa e alongada.<sup>21</sup> Para os Enawene-Nawe o tronco, juntamente com os braços e a pulsação cardíaca, é a primeira parte do corpo a se desenvolver na formação da criança. As pernas se desenvolvem a seguir e por fim a cabeça (SÁ, 1996, p. 4). Esta diferenciação do corpo e suas partes, em especial a cabeça em relação ao tronco, é também visível entre os Yudjá.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Comunicação pessoal Ana Paula Lima Rodgers (2010).

<sup>22</sup> Como vimos, Tânia Lima apresenta o termo *se-bida* como o que designa o conjunto das partes do corpo humano, enquanto *se-abY* designa o conjunto formado por tronco, braços, pernas, em oposição à cabeça (LIMA, 2002, p. 11).

Mendes dos Santos apresenta os seguintes termos, ou princípios, como componentes de uma pessoa: *hiakware*, que aparece como um duplo da pessoa, sua sombra, algo vivo; *oyakoare* ou *wayakoriri*, como os batimentos manifestados em diferentes pontos dos membros inferiores, nas suas juntas ou dobras. Segundo ele, alguns enawene ainda acrescentam a este termo certa pulsação contida e alojada sobre a pele, que se manifesta nos braços e nas pernas, pulsação esta que pode ser “raptada”, *ahakahã*, ou que “se vai”, *atunahã*, ou ainda, que “se transforma em”, *ayawa*. Além de *hiakware* e *oyakoare* ou *wayakoriri*, destaca-se a noção de *hesekonase*, como as expressões vitais de uma pessoa 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 (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 70). Vemos aqui novamente o sufixo de aspecto *-nase* indicando uma ideia corpórea ou física. *Hesekonase* seria, então, o conjunto dos princípios vitais, a alma principal do indivíduo (*Ibidem*, p. 76, 77, 80). Diferentemente do termo *yuxin* (Kaxinawa), princípio que pode apresentar uma existência “solta” e que assim permite a transformabilidade dos corpos, os princípios enawene até aqui especificados, apesar de serem os princípios que conferem a qualidade de transformação após a morte, parecem não se manifestar em uma existência “solta”. Como os princípios pirahã, são apreensíveis somente através da corporalidade. Assim que deixam o corpo de uma pessoa após a sua morte, estes princípios se transformam em subjetividades cósmicas específicas e passam a se manifestar novamente através de um “outro corpo”. Após a morte de uma pessoa, passam a existir como *enore-nawe*, *iakayreti* e *dakoti*. Falarei mais adiante sobre este processo de transformação, *ayawa*, dos princípios “corporais” nos diferentes seres que compõem a cosmologia enawene.

A *hesekonase* é considerada a “alma celeste”, pois sobe ao *eno* após a morte de uma pessoa e se transforma em um *enore-nawe*. É também referida como alma de alguns animais, qualidade herdada da condição primeira de igualdade entre homens e animais. Esta parte renascerá no patamar superior, após a morte, da mesma forma em que viveu na terra (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 118). É o que vemos em relação ao papagaio. Como o papagaio é considerado uma ave feita por um *enore-nawe* e pertencente a ele, é enterrado após sua morte dentro da casa em que vivia, debaixo do poleiro em que costumava dormir da

mesma forma que se procede com uma pessoa, que é sepultada em sua casa, sob sua rede. A parte principal da alma do papagaio, *hesekonase*, sobe ao patamar celeste, onde renascerá e ganhará forma tal qual era na terra, revivendo entre os deuses do clã de seu dono (*Ibidem*, p. 120).<sup>23</sup> O que busco enfatizar aqui é que *hesekonase* parece, portanto, não ser um atributo apenas humano. Como qualidade herdada da condição primordial de equidade entre homens e animais é também parte do corpo dos animais designados como animais superiores que se originaram das transformações humanas *ayawa*, decorrentes de transgressões das regras sociais (*Ibidem*, p. 114). Por outro lado, parece ser um princípio que se associa aos espíritos celestes, *enore-nawe*, diferenciando-os dos espíritos subterrâneos, os *iakayreti*, e dos espectros e sombras pós-morte, os *dakoti*. Assim como outros princípios “corporais” ameríndios que, como vimos, participam da diferenciação dos Outros, sejam eles animais, mortos e ou espíritos, a *hesekonase* parece ser um princípio de alteridade na relação dos Enawene-Nawe com os *iakayreti*, perpetuamente Outros na cosmologia enawene.

A *hiako*, parte da “alma” *hesekonase*, é apresentada como a força das pulsações cardíacas presentes nos membros e corpo da pessoa. Esta força, *hiako*, pode ser raptada pelos seres deletérios da floresta *atahare-wayate* e é restituída pela ação do xamã que segue à sua procura numa das roças em que a pessoa esteve ou das quais tenha se aproximado durante seu período de *kadena*, período de reclusão e prescrição associado aos momentos de eminência de sangue. A *hiako* parece ser então o princípio que deixa o corpo e que pode ser restituído por meio do *yakoti*, um pequeno chumaço de algodão. Ao deixar o corpo da pessoa, este princípio se manifesta através de uma outra forma corporal, pois se apresenta aos olhos do xamã como uma miniatura na forma de dois olhos humanos, geralmente retidos no pé de uma planta (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 81). A pessoa debilitada que tem sua *hiako* raptada, 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*”)” (*Ibidem*, p. 80). Quando

---

<sup>23</sup> Qualquer outro animal que vive entre os Enawene-Nawe, como cães e gatos, é enterrado fora das casas (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 120).



diz “está aqui”, o xamã se refere ao *yakoti*, pequeno chumaço de algodão que conduz a *hiako*, porção da alma raptada, e tem o poder de restabelecer o ânimo e aliviar o cansaço. Em outras situações, o *yakoti*, esse pequeno chumaço de algodão, tem a função de prevenção, protegendo e tornando imune a população. Assim, em situações de vulnerabilidade coletiva, para precaver-se da fuga da *hiako*, componente de *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. O *yakoti* é também distribuído para as pessoas que presenciam um transe xamânico, como veremos mais adiante. Para os Enawene-Nawe, o *yakoti* tem o poder de deixar as pessoas mais fortes e alegres, uma vez que ele é dádiva dos *enore-nawe* (*Ibidem*, p. 81).

Além destes princípios apresentados por Mendes dos Santos, Andréa Jakubaszko apresenta o princípio *iwini* que parece ser, como veremos, um princípio vital mais amplo do que os princípios específicos apresentados anteriormente. Para a autora, o *iwini* é o que diferencia os seres vivos dos objetos: “mais do que simplesmente associado diretamente à respiração e pulsação, o *iwini* traz o sentido do sopro que anima a vida, alguém é dado como morto quando o *iwini* cessa, e ao nascer, é dado como vivo quando o *iwini* chega” (JAKUBASZKO, 2003, p. 50). No nascimento, os Enawene-Nawe aguardam pela chegada do *iwini*, que vem através do cordão umbilical. Após sua chegada, examinam detalhadamente o corpo, a temperatura e a cor do recém-nascido e alguns instantes depois cortam o cordão umbilical com uma faca bem afiada (*Ibidem*, p. 30). A autora apresenta ainda o sopro, entre os Enawene-Nawe, como algo que tem uma conotação mágica (*Ibidem*, p. 51), atribuindo-lhe grande poder pela “relação íntima que estabelece com o sentido da criação”. Por outro lado, considera o sopro algo perigoso, por seu caráter involuntário e incontrolável. Estabelece desta forma uma associação entre o princípio *iwini*, o sopro da vida e as ações dos *hoenaytare*, categoria de especialista que atua como um benzedor da qual falarei mais adiante. *Iwini* parece então ser o termo que designa um princípio vital, uma vez que diferencia os seres vivos dos objetos, confere vida ao corpo humano e associa-se ao sentido da criação. *Iwini* é também a palavra que designa coração.

São estes os princípios e os termos nativos encontrados na literatura que permitem pensar o corpo Enawene-Nawe lado a lado a suas capacidades intensivas. O que pensei ser um “*continuum* de todas as substâncias em intensidades, mas também de todas as intensidades em substâncias” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 15) para caracterizar o processo vital enawene, é definido por Mendes dos Santos como uma espécie de “ontologia do movimento”:

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 sombra; todas expressões da alma — coisas singulares existentes em ato, no corpo vivo, em movimento. [...] 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. (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 73-74)

Além do *continuum* vital, os devires *enore-iakayreti-dakoti*, almas-corpos, são seres da sociabilidade cósmica enawene. Participam da determinação das atividades e cerimônias do calendário ritual e das regras de conduta da vida social e, ainda, definem as identidades específicas transformáveis nas “peles” corporais das metamorfoses rituais quando os Enawene-Nawe se “tornam” a sua “imagem e semelhança”. Apresentados os princípios e os termos nativos, passo agora ao que Mendes dos Santos designou como “ontologia do movimento” enawene-nawe.

### 3 “Seres e devires”<sup>24</sup>

A pessoa enawene, ao morrer (mais especificamente seus princípios), dá origem a três subjetividades cósmicas: um *enore*, um *iakayreti* e um *dakoti*. A *hesekonase*, “alma celeste”, sobe ao *eno* e, como um deus *enore*, passa a conviver com seus parentes consanguíneos do mesmo clã. As pulsações *oyakoare* ou *wayakoriri* são a substância da pessoa tomada pelos *iakayreti* representantes do patri-clã do morto. A partir desta substância, os *iakayreti* fabricam um ser espiritual subterrâneo, em sua semelhança, que passa a viver definitivamente em um dos locais topônimos, margens de rios, corredeiras, cachoeiras, relevos e acidentes geográficos que constituem a paisagem natural. *Hiakware*, uma espécie de cópia, um “duplo” da pessoa, sua sombra, transforma-se em *dakoti* e segue para a cidade dos espectros, no extremo do arco-íris. Inerte e sem vida, após a perda de seus princípios vitais, o corpo enawene, agora, *kamati* — termo que designa cadáver, defunto —, é enterrado e apodrece na terra (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 70).

Observamos, até aqui, que os diferentes princípios que constituem a pessoa Enawene-Nawe, em outras palavras, a alma ou ainda, almas, são a própria expressão do corpo. No corpo de um enawene vivo, estes princípios se expressam através das pulsações, batimentos, respiração, vivacidade, sensações, fala e se especificam por sua localização nas diferentes partes do corpo: as pulsações vitais referentes à alma, *hesekonase*, se orientam para cima, as pulsações *oyakoare* ou *wayakoriri* presente nos membros e parte inferiores, se dirigem para baixo e a sombra dos corpos, *hiakware*, vagueia errante pela terra: nos rios, matas e antigas aldeias (JAKUBASZKO, 2003, p. 43). Ao deixarem o corpo morto, *kamati*, estes princípios se transformam, *ayawa*, nas diferentes subjetividades cósmicas. As almas passam, então, a se expressarem em outros diferentes corpos.

---

<sup>24</sup> Expressão de Mendes dos Santos, 2006: 70.

Segundo Mendes dos Santos (2006, p. 74), os Enawene-Nawe são “exímios descritores da morfologia dos seres cósmicos, contando em detalhes sua anatomia”. Assim, a alma *hesekonase* se transforma em um *enore-nawe*. O corpo de um *enore* beira à perfeição: é forte, bem feito e perfumado. Sua pele é branca, os dentes perfeitos e cabelo meticulosamente aparado. O corpo permanece sempre jovem, pois a qualquer sinal de envelhecimento sua pele pode ser trocada, basta se banhar nas águas de uma lagoa límpida (alguns se referem a um rio), *hurikwatia*. Além de sempre jovem, o corpo de um *enore-nawe* é imune a qualquer tipo de enfermidade, sendo, portanto, imortal. O corpo é constantemente ornamentado, diga-se de passagem, a mesma ornamentação utilizada pelos Enawene-Nawe nas cerimônias rituais:

[...] a pele é untada com tintura de urucum amarelo-gualdo com traços destacados em vermelho-sangue, brincos triangulares de conchas vítreas de água-doce, colares bem arrematados de frutos de tucum, braceletes, pulseiras, tornozeleiras e caneleiras, feitos com as rêmiges vermelhas e negras de araras cabeçadas e mutuns. (*Ibidem*, p. 53-54)

Na aldeia do *eno*, os *enore-nawe* estão sempre dançando, cantando e comendo abundantemente nas frequentes cerimônias rituais (*Ibidem*, p. 53). São seres bondosos e donos de corpos invejáveis. Vivem como os humanos, porém no ideal da perfeição: praticam a pesca, a coleta e a agricultura; realizam rituais e possuem uma efervescente vida sexual (*Ibidem*, p. 54). Os *enore-nawe* possuem um poder extraordinário de prevenção e cura de doenças, podendo em algumas situações, mediar relações entre o doente e o espírito subterrâneo maléfico identificado por um xamã, *sotairiti/sotailoti*. Auxiliam os xamãs nos momentos de vigília, enfrentando os espíritos perversos, afastando-os das pessoas. São ainda donos do mel e de alguns insetos voadores consumidos pelos humanos e acompanham os Enawene-Nawe em expedições de pesca ou coleta, protegendo-os dos perigos do mundo exterior à aldeia (MENDES DOS SANTOS, 2001, p. 59; SILVA, 1998, p. 29).

Por outro lado, as pulsações *oyakoare* ou *wayakoriri*, tomadas pelos *iakayreti*, passam agora, após a morte de uma pessoa, a se expressar através de um corpo *iakayreti*. Na mitologia enawene, os *iakayreti* originaram-se de *Wayayriro*, personagem mítico que já

possuía um corpo disforme: possuía o corpo fino, mas pernas grossas. Ao contrário dos outros personagens míticos que saíram de dentro da pedra primordial, *Wayayriro* por lá permaneceu e transformou-se nos espíritos *iakayreti*. Geralmente de aspecto dantesco (SILVA, 1998, p. 29), o corpo de um *iakayreti* é exageradamente alto, não possui articulação nas juntas dos braços e pernas; não possui olhos e os cabelos são longos, nunca aparados, não apresentando qualquer tipo de ornamentação corporal (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 60). O corpo *iakayreti* possui a capacidade de se metamorfosear, pois pode aparecer como onça, aranha, escorpião, monstros aquáticos e até mesmo como um trovão (JAKUBASZKO, 2003, p. 45). Os *iakayreti* não sabem sorrir, nem chorar e se expressam através de lamentos, gemidos, urros e gritos. Apenas o xamã é capaz de identificar um *iakayreti*, que quando visto foge imediatamente para o interior da terra. Desprovidos de sociabilidade, os *iakayreti* se manifestam nos fenômenos naturais (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 60). Dizem os Enawene-Nawe que o trovão (*atana*) é sua voz a resmungar pela falta de comida. Uns dizem que o raio (*merikase*) é também uma manifestação dos *iakayreti* clamando por alimento, enquanto outros dizem que é somente o lampejo da luz projetada pelo cigarro destes espíritos que, ao contrário dos Enawene-Nawe, apreciam o tabaco. Ao ouvi-los, os Enawene-Nawe respondem na forma uô, uô, uô: “quando fazemos assim, elas pensam que são os *enore nawe*, sentem medo e se aquietam” (*Ibidem*, p. 67).

Extremamente preguiçosos, os *iakayreti* nada constroem e nada cultivam, sendo totalmente dependentes dos humanos, que são obrigados a alimentá-los no dia-a-dia e nos banquetes festivos das cerimônias rituais. Os Enawene-Nawe organizam, exclusivamente para eles, fartos banquetes, nos quais são vertidas, no chão, bebidas que seguem diretamente para suas imensas panelas de pedra posicionadas sob a terra. Não são todos os tipos de alimento que satisfazem os *iakayreti*. Seus alimentos prediletos são, além do sal vegetal e do peixe, mandioca, milho, feijão, fava, amendoim e poucos frutos silvestres, que são consumidos como mingaus (*ketera*), sopas (*holokware*), beijos (*xixi*), refresco (*oloyti*). Podem aparecer durante as cerimônias lado a lado com os dançarinos. Nestas ocasiões, aparecem portando enfeites exóticos, como cobras enroladas na cintura, e podem até mesmo incorporar-se nos homens para nutrirem-se através deles. Cotidianamente, aparecem na aldeia em busca de

comida. Chegam à noite, quando todos estão dormindo, vasculhando panelas e jiraus, promovendo uma verdadeira desordem no interior das casas (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 66). Se os Enawene-Nawe não os abastecem, esses espíritos podem se voltar furiosos contra os humanos, os quais podem todos morrer. Como a mitologia enawene é recheada de catástrofes produzidas pelos *iakayreti*, os Enawene-Nawe procuram de todo jeito não enfurecê-los ainda mais. Por outro lado, esses seres são também os responsáveis pelo sucesso das pescarias de barragem, pois são eles que conduzem os peixes até as armadilhas e que “como pescadores”, levam os peixes para a aldeia no ritual *yākwa* (*Idem*, 2001: 58).

Os *iakayreti* são temidos, pois são os únicos responsáveis por todo o tipo de desordem ecológica, social e do organismo humano. São os precursores da doença e da morte. Por outro lado, são também os donos, ou pelo menos mediadores, da quase totalidade dos recursos naturais, como: os peixes — que lhes servem como recurso de troca por aquilo que mais gostam —, o sal vegetal, *esewehi* — algumas importantes espécies vegetais — as palmeiras bacaba, buriti e açaí, necessárias para a construção das casas e para a alimentação na utilização de seus frutos -; e algumas plantas cultivadas (*Ibidem*, p. 57).

*Hiakware*, o “duplo” da pessoa, sua sombra, por sua vez, aparece no corpo de um *dakoti* — ser spectral, sombra dos mortos —, que vagueia no patamar terrestre, caminhando corcunda ou agachado ao longo dos caminhos. Segundo os Enawene-Nawe, é um corpo sem matéria, pois não tem carne, nem osso e nem sangue. Entretanto, este corpo sem matéria é de cor escura e aparência negróide, é alto, tem olhos profundos e sem brilho, é desdentado e quase sem cabelo na cabeça. Também possui a capacidade de se transformar, pois pode assumir a forma de uma cobra, um macaco, um tatu ou ainda o pássaro *xiriri* quando percebe a proximidade de alguém. É imortal, uma vez que possui a capacidade de se regenerar. Diferentemente de *hesekonase* e das pulsações *oyakoare* ou *wayakoriri*, que sobem ao *eno* e descem ao mundo subterrâneo no momento do falecimento de uma pessoa, a *hiakware* se transforma no espectro *dakoti* ao longo do processo do sepultamento de um corpo. Tem um caminho a percorrer até chegar à cidade das sombras, na extremidade do arco-íris.

Após a morte de uma pessoa, seu corpo é colocado em urna funerária, *makawetalayti*. Preparada com a casca de algumas árvores, esta urna consiste em um tubo,

*aõtata*, com a altura da pessoa e tampado na parte da cabeça com um pequeno cesto de buriti, *tohi*, e na extremidade dos pés, com uma peneira, *manarese*, trançada com a casca da mesma palmeira. Com cipós conhecidos como *inihi*, o tubo e as tampas são amarrados e fixados. Terminadas as cerimônias fúnebres, a urna é colocada numa cova funda, aberta no interior da casa, no espaço sob a rede onde dormia a pessoa. Todos os objetos pessoais do morto e qualquer coisa que possa lembrá-lo são também ali depositados e enterrados. Até mesmo seu nome não deve mais ser pronunciado (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 71).

Após o sepultamento, inicia-se o trajeto para a cidade das sombras. A urna funerária vai, aos poucos, perdendo suas partes nas margens dos rios imaginários: as amarras são deixadas à margem do rio *inihiwina*, alusão ao cipó *inihi*; logo em seguida, é a peneira, *manarese*, que fica à beira do rio *manaresewina*. O cesto, *tohi*, se desprende da armadura mortuária no rio *tohiwina* e finalmente, à beira do rio *aõtatawina*, é depositada o tubo da casca de árvore, *aõtata*. O morto então, agora livre de sua urna funerária, se depara com uma gigantesca aranha, *dowa*. Se o morto for mulher e não possuir a tatuagem corporal, *ihona*, é imediatamente devorado pela aranha. Os traços da tatuagem em forma de meia lua, inscritos no ventre ao redor do umbigo, e verticais paralelos entre e abaixo dos seios, insígnias de iniciação na vida sexual (*Ibidem*, p. 71), são os indicadores do caminho das pulsações para o céu. São associados também aos arco-íris que devem ser atravessados como uma ponte (JAKUBASZKO, 2003, p. 43). Homens e crianças de ambos os sexos parecem estar livres desta condição. O corpo então, após passar pelo animal peçonhento, deve agora atravessar o maior de todos os rios, o *onemerata* ou *dakotiwina*. Sua travessia é feita por uma ponte formada por um emaranhado de cobras coloridas. Segundo Mendes dos Santos (2006, p. 72), o arco-íris é a “revelação material” desta ponte de cobras coloridas que leva à cidade das sombras: “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*”. Já transformado em seu devir, *hiakware*, agora *dakoti*, é recebido com festa na cidade das sombras.

Após a morte de uma pessoa, por várias semanas, em determinada hora 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 (*Ibidem*, p. 72). Entretanto, depois de um determinado tempo, o morto deve ser esquecido (JAKUBASZKO, 2003, p. 21) e seu nome jamais pronunciado. Para os Enawene-Nawe, “imagens, falas e cânticos gravados são formas de expressões da alma, presença retida do morto” (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 71). Como os Enawene-Nawe temem a ira dos *iakayreti*, é preciso liberar os mortos para que as pulsações *oyakoare* ou *wayakoriri* possam se transformar em mais um deles. Apagar qualquer evidência “visível” e concreta de seus antigos corpos, para que seus diferentes princípios ou por assim dizer, almas, possam se manifestar em outros corpos, dando continuidade ao ciclo vital enawene.

Os princípios de uma pessoa aparecem, então, de forma perpétua e concreta no cosmos enawene. O corpo vivo manifesta-se nas pulsações, na fala articulada e inteligível, na vividez e na luz dos olhos, na respiração e na ação. Mesmo quando um destes princípios deixa o corpo da pessoa, como no rapto da *hiako*, ele é encontrado pelo xamã em seu aspecto de dois olhos em miniatura e devolvido à pessoa na forma do algodão *yakoti*. Em outras palavras, estes princípios se manifestam em “coisas singulares existentes em ato” (MENDES DOS SANTOS, 2006, p.74). Após a morte de uma pessoa, corporificam-se na morfologia ricamente detalhada dos seres cósmicos personificados na singularidade representativa de seu respectivo clã. Cada pessoa sabe exatamente para onde vai cada uma das subjetividades resultantes dos devires *post-mortem* (*Ibidem*, p. 72).

Como dito anteriormente, não encontrei, na literatura enawene, referência alguma a uma “existência solta” destes princípios, como a que se refere Lagrou acerca do termo *yuxin* kaxinawa. O que parece, como veremos a seguir, é que estas “almas” ou princípios em vida, podem deixar momentaneamente o corpo, mas se materializam em alguma forma, como no exemplo acima da *hiako*: quando solta, uma miniatura; quando capturada, um chumaço de algodão. Nas viagens xamânicas realizadas através dos transes e dos sonhos, não poderia afirmar que estes princípios chegam a deixar o corpo do xamã. Talvez, nestes momentos, estes princípios alcancem uma “existência ampliada” levando o xamã aos diferentes planos do cosmos enawene. Assim como propõe Mendes dos Santos acerca da metafísica enawene, corpo e alma não são substâncias distintas e irreduzíveis: “antes, alma no plural, tida como



fundamento imanente do corpo, sua expressão vital em ato”; “a alma (suas almas) é a própria expressão do corpo” e “o corpo é assim a expressão em ato da alma” (*Ibidem*, p. 74).<sup>25</sup>

Entre os Enawene-Nawe, os xamãs, *sotayreti*, assim como os fitoterapeutas, *baraytare(lo)*, os feiticeiros, *iholalare* e os sopradores, *hoenaytare (lo)*, são apresentados por Mendes dos Santos (2006, p. 75) como especialistas no assunto corpo-alma e gestores de certa “política cósmica”. Jakubaszko apresenta também os cantadores, *sotakatare(lo)*, como pessoas especialistas que mantêm relações com o “sopro” pelas vozes proferidas melodicamente através das flautas e dos cantos e pelas orientações e “partituras” musicais proferidas em seus ouvidos pelos *enore-nawe* (JAKUBASZKO, 2003, p. 51). Passarei agora às categorias de especialistas, explicitando como suas ações se voltam para a relação entre os Enawene-Nawe e as subjetividades cósmicas e como envolvem os princípios nativos desenvolvidos a partir de uma lógica corporal.

---

<sup>25</sup> Tal como entre os Enawene-Nawe, entre outras populações ameríndias, as noções de corpo e alma parecem, muitas vezes, se misturar. Os termos nativos indicativos de um princípio vital aparecem ora em referência ao corpo, ora em referência à alma, dependendo do contexto e da relação. Os mesmos termos demonstram como estas noções são intrinsecamente relacionadas: um “fazendo” existir o outro, o outro “fazendo” existir o um. A relação corpo e alma aparece, então, como determinante de princípios e ações de significados social e cósmico. Entre os Piro, a manifestação de *nshinikanchi*, “mente, inteligência, memória, respeito, amor”, se dá com a fala, especialmente dos termos de parentesco (GOW, 1997, p. 45). Para Cecília McCallum, uma pessoa kaxinawa sabe e pensa por causa da relação entre corpo e alma. Assim mudanças no estado de consciência afetam a forma pela qual um corpo sabe, sendo o sonho um meio importante de se adquirir conhecimento (McCALLUM, 1998, p. 228-232). Para os caçadores yudjá (juruna), o sonho tanto pode significar uma caçada que a alma prosseguiu fazendo a partir de alguma outra ocorrida em sua experiência sensível ou significar ainda uma caçada iniciada pela alma e que está para se realizar nos próximos dias (LIMA, 1996, p. 36). Estas discussões aproximam as almas dos sonhos e por assim dizer, do mundo invisível, ou melhor dizendo, de um mundo na maioria das vezes visível somente aos olhos do xamã.

#### 4 Os especialistas “de corpo e alma”<sup>26</sup>

Dentre estas categorias de especialistas, os *baraytare(lo)*, fitoterapeutas, parecem ser os únicos que não apresentam uma comunicação com os outros seres cósmicos. O conhecimento e a manipulação das plantas é um processo de aprendizagem que se dá através da transmissão de saberes e da observação e atividade empírica. Os *baraytare(lo)*, que podem ser tanto homem quanto mulher, recebem os ensinamentos de algum parente consanguíneo e podem iniciar suas ações ainda jovens (JAKUBASZKO, 2003, p. 48). É comum o uso de ervas na preparação do corpo ao longo das diferentes fases da vida. Na criança, as plantas são usadas como tonificante do corpo e de suas ações, como podemos ver no relato a seguir:

Há pouco Kawalokwa trouxe uma raiz de um arbusto. Marikerokwã neton raspou a raiz e esfregou a raspa nas perninhas e pés de sua filha de 08 meses. Diz que é para ela andar depressa – para aprender a andar.<sup>27</sup>

Nos períodos de transição, da passagem da vida infantil que define os enawene como crianças, *diñoa*, para a fase adulta (SÁ, 1996, p. 9; SILVA, 2001, p. 45), as ervas são usadas na forma de eméticos ou de banhos para a limpeza orgânica. O corpo precisa se dispor do que nele havia antes, em sua condição anterior, permitindo a passagem para a outra fase da vida: a vida adulta. No diário de Terezinha Weber (1980-1981), encontrei relatos que associam o uso de ervas à menstruação e à preparação da menina para a vida adulta:

*Mentolerokwacê*, filha de *Kawaili* e casada com *Dalwiare*, esteve ontem no final de sua 4ª menstruação. Anteontem, *Dalwiare* havia ido no mato buscar raízes e as raspou em casa. Ontem à noite, *Kawaili* fez a mistura deste raspado com água, que deu líquido muito espumoso. A seguir fez uma reza ritual junto à cabaça cheia deste líquido. Hoje cedo de madrugada, *Kawaili* foi chamar a filha e junto com ela foi ao

---

<sup>26</sup> Expressão de Mendes dos Santos, (2006, p. 75).

<sup>27</sup> WEBER, Terezinha. *Diário de campo*. Cuiabá, 1980-1981. (Mímeografado)

córrego onde ela tomou banho com o líquido preparado ontem. Este processo certamente faz parte da iniciação ou preparação da menina. (1980: 07/09/1980) [...] *enehi*-folha, que amassada e lavada na água é remédio para menstruação forte. Bebe-se a água. (17/10/1981)

As plantas são usadas também como tratamentos de determinadas alterações e como contraceptivos femininos. É comum o seu uso no tratamento de cortes, feridas e outras lesões aparentes causadas ou não pelos seres maléficos. Muitas vezes é empregada em conjunto com as operações xamânicas (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 81).

O xamã, *sotayreti*, é solicitado toda vez que se faz necessário o restabelecimento da saúde da pessoa. Para os Enawene-Nawe, são as ações dos seres deletérios, principalmente os *iakayreti*, que afetam o conjunto dos princípios vitais da pessoa, especificamente a *hesekonase*, debilitando-a fisicamente. Para desempenhar sua função de cura e também de prevenção, o xamã utiliza sua capacidade de lidar com as forças sobrenaturais. Cabe a ele recuperar a alma de uma pessoa quando esta se desprende do corpo. Para se tornar um xamã, que pode ser tanto um homem quanto uma mulher, é necessário o reconhecimento da iniciação, realizado somente por outro *sotayreti* experiente. A prática do xamanismo requer contínuos estados de transe, *lalokwana*, habilidade de sucção de substâncias patogênicas, *ayukene*, relatos convincentes de contatos, *aware xinakahã*, e sonhos, *eralokwane* com as divindades celestes (*Ibidem*, p. 76).

No transe xamânico, o *sotayreti* “balbucia palavras soltas e sem nexos, fala consigo próprio, dirige-se a quem não está ali, trata de assuntos diversos...; ora responde a uma pergunta, ora permanece em profundo silêncio” (*Ibidem*, p. 77). Para os iniciados, este momento de transe precisa ser confirmado pelos xamãs mais antigos, como nos mostra este relato de transe de *Tiholoseene*, que há pouco havia se tornado xamã, presenciado por Andréa Jakubaszko:

*Tiholoseene* ficou por toda madrugada extremamente agitado e em torno de uma plateia numerosa que o rodeava por todos os lados de seu *waxalalo* e sua rede. Havia pessoas do lado de dentro, do lado de fora espiando pelas frestas, acorados sobre o jirau, todos falavam ao mesmo tempo, muitos risos e comentários, muitos alimentos oferecidos, posto que *Tiholoseene* havia se transportado, transformando-se numa

espécie de “porta-voz” reproduzindo todos os diálogos que aconteciam naquele momento nas barragens - estava lá e transmitia viva voz (com entonações diferentes) para a aldeia a situação da pesca, as combinações do retorno e todo o clima das barragens. Ele transpirava muito, levantava, sentava, cantava, falava, gesticulava, ameaçava sair para o mato e voltava, mexia nos objetos, e assim a cena permaneceu por horas a fio, até *Tiholoseene* sair do transe. Enquanto as pessoas ficavam tomadas de alegria, espanto e euforia, os outros xamãs permaneciam em silêncio, atentos a tudo. *Ataina*, sentado bem próximo à *Tiholoseene*, observava com extrema atenção cada gesto realizado pelo outro xamã quase como que verificando se sua conduta estava de acordo com alguém de fato em transe, parecia uma espécie de “teste”, uma verificação se de fato o transe era verdadeiro ou se consistia numa possível farsa, um olhar analítico sobre o desenrolar de uma cena, que apenas outro xamã teria condições de avaliar e aprovar ou não. (JAKUBASZKO, 2003, p. 49-50)

Nestas ocasiões, em que o transe acontece diante de um coletivo, é comum o uso dos pequenos chumaços de algodão, *yakoti*, colocados atrás da orelha das pessoas como proteção contra os *iakayreti*, ou como tapagem, evitando a fuga da alma (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 77). O xamã atua retirando substâncias e objetos patogênicos através da sucção na região dolorida do corpo. Desde uma simples dor muscular a uma situação de extrema gravidade, o xamã suga com sua boca as partes doloridas do corpo da pessoa e retira dali diversas substâncias e objetos como pedras, mingau, beiju, anzol, entre outros. Mendes dos Santos apresenta a sucção como o “ato xamânico por excelência, seu gesto emblemático, de funções curativas e protetoras: extrai objetos deletérios, debela feridas internas, tonifica o corpo e afugenta a morte” (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 77). O xamã pode também atuar, no sentido de expulsar o espírito instalado no corpo da pessoa. Para tal, invoca uma das divindades celestes do seu patri-clã, que permanece em sua companhia e próximo ao doente durante o tratamento.

Cada xamã, *sotayreti*, assim como cada cantador, *sotakatare* e cada soprador, *hoenaytare*, se relaciona com um conjunto específico de seres que integram as legiões dos entes sobrenaturais que compõem os *iakayreti* e os *enore-nawe* (JAKUBASZKO, 2003, p. 49). Por vezes, um *enore* do clã de alguém muito doente pode também aparecer e querer levar sua alma, argumentando aliviar sua dor e saudade de seus parentes celestiais. Portanto a intervenção do xamã não se restringe à sucção das substâncias deletérias, ele viaja até o patamar celeste, *eno*, e vai buscar um ou mais *enore-nawe* de seu clã para permanecerem

juntos, ao lado do doente, protegendo-o dos seres maléficis. O deslocamento até o *eno* se dá através dos sonhos especiais, *eralokwane* ou transes, *ialokwana*. As viagens ao *eno* são exclusivas dos xamãs. Através desta comunicação entre os deuses e humanos, os enawene recebem notícias dos parentes, avisos e prenúncios de morte ou doenças, de regras ou comportamentos a se cumprir, presentes e outras novidades (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 76-78).

O prestígio de um xamã depende do resultado de suas ações, se benéfico ou não. Relaciona-se também à quantidade e natureza dos objetos retirados na sucção. Em geral, seus serviços são “pagos” pela família do beneficiado, o que pode não acontecer apenas no caso de morte da pessoa. O pagamento, *etoire*, é feito através de colares de tucum, peixe, milho, isqueiro, anzol e outros objetos de uso pessoal. Márcio Silva especifica uma diferenciação entre a noção de dádiva, *matoirare*, e pagamento, *etoire*, entre os Enawene-Nawe:

Dádiva e pagamento correspondem a noções perfeitamente antônimas quando, por exemplo, os Enawene-Nawe não querem deixar dúvidas de que “that’s business” e não um gesto de prodigalidade: “Dádiva de jeito nenhum. Isto é pago!” (*Matoirare wala, Katoirili-ita!*), exclamam os Enawene-Nawe quando querem um objeto em troca daquele que acabam de oferecer ao visitante. (SILVA, 2008, p. 307)

Segundo Silva, a retribuição aos serviços de um xamã, *sotayreti*, do fitoterapeuta, *baraytare*, e do soprador, *hoenaytare*, são variações do tema do pagamento, *etoire* (*Ibidem*, p.307). A noção de dádiva será ainda abordada em outras relações da vida social enawene.

O *hoenaytare(lo)*, literalmente o soprador<sup>28</sup>, é um homem ou uma mulher, detentor de palavras mágicas veiculadas pelo sopro, que tem, por um lado, o poder de agir profilaticamente contra o ataque de seres deletérios e de produzir resultados benéficos na agricultura e na pesca. O soprador, *hoenaytare*, atua nas ocasiões suscetíveis ao ataque dos

---

<sup>28</sup> O termo *hoenaytare* aparece, na literatura sobre os Enawene-Nawe, traduzido como soprador. Mendes dos Santos (2006, p. 75) justifica a sua opção por esta tradução que, segundo ele, também poderia ser benzedor ou rezador, por duas razões: para fazer *jus* à raiz do verbo soprar, *hoene*, e porque o sopro parece ser o veículo principal que faz acessar o estoque de palavras mágicas proferidas pelo *hoenaytare*.

seres das árvores, os *atahare-wayate*, e do espírito da planta da mandioca, a menina *Atolo*. Assim, ele atua literalmente soprando as manivas de mandioca para o plantio e os objetos, lugares e pessoas quando estas estão submetidas às regras de *kadena*.<sup>29</sup> Nas pescas de barragem, são os *hoenaytare* os detentores do 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” (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 172). Por outro lado, pode também agir causando a doença ou a morte de pessoas.

O feiticeiro, *iholalare*, é um indivíduo que também mobiliza forças e práticas do mal, atuando exclusivamente por vingança. Nunca é identificado ou admitido como tal, permanecendo oculto na dinâmica social. Segundo Mendes dos Santos, os Enawene-Nawe evitam falar sobre o assunto, embora acreditem que existem feiticeiros entre eles. Atuam na produção e uso de venenos poderosos, que podem ser usados na forma polvilhada diretamente sobre a vítima, nos rastros impressos nos caminhos por onde passou ou ainda nos alimentos por ela consumidos (*Ibidem*, p. 82).

Os cantadores, *sotakatare*, em cujos ouvidos são “sopradas” as “partituras” musicais pelos *enore-nawe*, são considerados os guardiões da memória coletiva dos Enawene-Nawe. Por sua capacidade de memorizar letras e músicas, são os responsáveis pela revitalização das regras e atualização dos mitos e, assim, são imprescindíveis para a reprodução cultural e continuidade da sociedade enawene (JAKUBASZKO, 2003, p. 51; MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 81). Nas palavras de Jakubaszko, vê-se a importância dada à música pelos Enawene-Nawe:

Sem a música e, portanto, sem seus cantadores, a sociedade Enawene-Nawe estaria imediatamente condenada ao infortúnio, posto que sem os guardiões da memória e sem as flautas que a transmite, e que são ainda dotadas de poder do sopro da criação, as sementes não brotariam, as produções e os alimentos seriam inviáveis, todos os Enawene seriam acometidos por doenças, fome, epidemias e devorados pelos Yakairiti: seria o triunfo do caos e o fim dos Enawene.

---

<sup>29</sup> Estas ações, o soprar das roças de mandioca e das pessoas em *kadena*, serão descritas no próximo capítulo.

Maihia iniraha, Maihia anini,

Maihia iniraha, akote kawē, akote iula Yakairiti

Maihia iniraha tota Enawene-Nawe waini

Sem música, sem comida

Sem música haveria muita dor, muita doença e os Yakairiti ficariam enfurecidos.

Sem a música todos os Enawene-Nawe morreriam. (JAKUBASZKO 2003, p. 61)

Além de sua importância na vida coletiva Enawene, os cantadores também são chamados para ficar ao lado de uma pessoa doente em estado de quase morte, cantando, pois a música é capaz de fazer com que a alma, *hesekonase* não siga para o *eno*, e desta forma não abandone a pessoa (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 81). Assim, podemos dizer que os *sotakatare* são especialistas no assunto corpo e alma, não só pela relação música-alma, mas também por entender que, para os Enawene-Nawe, memória, vozes e o som que emana dos cantos e das flautas são a própria expressão da alma, (*Ibidem*, p. 81). Para Jakubaszko (2003, p. 61), este repertório musical marca o ritmo do tempo e “expressa o acúmulo de saberes e experiências dotadas de memória que regula os alimentos, a produção, a cura, a morte e a vida” enawene nawe.

### CAPÍTULO III: O CORPO NA MITOLOGIA E NO CALENDÁRIO RITUAL ENAWENE-NAWE

#### 1 Do fenômeno de transformação: *ayawa*

Segundo Mendes dos Santos (2006, p. 159), o corpo humano, entre os Enawene-Nawe, “aparece como o modelo e o *locus* sobre, ou a partir do qual, o pensamento mitológico busca apoio concreto”.<sup>30</sup> Os corpos celestes, o corpo do menino *Dokoi* e da menina-planta *Atolo* são exemplos desta concretude. Para os Enawene-Nawe, as constelações, o sol e a lua, os peixes e a planta da mandioca originam-se a partir do corpo de pessoas no processo de transformação de seres humanos em não humanos, fenômeno conhecido por *ayawa*, já mencionado anteriormente quanto à transformação dos princípios corporais nas subjetividades cósmicas. Os corpos celestes são referências importantes na determinação do tempo e do calendário ritual. O corpo do menino *Dokoi* é o corpo referência na relação metafórica com todos os elementos envolvidos no universo da pesca, seus recursos e técnicas, e assim é o elemento simbólico da aproximação entre homens e peixes (*Ibidem*, p.59). Por outro lado, o corpo da menina *Atolo* é o corpo referência na relação analógica de simetria estrutural entre o corpo feminino e a planta da mandioca (*Ibidem*, p. 189).

Viveiros de Castro (2002a, p. 354) identifica, nas narrativas míticas, “um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual”. Este “contexto comum de intercomunicabilidade” entre os Enawene-Nawe é apresentado por Mendes dos Santos (2006, p. 112) como um “gradiente cultural” submetido a um “processo de diferenciação, em que seres vivos possuem mais ou menos proximidade dos ‘verdadeiros humanos’, os próprios Enawene enquanto sujeitos sociais”. Assim, os mitos falam de um passado primordial no qual a vida era dinamizada pela cultura, sendo esta

---

<sup>30</sup> A importância da mitologia na construção dos princípios, conceitos e categorias nativas, e como ordenadora da vida social, já foi destacada na introdução desta dissertação.



condição universal e imanente de todos os seres, e falam de como, a partir de transgressões de regras sociais, deu-se o fenômeno *ayawa* de transformação dos humanos em não humanos. Desta forma, Mendes dos Santos propõe pensar a hipótese nativa enawene de que a natureza é um caso particular da cultura (*Ibidem*, p. 13).

Assim, falar do corpo nas sociedades ameríndias é também falar da relação cultura-natureza. Viveiros de Castro, ao propor as ideias do perspectivismo e do multinaturalismo, apresenta a anedota antilhana narrada por Lévi-Strauss em *Raça e História* que, segundo Vilaça, aponta para o corpo como o que informa aos nativos quem seriam os Brancos (2000, p. 60):

Nas grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de inquérito para investigar se os indígenas tinham ou não uma alma, estes se dedicavam a afogar os brancos que aprisionavam, a fim de verificar, por uma demorada observação, se seus cadáveres eram ou não sujeitos à putrefação. (LÉVI-STRAUSS *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 368)

Um dos pontos que Viveiros de Castro sublinha é a ideia lévi-straussiana da assimetria de perspectivas: “em suas investigações sobre a humanidade do Outro, os brancos apelavam para as ciências sociais, os índios, para as ciências naturais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 368-369). Na cosmologia ocidental, é humano quem possui uma alma, sendo esta o aspecto cultural que diferencia a condição de humanidade da animalidade em tal cosmologia. Ao contrário, as palavras indígenas utilizadas na tradução de “ser humano” não denotam a humanidade como espécie natural, mas como condição social de pessoa. O termo “pessoa” se aplica para descrever as categorias nativas que definem o que é o ser humano em qualquer sociedade (SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 6). Para o perspectivismo, é pessoa qualquer ser que ocupa a posição de sujeito. É possível dizer, então, que os animais e espíritos são pessoas, pois:

[...] aos não-humanos se atribuem as capacidades de intencionalidade consciente e de agência que facultam a ocupação da posição enunciativa de sujeito. Tais capacidades são reificadas na alma ou espírito de que esses não humanos são

dotados. É sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 372).

Em outras palavras, os não humanos também possuem alma e se encontram na condição de sujeito. Aqui não é a alma que produz a diferença. Ao contrário, ela é a condição de semelhança, pois denota a capacidade de se ocupar pontos de vista. O que diferencia é o corpo, pois “o ponto de vista – que não é senão uma diferença” (*Ibidem*, p. 380) – “está no corpo” (DELEUZE *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 380).

Já vimos a importância, entre os Enawene-Nawe, da morfologia corporal na diferenciação das subjetividades cósmicas, que se originam a partir da transformação, *ayawa*, dos princípios corporais após a morte de uma pessoa. A cada subjetividade cósmica, um corpo específico é esteticamente associado a sua possibilidade de ação. Os *enore-nawe* são belos e bons, os *iakayreti* são feios e perigosos. O corpo não é senão só forma, mas também ponto de vista, o que implica em uma ação. Veremos agora, na mitologia enawene, como o corpo humano deixa de o ser ao se transformar nos corpos celestes, nos venenos, nas armadilhas de pesca e na planta da mandioca. Pode-se dizer que nestas transformações, *awayaya*, do corpo humano em não humanos, as capacidades agentivas dos corpos que deixam de ser humanos permanecem nas novas formas adquiridas, em outras palavras, as formas mudam, mas permanecem os pontos de vista: *Lokatare*, Via-Láctea, é *Dorinero* que fugiu para o céu; a armadilha *mata* é sempre a cintura do menino *Dokoi*; a planta da mandioca nunca deixa de ser a menina *Atolo*. Esta diferenciação cultural, isto é, o fenômeno *ayawa* de transformação, define, pois, um gradiente de sociabilidade entre humanos e não humanos: seres cósmicos (como vimos no capítulo dois), espécies vivas, animal e vegetal, e também corpos celestes, como veremos a seguir.<sup>31</sup>

---

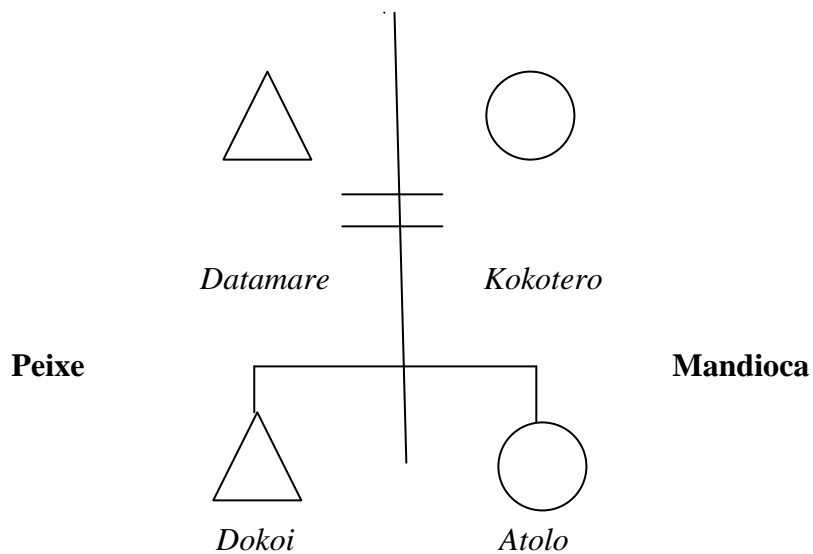
<sup>31</sup> Para Descola, este gradiente de sociabilidade se define a partir de uma continuidade social entre natureza e cultura, domínios, portanto, não separáveis e indistintos. Na teoria do animismo proposta pelo autor, aos seres da natureza são atribuídas características antropocêntricas e qualidades sociais como forma de objetivação social. A relação entre humanos e não humanos é, então, vista a partir das categorias universais do parentesco: consanguinidade e afinidade (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 34).

Entre os Enawene-Nawe, segundo a análise de Márcio Silva sobre o universo cósmico, o mundo celeste e o mundo subterrâneo “correspondem respectivamente a arquétipos da consanguinidade e da afinidade em estado puro” (SILVA, 2001, p. 57). Assim, as subjetividades cósmicas, “seres não humanos”, aparecem como Outros, porém diferenciados entre si. Os *enore-nawe* são “Outros-Idênticos”, “super-consanguíneos” dos humanos, seus ancestrais. Já os *iakayreti* são “Outros-Diferentes”, “super-afins” dos humanos, o outro perigoso e imprescindível (*Ibidem*, p. 56). A dinâmica do calendário ritual, que será descrito a seguir, demonstra como, tanto na cosmologia quanto na vida social, os parâmetros de gênero são indissociáveis dos parâmetros de parentesco. As relações de gênero e de parentesco parecem aproximar as categorias de masculinidade e feminilidade às de afinidade e consanguinidade, respectivamente (*Ibidem*, p. 60).

Para Mendes dos Santos, o peixe faz parte da esfera social enawene: “o mito e toda a representação social figurada nas diferentes modalidades de pesca, bem como ainda a sua antropomorfização, nos revelam uma ontologia da afinidade”. O autor sugere ainda a pesca como uma atividade masculina “não apenas por ser praticada pelos homens ou pela sua associação metafórica com sua constituição física, mas porque a guerra é assunto dos homens; lidar com o inimigo é seu papel e dever social” (MENDES DOS SANTOS, 2001, p. 76). No que diz respeito ao feminino, esta articulação é evidenciada no cultivo da mandioca, pois “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” (2006, p. 194). A esta “relação maternal”, Mendes dos Santos (2001, p. 120) correlaciona a relação entre as mulheres e as plantas de mandioca descrita por Descola, entre os Achuar, como uma “relação entre mães e filhos”. O autor destaca ainda, na trama mítica que veremos neste capítulo, personagens de uma família, “núcleo central da gênese da agricultura e da pesca” (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 191): a menina *Atolo* e o menino *Dokoi*, que são na verdade irmãos e filhos de

---

*Datamare e Kokotero*. A família demarca assim “a distinção e complementaridade de gênero” como mostra a figura a seguir:



**Figura 5 – Núcleo familiar mítico e sua relação com o peixe e a mandioca**

Fonte: Mendes dos Santos, 2006.

Pergunto-me, então, se o termo *ayawa*, que diz da transformação dos seres humanos e não humanos, não permite pensar uma aproximação do masculino e da afinidade ao peixe e do feminino e da consanguinidade à mandioca. A planta mandioca, diferentemente do peixe, origina-se de um corpo humano. Antes de ser vegetal, ela foi um ser humano. A mandioca que se origina de um ser humano é associada à consanguinidade, enquanto o peixe, que não se origina de um corpo humano e que possuiu um dia condição de equidade com os humanos, corresponde à afinidade. As narrativas mitológicas que serão apresentadas a seguir nos falam desse fenômeno de transformação *ayawa* e de como o corpo humano é o “apoio concreto” na origem dos corpos celestes, dos diversos elementos do universo da pesca e da planta da mandioca. Expressam assim no corpo, em suas relações e transformações, as associações entre masculino e feminino, consanguíneos e afins.

## 2 Dos corpos celestes

As constelações, assim como a lua, surgiram pela infração de uma ordem social. Tomada de vergonha ao ser descoberta por seu marido, o herói *Wadare*, urinando no fogo com o qual preparava a bebida *oloyti* e o mingau *ketera* para as cerimônias do ritual *yākwa*, *Dorinero* fugiu para o céu. Lá encontrou três armadilhas chamadas de *lotakare*, em nossas palavras, a Via-Láctea. Uma delas era para capturar o mutum, *hawiti*; a outra, o tamanduá, *aydikyore*; e a terceira para pegar o pequeno pássaro *kuladere*, representando respectivamente a constelação de Orion, o centro da Via-Láctea, e o agrupamento estelar do qual faz parte o Cruzeiro do Sul (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 122). Mendes dos Santos relata que, para os Enawene-Nawe, a movimentação de *lotakare*, visível nas diferentes posições em que aparece no céu, parece indicar uma associação aos períodos de chuva, *onekiniwa*, e estiagem, *ioakayti*. Estrelas isoladas também figuram como indicadores do tempo, uma vez que são associadas ao início ou fim das chuvas ou da estiagem e demarcam o início e o final de determinadas atividades. *Areoko*, constelação de Escorpião, quando aparece no sudoeste da abóbada celeste ao cair da noite, nos últimos dias de abril, indica o fim das chuvas e assim o término das pescas de barragem e o retorno dos pescadores na aldeia. Indica também o início da estação de estiagem, quando se dá a implantação da roça coletiva de mandioca (*Ibidem*, p. 123).

A lua, por sua vez, se originou da fuga de uma irmã e um irmão que infringiram a mais importante regra social enawene, a proibição do incesto: uma jovem púbere, aconselhada por sua mãe, unta seu corpo de jenipapo para flagrar o homem que toda noite a molestava em sua rede. No dia seguinte, é seu próprio irmão que aparece com as mãos manchadas com a tinta do jenipapo. Tomados de vergonha perante toda a comunidade da aldeia, seguem para o céu e se transformam na lua. Os Enawene-Nawe falam que as manchas escuras que aparecem nas claras noites de lua cheia são o rosto da menina e as mãos do irmão a lhe tocar. O ciclo lunar compreende o período entre a primeira aparição da lua na abóbada celeste e sua reaparição cerca de trinta dias depois. Entretanto, quando os Enawene-Nawe se referem à

“próxima lua”, ou à “outra lua”, falam do exato momento em que ela aparece pela primeira vez no firmamento, podendo ser trinta dias depois ou apenas um. Possuem, então, um número significativo de nomes que qualificam a lua ao longo de seu ciclo (*Ibidem*, p. 125).

O mesmo pode-se dizer do sol. Seu percurso tem uma cronologia exata que especifica diversos momentos que vão desde o nascer do sol até o período de lusco-fusco e o escuro subsequente após o pôr-do-sol, quando toda aldeia se recolhe para dormir. Daí, é a lua que passa a reger no céu. O mesmo sol que ilumina a terra, ilumina a aldeia dos *enore-nawe* quando aqui é noite. É identificado tanto no patamar celeste quanto no patamar terrestre pela mesma sequência e pelas denominações que especificam de hora em hora as alturas e posições do sol (JAKUBASZKO 2003, p. 28; MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 126).

A mitologia Enawene-Nawe se refere à existência de um primeiro sol, pois no princípio só existia a noite. O primeiro sol era de tal forma intenso e ardente que impossibilitava a reprodução da vida. Tudo queimava, virava cinzas. Após a conquista do fogo, o segundo sol emerge mais benevolente (JAKUBASZKO, 2003, p. 28). Mendes dos Santos apresenta o sol, assim como a lua e as constelações, como originário do processo de transformação de humanos em não humanos, *awaya*. Após a saída da pedra primordial, *Wadare* disse a um menino para pôr o cocar e sair caminhando. À medida 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 ainda é descrito como “algo vivo, com quem os humanos mantêm relações intersubjetivas” (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 125).<sup>32</sup>

O tempo enawene se faz nas atividades cotidianas e rituais. Sempre em referência ao sol, as atividades diárias iniciam-se nos primeiros sinais da aurora. As moças retornam do

---

<sup>32</sup> Mendes dos Santos relata o fato de um eclipse solar presenciado por ele em 1994, quando os Enawene expressaram o receio da morte do sol: “Devemos mostrar nossos diademas coronários com as penas amarelas, iguais ao seu... seu cocar não pode envelhecer ou acabar; não podemos deixar o sol morrer. Temos que animá-lo, gritando, para que não se esqueça de que vive e fomos nós que o criamos” (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 125).

banho ainda antes de raiar o sol, trazendo água e reanimando as fogueiras. Durante o dia, o vai-e-vem das pessoas na aldeia e seus arredores é bastante intenso, diminuindo ao final do dia, quando as pessoas retornam às casas, papagaios e araras são recolhidos e pequenos grupos de conversas se formam e se espalham com a chegada da noite. Quando já é noite, bancos e cuias são guardados, as pessoas se retiram e o silêncio vai pouco a pouco tomando conta da aldeia (JAKUBASZKO, 2003, p. 28-44). O silêncio é interrompido pelos sons da flauta e da música enawene nas práticas rituais que se iniciam com a chegada da madrugada. Como no princípio tudo era noite e com a chegada do primeiro sol, tudo ardia em cinzas, foi com o segundo sol que veio o sono e com ele os riscos e incômodos do sonhar segundo o alerta das “gente-cobra”. As cobras são as guardiãs dos sonhos e os pássaros os guardiões do despertar (*Ibidem*, p. 28). Rodrigues (2003) em seu trabalho sobre o vitalismo Enawene-Nawe, os define como “o povo que nunca dorme”:

De alguns enawene importantes como *Ataina*, xamã e músico, se diz que nunca dorme, que deve estar em vigília permanente para não se esquecer do caminho da música. Em termos gerais os enawene dormem pouco e durante rituais que exigem grande intensidade e duração, não dormem. Algumas mulheres não conhecem o sossego, a intercalação de períodos tranquilos e agitados; a noite durante todo o ano é agitada. Elas devem repartir sua vigília noturna entre alimentar seus filhos e velar pelo seu sono, manter o fogo aceso embaixo das redes, preparar as bebidas a base de mandioca.<sup>33</sup>

O tempo ritual se divide nas duas estações indicadas pela movimentação celeste de *lotakare*, constelação da Via Láctea originada do corpo de *Dorinero* como relatado no mito acima citado. São elas a estação de *onekiniwa*, o tempo das águas e a estação de *ioakayti*, o tempo da estiagem. Destinados ora aos espíritos celestes, os *enore-nawe*, ora aos espíritos subterrâneos, os *iakayreti*, os rituais, indissociáveis dos ciclos da natureza, se dividem ainda em dois momentos específicos a cada estação. Assim, durante o tempo das águas, *onekiniwa*, que vai de outubro até abril, os rituais destinados aos espíritos celestes, os *enore-nawe*, se

---

<sup>33</sup> Comunicação apresentada no Fórum “Pesquisas em andamento em etnología indígena”. V Reunião de Antropologia do Mercosul. Antropologia em Perspectivas. Florianópolis – SC. 30 nov a 3 dez de 2003.

dividem nas atividades e cerimônias de *salumã* e *kateokô* e compreende ainda parte das cerimônias do grande ritual *yãkwa*: a pesca de barragem, *wayti*. Essa pesca acontece entre os meses de fevereiro e abril, quando os homens permanecem na barragem. Com o fim das chuvas, regressam à aldeia para dar início ao calendário agrícola. É quando começa, no mês de maio, a estação *iokayti*, período de estiagem e época da implantação da roça coletiva de mandioca. A roça coletiva de mandioca é especialmente cultivada para abastecer as cerimônias rituais destinadas aos *iakayreti*, que são *yãkwa* e *lerohi* (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 154, 167, 190). Assim, o tempo das águas, a estação *onekiniwa*, se divide nas atividades e cerimônias rituais de *salumã* e *kateokô*, enquanto o tempo de estiagem, a estação *iokayti*, se divide nas atividades e cerimônias rituais de *yãkwa* e *lerohi*.

As águas dos rios são também marcadores deste tempo ritual em seus diferentes comportamentos ao longo do ano: enchente, cheia, vazante e seca. Assim, logo no início das chuvas, no período de enchente acontece a coleta de mel seguida do ritual *salumã*; durante a cheia, a colheita de milho vem acompanhada do ritual *kateokô* e já se inicia o ritual *yãkwa*; na vazante é o momento das pescas de barragem do ritual *yãkwa*, que se estende pela seca, período de plantio e pescarias nos arredores da aldeia, quando acontece também o ritual *lerohi* (JAKUBASZKO 2003, p. 47). As cerimônias destinadas aos espíritos celestes são marcadas por um grau de formalismo muito menor que as destinadas aos espíritos subterrâneos. Podem eventualmente ser abreviadas por motivos de ordem prática, o que de forma alguma acontece nas cerimônias destinadas aos *iakayreti* (SILVA, 1998, p. 30).

Na estação *onekiniwa*, as famílias dividem seu tempo entre os acampamentos e a aldeia. Nos acampamentos, as atividades giram em torno de diferentes modalidades de pesca, coleta de mel, frutos e insetos comestíveis. A temporada nos acampamentos faz parte das atividades e cerimônias de *salumã*, que ocorre anualmente e tem a pesca como atividade principal, e *kateokô*, de ocorrência bianual, quando o que prevalece é a coleta de mel. A permanência nos acampamentos dura de um a dois meses. Com a intensificação das chuvas em meados de dezembro, homens e mulheres retornam à aldeia e prosseguem com as cerimônias rituais. Esta é a época de colher as espigas de milho cultivado próximo à aldeia. Nos meses de janeiro e fevereiro, as atividades de rotina e de curtos momentos rituais



acontecem na aldeia. As mulheres se voltam para o preparo do alimento, colhendo a mandioca, plantada no ano anterior, nas roças próximas à aldeia. Os homens saem para coletar mel, frutos e insetos e verificar pequenas armadilhas de pesca. Praticam também o *hayra*, “jogo de bola de cabeça” e se preparam para a grande pescaria de barragem, *wayti* (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 153-154).

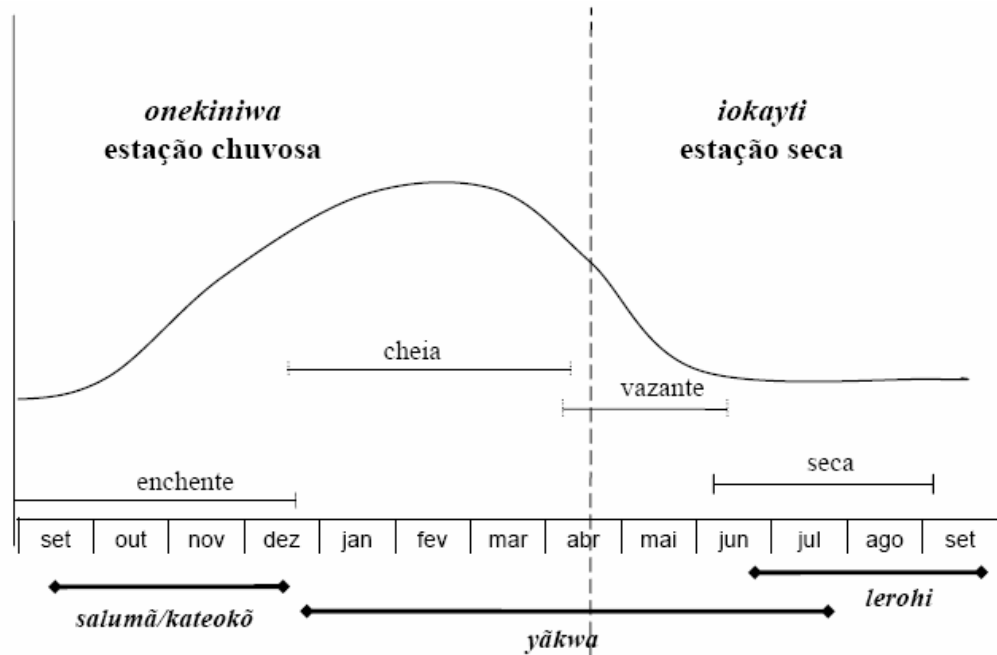


FIGURA 6: gráfico das estações e do calendário ritual

Fonte: Mendes dos Santos, 2006.

Por ocasião do ritual *salumã*, os homens vão pescar e as mulheres permanecem na aldeia, produzindo o mingau. De volta à aldeia, os homens entregam o peixe para as mulheres, que o preparam para ser consumido por seu grupo doméstico. O mingau, produzido pelas mulheres, é então oferecido aos homens. No ritual *kateokō*, para a coleta de mel, os homens organizam excursões para rastrear as matas ciliares, lugar predileto das abelhas. As abelhas são consideradas pelos Enawene-Nawe como uma dádiva dos *enore-nawe*, os senhores do

mel, *maha wayate*.<sup>34</sup> Neste período ritual (*kateokõ*), os homens correm atrás das mulheres para cobrir seus corpos de mel:

23/01/1987 – Às 5h começa o ritual kateoku. Às 9h deixa o terreiro e vai pelas casas. Alguns homens vão procurar mel e na volta entram na aldeia camuflados e lambuzados de mel e com um pouco de mel em folhas nas mãos. Pegam de surpresa as mulheres que estão fazendo o ritual. Se esfregam nelas e jogam mel nas mulheres, dando gritos. Às 18:15h o ritual se dirige ao centro do terreiro e às 18:30h termina, chegando ao fim o ritual kateoku. (CAÑAS, 1987, p. 734)<sup>35</sup>

*Kateokõ* é o único dos rituais Enawene-Nawe em que a mulher tem uma participação mais ativa. Antes das cerimônias, confeccionam saias novas, colares e adornos, e durante as cerimônias, dançam e cantam no pátio da aldeia (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 166). Como dito anteriorente, aos *enore-nawe* é atribuído um ideal de consanguinidade. Assim, nos rituais *salumã* e *kateokõ*, destinados aos *enore-nawe*, espíritos celestes, as flautas são feitas e guardadas nas repartições familiares, e não na *casa das flautas*, e os cânticos congregam homens e mulheres no centro do pátio. Para Silva, durante essa estação ritual, não se verifica qualquer tipo de diferenciação além da de gênero. Portando apenas os adornos habituais e os emblemas da sexualidade, nestes rituais são todos humanos (SILVA, 2001, p. 59). O que se vê, entretanto, são dois tipos de personagens: *ikinio* e *wakanair(lo)*. *Ikinio* são, de um lado, os homens pertencentes a dois ou mais grupos clânicos e, de outro, mulheres de diferentes clãs, as esposas dos *harekare*, anfitriões ou festeiros. Todos os demais, homens e mulheres a partir dos dez anos são *wakanair(lo)*. Cada homem *wakaniare* vincula-se a um determinado número de parceiras *wakanialo*, mulheres que, por sua vez, possuem também uma determinada quantidade de parceiros *wakaniare*. Por exemplo, uma mulher cujo marido

---

<sup>34</sup> O mel é um dos produtos naturais mais apreciados e um dos únicos consumido *in natura*. Geralmente é adicionado à água, produzindo uma bebida chamada *mala*, e é também comum o seu uso para adocicar outras bebidas e alguns frutos, em especial o buriti. Tudo que se prova de saboroso é comparado ao mel: *maha ikyari*, “igual ao mel” (MENDES DOS SANTOS, p. 165; 2001, p. 84). Para os Enawene-Nawe, o mel tem cheiro de vagina (SILVA, 2001, p. 59).

<sup>35</sup> CAÑAS, Vicente. *Diário de campo*. Cuiabá, 1980-1987. (Mímeografado)

tem sete *wakanialo* também casadas, terá os maridos destas como *wakaniare*. Assim, os homens *ikinio* entregam o peixe ou o mel para suas respectivas *wakanialo*, através da mediação das mulheres *ikinio*. Estas recebem, dos homens *ikinio*, o peixe ou o mel, e logo em seguida os repassa para uma das *wakanialo* daquele grupo de *ikinio* (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 166).

Na estação *iohayti* são realizados os rituais de *yākwa* e *lerohi*. Nesses rituais, todos os homens adultos, com exceção do grupo de *harekare* — grupo de “anfitriões” ou “festeiros” formados pelos homens de um ou dois clãs principais —, organizam grandes expedições de pesca: a pesca com barragem, *wayti*, é parte integrante das cerimônias de *yākwa* e a pesca com timbó, *aykyuna*, faz parte das cerimônias de *lerohi*. O grupo de *harekare*, mulheres e crianças permanecem na aldeia e são responsáveis pela preparação da recepção aos pescadores, assim como por parte das cerimônias de *yākwa* e *lerohi* (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 161; 2001, p. 59; SILVA, 2001, p. 58; 1998, p. 28).

No ritual de *yākwa*, os homens se dividem em dois grupos: os “anfitriões” ou “festeiros”, *harekare*, e os pescadores propriamente ditos, chamados *yākwa*. Os *harekare* e as mulheres, então na aldeia, se voltam para o cuidado da roça coletiva de mandioca e para a produção de alimentos à base de mandioca e milho. Cabe a eles, ainda, a fabricação do sal vegetal, o suprimento de lenha para a manutenção das fogueiras e a preparação dos alimentos que são servidos nos banquetes festivos na recepção dos pescadores, *yākwa*. A ida para as barragens de pesca é indicada pela posição das Plêiades, conhecidas como *Amaxa*, e associada pelos Enawene-Nawe ao movimento migratório dos peixes de saída das áreas alagáveis para a calha dos rios. Antes da partida, um mestre de cerimônias, *honerekayti*, anuncia este momento solicitando aos pescadores que se preparem para a pesca (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 169). Para os Enawene-Nawe, o “*honerekayti* é alguém que se encarrega de transmitir a “palavra bonita” (*aware xinakahã*) aos pescadores” (*Ibidem*, p. 162), coordenando assim os ritos das pescas nos rituais de *yākwa* e *lerohi* ainda na aldeia. Antes da partida para as barragens já anunciada por ele, é necessário selar o compromisso com os *iakayreti*, os senhores dos peixes. Para tal, um *honerekayti* coloca no chão pequenas bolsas de sal, volta-se para um dos pescadores que ali está como a legião dos *iakayreti* (dizem que o espírito

subterrâneo posiciona-se, invisível, atrás da pessoa sobre seus ombros) e com algumas palavras, sela o compromisso. O sal é recolhido e, ali mesmo, consumido pelo pescador, presença concreta e visível da legião dos espíritos subterrâneos. A partir de então, como recompensa pelo sal recebido, os espíritos subterrâneos, *iakayreti*, comprometem-se com a condução dos cardumes até a barragem enquanto durar o período desta pesca.

## QUADRO 2

### Relação das subjetividades cósmicas e os personagens rituais

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

Fonte: Mendes dos Santos, 2006.

É o aparecimento da constelação de Escorpião, *Areoko*, a sudoeste da abóbada celeste que indica o momento de retorno para a aldeia (*Ibidem*, p. 175). Sob a orientação do *honerekayti*, os homens retiram as armadilhas e se reúnem para os ritos finais ainda nas barragens. O mestre de cerimônias recita textos rituais em deferência aos *iakayreti* e ao som de toques de flautas todos gritam e batem com os pés no chão. Os grupos de pescadores, dois ou três dias antes de chegarem à aldeia, se encontram e planejam com algumas pessoas do grupo anfitrião, os *harekare*, o dia e o momento exato da chegada na aldeia. Com seus corpos camuflados, untados de barro e pintados com a tinta negra do genipapo, o rosto camuflado com folhas de buriti, os pescadores chegam à aldeia. Mendes dos Santos apresenta os pescadores, neste momento ritual, representando metaforicamente os *iakayreti*, e os anfitriões,

*harekare*, representando metonimicamente os Enawene-Nawe. Aguardando a chegada dos *iakayreti*, os *harekare* “esmeram-se em sua pintura corporal à base de urucum, decoram-se com peças de plumária e seda de buriti e mantêm os cabelos aparados e presos” (*Ibidem*, p. 175). Nas palavras de Mendes dos Santos, a chegada na aldeia se dá da seguinte maneira:

Os pescadores-espíritos (*yãkwa*) 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 em sua ponta.

Por algum tempo, a algazarra e 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. Neste sentido, os *harekare* “enawenecizam” os *iakayreti*.

Grande quantidade de bebidas e bolo 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 de *yãkwa*. (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 175-176)

Os *iakayreti*, presentes na aldeia durante o banquete festivo, visíveis apenas aos olhos dos xamãs, se postam ao lado dos dançarinos e comem e bebem através deles. Satisfeitos e contentes, regressam para as suas moradias, garantindo assim aos Enawene-Nawe uma vida tranquila sem doenças e mortes.

No ritual de *lerohi*, assim como no *yãkwa*, todos os homens, com exceção dos *harekare*, participam da grande pesca coletiva com timbó, *aykyuna*. Algumas crianças, de ambos os sexos, podem eventualmente acompanhar os pais nas expedições de pesca. Os grupos, em número de três a quatro, de vinte a sessenta pessoas cada um, armam acampamentos provisórios próximos das lagoas e após um período de até vinte dias, retornam para a aldeia. Esta pesca também tem a participação dos *honerekayti*, que orientam os jovens quanto aos perigos da pesca e aos cuidados que devem tomar na coleta do timbó: ataques de

cobra, quedas de árvores, acidentes com manejo de facão e do machado são acontecimentos que podem deixar os Enawene tristes. A tristeza, por sua vez, desagrada os *iakayreti* e afugenta os peixes.

Os *harekare* e as mulheres permanecem na aldeia e, enquanto aguardam o retorno dos pescadores, realizam pequenas pescarias nas proximidades. Passado o tempo determinado para a pesca de *lerohi*, alguns Enawene-Nawe do grupo dos *harekare* vão ao encontro dos pescadores nos acampamentos de pesca, levando-lhes alimentos à base de mandioca e milho. Buscam saber sobre os resultados da pesca e combinam o dia para o retorno à aldeia. Na aldeia, homens e mulheres dão início aos preparativos para a recepção dos pescadores: colhem mandioca nas roças coletivas, preparam grandes quantidades de alimentos, fabricam o sal vegetal, preparam as vestimentas para as danças, entre outros. No ritual de *lerohi*, os pescadores têm seus corpos besuntados de barro e paramentados com folhas de buriti. Chegam à aldeia, também como representantes metafóricos dos *iakayreti*, e são recebidos por quatro ou cinco representantes dos *harekare*, que lhes oferecem sal e alimentos feitos de mandioca e milho em troca do peixe defumado. O peixe recebido é preparado pelas mulheres, *harekalo*, e servidos durante os banquetes festivos, juntamente com danças e cantos no pátio da aldeia (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 163-164).

Como vimos, o calendário ritual enawene apresenta duas estações que se dividem cada qual nas cerimônias de *salumã* e *kateokô* destinadas aos espíritos celestes, os *enore-nawe*, e nas cerimônias de *yãkwa* e *lerohi* destinadas aos espíritos subterrâneos, os *iakayreti*. Segundo os Enawene-Nawe, *Salumã* é marido de *Kateokô*, que, por sua vez, tem dois irmãos mais novos, *Yãkwa*, o caçula, e *Lerohi*, o do meio (entre *Kateokô* e *Yãkwa*). Assim, os Enawene-Nawe se concebem como descendentes de *Salumã* e *Kateokô*, representantes dos espíritos celestes, os *enore-nawe*, seus avós ancestrais. *Yãkwa* e *Lerohi* são, por sua vez, os “Outros”, afins ligados a *Salumã* por *Kateokô* (SILVA, 1998, p. 23; 2001, p. 60). Assim, em relação aos Enawene-Nawe, *Salumã* e *Kateokô* são consanguíneos, *Yãkwa* e *Lerohi*, afins. *Salumã* e *Kateokô* se diferenciam em gênero, *Yãkwa* e *Lerohi* em idade, um é mais novo ou mais velho que o outro.

Nos rituais de *yākwa* e *lerohi*, Márcio Silva (2001, p. 58) apresenta os anfitriões, *harekare*, como uma “comunidade cimentada pela consanguinidade, perante os pescadores, afins entre si”. Os anfitriões são membros de um clã exogâmico ou de dois clãs, cujos membros não exercem neste momento relações de afinidade. Silva os define como “consanguíneos funcionais”. Por outro lado, os pescadores, indivíduos do mesmo gênero, apenas homens, são de espécies diferentes, pois que membros dos demais clãs. Silva sugere ainda que os homens *harekare* que permanecem na aldeia representam o papel de mulher frente aos homens que vieram do exterior, uma vez que, no dia-a-dia, são as mulheres que oferecem mingau aos homens e os homens que oferecem peixe às mulheres. Portanto, na estação *iokayti*, os rituais de *yākwa* e *lerohi* que “focalizam a relação entre os Enawene-Nawe e os espíritos subterrâneos, os ‘Outros-Diferentes’, tematiza-se a relação de espécies”, consanguinidade e afinidade, “através de uma inversão de gêneros” (*Ibidem*, p. 59).

Por outro lado, nos rituais de *salumã* e *kateokô*, destinados aos espíritos celestes, os Enawene-Nawe não apresentam qualquer tipo de diferenciação além do gênero. Silva sugere então, em relação às estações rituais destinadas aos espíritos celestes e subterrâneos, que:

[...] gênero (masculino/feminino) e parentesco (consanguinidade/afinidade) correspondem aqui a parâmetros sócio-cosmológicos fundamentais. Neste quadro, as categorias de gênero são trazidas para o primeiro plano quando são tematizadas as relações entre os Enawene-Nawe e os espíritos celestes, “outros- idênticos”, durante a estação do *salumã/kateokô*. Enquanto isso, as categorias do parentesco é que parecem emergir quando são enfocadas as interações entre os Enawene-Nawe e os espíritos subterrâneos, “outros-diferentes”, durante a estação de *yākwa/ lerohi*. (SILVA, 1998, p. 59)

Assim, nos rituais destinados aos *Enore-Nawe*, “outros-idênticos”, as trocas se realizam entre homens e mulheres: os homens oferecem peixe e mel enquanto as mulheres oferecem o mingau. Já nos rituais destinados aos *iakayreti*, “outros-diferentes”, são os *harekare*, grupo de anfitriões “consanguíneos funcionais”, que oferecem o mingau e o sal, enquanto os *yākwás*, grupo de pescadores afins entre si e “representantes” dos *iakayreti*, oferecem o peixe, na verdade, trocado pelo sal. Segundo Márcio Silva (2008, p. 309), aqui alimentos vegetais e peixes são entendidos como dádivas recíprocas.

### 3 Do corpo do menino *Dokoi*

Na mitologia enawene, os peixes surgiram espontaneamente após o aparecimento dos primeiros rios em decorrência da queda de uma árvore gigante derrubada pelo herói *Wadare*. Num tempo passado, os peixes viviam como os Enawene-Nawe: falavam a mesma língua, dominavam artes como o canto e a dança, tocavam instrumentos musicais, praticavam rituais, possuíam um sistema de parentesco e hierarquia social. Um episódio mítico, a morte do peixe *dokose*, uma espécie de jaú gigante, retrata como os peixes, outrora em condições de equidade com os humanos, perderam esta condição e foram definitivamente excluídos da vida social.

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 em busca 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 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 a 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.

Tempos depois, sob a liderança da grande harpia (*ayridini*), a comunidade de gaviões, em combinação com os Enawene-Nawe, resolveu vingar-se do peixe traiçoeiro. Atiraram larvas de marimbondo 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 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 ficaram-se tristes e revoltados, quebraram suas flautas, perderam a fala e esqueceram seus rituais, abandonaram as aldeias e dispersaram-se pelos rios. A partir daí, teve início um processo de transformação de humanos em animais. (MENDES DOS SANTOS, p. 114-115)

Este processo de transformação de humanos em animais é o mesmo fenômeno *ayawa* de transformação de humanos em não humanos, que abordamos ao falar da origem dos corpos celestes. Da mesma forma, o processo de transformação de humanos em animais é desencadeado por uma infração da ordem social (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 113). O peixe *dokose* devorou seu semelhante, o menino *Maroyrare*. Deste ato de infração da ordem social, os peixes foram arremessados para “um longínquo círculo de sociabilidade” (*Ibidem*, p. 117). Nem por isso deixaram de exercer um importante papel na sociabilidade enawene, uma vez que figuram como elemento de mediação em diversas relações sociais entre os próprios Enawene-Nawe e entre os Enawene-Nawe e seres que compõem o seu universo cosmológico. Portanto, o episódio da morte do peixe *dokose* é a referência de ruptura entre humanos e não humanos e da diferenciação dos animais a partir de um fundo comum de humanidade.

O episódio mítico da morte do menino *Dokoi* ilustra a relação entre os peixes e os humanos e demonstra como esta mesma relação é pautada pela vingança (*Ibidem*, p. 117-151). Tal episódio apresenta o corpo do menino *Dokoi* como corpo referência na relação com o universo da pesca, que, como vimos, é a atividade baliza do complexo calendário ritual Enawene (*Ibidem*, p. 160). As partes do corpo do menino *Dokoi* são analogicamente associadas aos venenos e às diferentes técnicas de pesca:

*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 a sua voz. Foi tanta a 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 urucum) e preto (com a resina do jenipapo), “fabricando”, assim, o pacu de manchas pretas e vermelhas. 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 flecha e foi para o porto. Aí alvejou um pacu (*kayare*), que apenas atingido, fugiu junto com os 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, que 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 que 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 caso ele esguichasse seu veneno. E completou: - Quando eu soltar o *aykyuna*, também vou sujar a água toda e 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 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, *wahô*” (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 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*, matrinchã, 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 matrinchã. 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. (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 157-159)

### QUADRO 3

Relação entre elementos da pesca e o corpo masculino

<b>Elementos da pesca</b>	<b>Nomenclatura enawene</b>	<b>Partes do corpo</b>
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, 1995; Mendes dos Santos, 2006.

Na pesca do ritual *yākwa*, após a barragem pronta e selado o compromisso com os *iakayreti* que recebem o sal ofertado pelos Enawene-Nawe, “a captura do peixe está completamente por conta da boa ação do menino *Dokoi*, representado pelas dezenas de armadilhas acopladas ao longo da construção” (*Ibidem*, p. 172). A armadilha, feita com a casca de ipê, *mata*, é a cintura e o tórax do menino *Dokoi*. É ela, a própria armadilha, que

pega os peixes. Assim nos diz o canto de *yākwa*, executado ainda no período de pré-partida para a barragem: “Acorda *Dokoi*, filho de *Datamare*. Vá pegar o peixe!” e a fala diária dos pescadores com a armadilha: “Pegue peixe para mim. Não fique irritado nem triste, eu estou feliz e você deve ficar também. Capture piau para mim, capture matrinchã, pacu”. À armadilha-*Dokoi* são atribuídas qualidades do sensível: ela ouve, vê e sente cheiro. O *mata*, em outras palavras, o menino *Dokoi*, deve se sentir bem, pois é ele que vê e atrai o peixe, “puxa-o pelo rabo com toda a sua força”. Os pescadores se esforçam, então, em ter bons pensamentos e diálogos alegres; procuram esquecer os transtornos e tristezas; permitem que as crianças brinquem e se alegrem, por outro lado censuram seus resmungos e choros.

A armadilha, *mata*, ou melhor, o menino *Dokoi*, também se irrita com odores estranhos e desagradáveis e, ao senti-los, se recusa a capturar o peixe. Por isso, os Enawene-Nawe costumam esfregar um chumaço de folhas aromáticas, *kuihana*, nas bordas das armadilhas, e a planta *mekare*, espumante e odorífera, no corpo daqueles que mergulham para retirar folhas e galhos que se acumulam na estrutura imersa da barragem. “Dizem que o azedo do corpo não agrada a armadilha-*Dokoi*”. Fazem alusão também ao cheiro do sexo, motivo pelo qual se “limpam” com a mesma planta e permanecem, todo o tempo da pesca, em abstinência sexual (*Ibidem*, p. 173; CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA, 1995).

Neste caso, o que se vê é o corpo do menino *Dokoi* em ação no principal componente da pesca de barragem, a armadilha, *mata*. Elemento concreto, o *mata*, faz com que o menino, personagem mítico outrora devorado pelos peixes, encontre ação na vida ritual enawene.

#### 4 Do corpo da menina *Atolo*

É a partir do seguinte episódio que as narrativas míticas nos contam como o corpo da menina *Atolo* deu origem à planta da mandioca:

Certo dia, *Atolo*, ainda adolescente, pediu à sua mãe 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 *Atolo* 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 *Atolo* 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 *Atolo* 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 em cultivá-la ano após ano. (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 188)

A narrativa acima nos mostra mais uma vez, o processo de transformação de humano em não humano: a planta da mandioca se origina do corpo de um ser humano. Diferente dos outros episódios míticos apresentados, a mandioca não se origina de uma transgressão social. Entretanto, Mendes dos Santos aponta para uma sequência de transformações, que inclui, primeiro, a transformação de um humano em vegetal após o plantio-sepultamento de uma pessoa, assinalando o fato de que, na língua enawene, “os verbos plantar e sepultar significam uma única e mesma coisa, glosado pelo termo *ahotene*, empregado para designar ambas as práticas”; segundo, destaca a personagem *Atanero* como desencadeadora do segundo deslocamento nesta sequência de transformações:

[...] seu gesto de violação, arrancando abruptamente as raízes da mandioca menina, fez com que os homens deixassem de ser abastecidos de maneira benevolente e mágica por *Atolo*. A planta agora precisa ser cultivada, passando à completa dependência dos homens (*Ibidem*, p. 189).

O autor parece considerar o gesto de violação de *Atanero* como uma transgressão social que, embora não determine a transformação da menina na planta da mandioca, desencadeia uma diminuição do grau, porém não da natureza, de sociabilidade entre os seres. Originada, assim como o peixe, de um fundo comum de humanidade, a planta da mandioca, antes menina *Atolo*, apesar de ter sofrido perdas significativas em relação à sua condição de pessoa humana, continua a apresentar “condições particulares de subjetivação social”. Aqui é novamente o corpo humano que se concretiza na planta da mandioca, conferindo à mesma condição de sujeito social. As partes do corpo da menina *Atolo* são analogicamente relacionadas às partes da planta da mandioca como nos mostra o quadro a seguir. Assim, é possível pensar a mandioca como uma menina planta: seu pé é a raiz; sua pele, a casca da planta; sua mão, a folha; sua cabeça, as gemas apicais.

#### QUADRO 4

Relação entre os componentes da planta de mandioca e o corpo feminino

<b>Parte vegetal</b>	<b>Nomenclatura enawene</b>		<b>Partes do corpo</b>
gemas apicais	<i>hikwa</i>	<i>ixiwiri</i>	cabeça
gemas laterais	<i>etotone</i>	<i>toto</i>	seio
haste	<i>etakanohi</i>	<i>ehalase</i>	abdomen
pecíolo	<i>ekaxihi</i>	<i>ekano</i>	braço
folha	<i>ihona</i>	<i>wesekō</i>	mão
folíolos		<i>wesekō</i>	dedos
entre-gemas	<i>inira</i>	<i>ekase</i>	perna
raiz	<i>esse</i>	<i>ikixi</i>	pé
floema/xilema	<i>enesekowira</i>	<i>eneseko</i>	estômago/intestino
casca	<i>etata</i>	<i>eōli</i>	pele

Fonte: Mendes dos Santos, 2001, 2006.

Pode-se afirmar que tal como o menino *Dokoi*, a menina planta possui qualidades sensíveis: ela é capaz de ouvir e sentir cheiros, precisa ser alimentada, tem seus desejos e possui ações. Uma estrofe do canto ritual de *Yākwa* nos conta o desejo da menina *Atolo* de comer peixe:

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. (MENDES DOS SANTOS 2006, p. 191)

Assim, no ato do plantio, grande quantidade de alimento é oferecida à planta menina: porções da bebida *oloyti*, feita à base de mandioca, são vertidas sobre alguns matumbos localizados no centro da roça e, ao mesmo tempo, pedaços de peixe são atados nas manivas plantadas. A planta menina, após ser alimentada, é então submetida à ação do *hoenaytare*, “benzedor ou soprador”. Ele passa horas, de cócoras diante dos matumbos, soprando e falando palavras mágicas através de textos rituais que também expressam o desejo da menina *Atolo* de comer peixe, ao mesmo tempo que fazem alusão ao sangue menstrual e apontam para o ato de “comer o peixe” como reposição do sangue perdido:

Após sua primeira menstruação, *Datamare* vai pegar peixe para você. Você vai comer e repôr 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 a piaba, foi seu pai *Datamare* que pescou, aqui está o pacu, foi seu pai *Datamare* que pescou, aqui está o tucunaré, foi seu pai *Datamare* que pescou... (*Ibidem*, p. 191)

A menina *Atolo*, que permanece em constante estado de puberdade, é incontrolavelmente atraída pela eminência sanguínea das mulheres da aldeia. Segundo os Enawene-Nawe, além de sentir o cheiro do sangue, ela é capaz de ouvir as pessoas comentarem a respeito de quem se encontra, ou deveria se encontrar, em regime de *kadena*, período de prescrições associados à eminência de sangue. Por isso, nos períodos de menarca e

do nascimento de crianças, situações de ocorrência sanguínea preferidas por *Atolo*, as pessoas devem se proteger contra a investida da menina planta. Aqueles que passam pelo período de *kadena* devem ser submetidos à reclusão e às prescrições, isto é, evitar comer peixe, mandioca e sal: as meninas, em sua primeira menstruação, os meninos, quando da primeira relação sexual e os pais de uma criança que acaba de nascer. No período de *kadena*, o *hoenaytare* entra novamente em ação: age soprando pessoas, objetos e lugares e proferindo palavras mágicas que possuem poderes imunológicos à ação deletéria da menina planta:

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 se 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 espécie de mandioca]. [Assim segue o *hoenaytare*, repetindo a estrofe e mencionando o nome de cada uma das variedades]. (*Ibidem*, p. 192)

Embora seja atraída pelo sangue, a intervenção de *Atolo* se dá pelo rapto da *hiako*, conjunto de pulsações cardíacas espalhadas pelo corpo. Como nunca dorme e está sempre atenta, *Atolo* atua preferencialmente à noite. Assim que rapta a *hiako* de alguém, repassa-a imediatamente a sua avó, *enasero-kwayti*, que por sua vez divide-a com as demais plantas da roça e com os seres que habitam o interior das árvores, os *atahare-wayate*. Uma pessoa, vítima de *Atolo*, é acometida inicialmente por visões repentinas da planta de mandioca; e em seguida, sente-se fraca, com o batimento cardíaco sôfrego e a respiração curta. As crianças são as vítimas preferidas; geralmente são acometidas quando parentes consanguíneos e não elas mesmas deixam de cumprir as regras de *kadena*. Quando atacadas, as crianças passam a chorar constantemente, perdem o apetite, emagrecem e morrem (*Ibidem*, p. 193). A *hiako*, como já citado, é recuperada pela ação de um xamã que a devolve à pessoa doente por meio de um algodão, *yakoti*.

O sangue menstrual, e sua relação com o peixe, aparece não só nas narrativas míticas que se referem à mandioca, mas também no mito da morte do menino *Dokoi*. Enquanto, para *Atolo*, o peixe é a forma de repôr o seu sangue perdido (“*Após sua primeira*



*menstruação, Datamare vai pegar peixe para você. Você vai comer e repôr seu sangue perdido*”), parece que para os peixes, o sangue menstrual representa algum tipo de proteção contra os venenos de pesca, que representam analogicamente as partes do corpo do menino *Dokoi*: “[...]Os peixes então respondem: “Se alguma mulher estiver menstruada ou se chover muito, somente poucos morrerão”. Esta resposta é dada a cada vez que o menino *Dokoi* ameaça usar partes de seu corpo, que correspondem a um veneno de pesca específico.

Tanto a cintura do menino quanto a da menina é a parte do corpo que mais se destaca nas narrativas mitológicas. Do corpo do menino *Dokoi*, a cintura é a armadilha, *mata*, “o principal e mais vivo dos componentes da barragem de pesca” (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 172). Do corpo da menina *Atolo*, enterrada até sua cintura, é o limite que divide o corpo, parte enterrado, parte para fora da terra. Para Mendes dos Santos (2001, p. 117), enterrar até a cintura “é uma maneira de não matar, mas de manter suas condições de vida, de possibilitar a continuidade de viver e reproduzir-se. Assim se fez com *Atolo*, assim se faz com as manivas de mandioca”. A cintura é também a parte do corpo da mulher que recebe o cinto de tucum. Segundo Jakubaszko (2003, p. 40), estes cintos, muito valorizados, indicam o potencial reprodutivo das mulheres: “quando jovens, ostentam muitas voltas de tucum na cintura, ao envelhecer estas voltas vão diminuindo chegando a poucas, três ou quatro apenas, nas mulheres idosas”.

Apesar da analogia com o corpo humano, os fluidos corporais não entram na composição orgânica da planta da mandioca e nem correspondem analogicamente a qualquer componente de pesca. Veias e vasos sanguíneos correspondem aos venenos de pesca dos cipós *aikyuna* e *lololayhi* respectivamente, mas não se vê referência ao sangue ou a qualquer outro líquido corporal. Embora o sangue seja o elemento de atração da menina *Atolo*, ele não faz parte da planta da mandioca. Segundo Mendes dos Santos, o fluido mais importante da planta da mandioca é o leite, composto não apenas da substância leitosa que exsuda de sua haste, mas principalmente do mingau *ketera*, que alimenta e nutre as pessoas. A fécula da mandioca, *kiniki*, corresponde às fezes da menina *Atolo* (*Ibidem*, p. 195). Por sua vez, o mingau *ketera*, especialmente servido nas cerimônias rituais, é considerado o leite feminino

que segue das mulheres para os homens, os quais produzem sêmen, *erayti*, leite masculino destinado às mulheres.

Desta forma, podemos constatar que a associação de fluidos orgânicos e alimentos é um recurso analógico de uso frequente entre os Enawene-Nawe. Já vimos que para eles o mel tem cheiro de vagina e pertence aos *enore-nawe*; o sal é objeto de troca que sela o compromisso com os *iakayreti* para a pesca de barragem. Assim, não só a mandioca e o peixe destacados na mitologia enawene por sua associação ao corpo humano, mas também o mel e ainda o sal, aparecem como importantes elementos simbólicos nas diferentes modalidades de troca que compõem a vida social enawene. Veremos agora como se dá a concepção de um novo corpo e como este corpo se constrói ao longo das diferentes fases da vida, distintas não pelo seu desenvolvimento fisiológico, mas por indicadores específicos, visíveis na forma dos adornos, objetos e pinturas corporais.

## CAPÍTULO IV: O “CORPO” ENAWENE

### 1 A estética corporal e as fases da vida

Segundo Els Lagrou (2009, p. 39), entre os ameríndios “artefatos são como corpos e corpos são como artefatos”. O mundo artefatural acompanha então a fabricação do corpo ameríndio, o que faz equivaler o “pensar arte” ao “pensar a noção de pessoa e de corpo” (2007, p. 50). Para a autora, a ideia da fabricação do corpo pelos pais e pela comunidade é apresentada como um dos aspectos principais da concepção ameríndia sobre corporalidade. Assim, por exemplo, os Wayana sugerem que os humanos são fabricados através das mesmas técnicas que os artefatos:

[...] um mesmo verbo, *tihé*, “fazer” ou “produzir” descreve como a ação humana ao ser exercida sobre materiais corporais como sangue e sêmen vai produzir filhos e atuando sobre matérias naturais como penas, pêlos, caniços, folhas, cipós, argila, madeiras vai resultar em objetos. (VAN VELTHEN *apud* LAGROU, 2009, p. 40)

e que as mesmas técnicas usadas para decorar os artefatos são utilizadas também na decoração do corpo (*Ibidem*, p. 41). Outra ideia que aproxima o corpo e os artefatos, entre os Wayana, é o fato de que os artefatos possuem o mesmo tempo e o ritmo de vida iguais aos de uma pessoa (LAGROU, 2007, p. 52, 2009, p. 43).

Entre os Kaxinawa, Lagrou destaca o exemplo do banco ritual, artefato com qualidade de agente, que sofre um processo de fabricação paralelo ao da criança (LAGROU, 2007, p. 51). Segundo a autora, a fabricação de uma criança se dá a partir de diferentes técnicas: o pai talha o feto por meio das relações sexuais e a mãe cozinha as substâncias, sangue e sêmen na forma de um *tunku*, bola de sangue coagulado que lentamente ganha a forma humana (*Ibidem*, p. 303; *Idem*, 2009, p. 44). Desta forma o banco por sua vez é

esculpido pelos pais à imagem da criança: as “duas pernas com um buraco no meio” (LAGROU, 2009, p. 45). O entalhe do banco enquanto miniatura do corpo humano reflete o processo do esculpir e modelar do corpo do feto pelo pai no útero da mãe. Quando a escultura fica pronta, o banco é repassado às mulheres que fixam sua forma através da pintura (LAGROU, 2007, p. 490). Depois de pintado, o banco ganha vida através de um banho e canto ritual (LAGROU, 2009, p. 44). Enquanto “belamente pintado”, só pode ser usado pelo(a) iniciando(a), porém à medida que vai perdendo suas cores e sua decoração específica, torna-se um banco comum e pode ser usado por qualquer homem (LAGROU, 2007, p. 52).

Já vimos anteriormente, entre os Enawene-Nawe, como a cintura do menino *Dokoi*, revivida na armadilha de pesca *mata*, é viva, capaz de sentir cheiros, ver peixes, enfim, pescá-los. Vimos também que os Enawene fazem com a armadilha *mata* o mesmo que fazem com seus corpos: esfregam em suas bordas um chumaço de folhas aromáticas, *kuihana*, da mesma forma que esfregam a planta *mekare*, espumante e odorífera, no corpo daqueles que mergulham para retirar folhas e galhos que se acumulam na estrutura imersa da barragem, além de todos os dias dirigirem-lhes a fala como garantia de uma boa pescaria. O que procuro destacar então é justamente esta capacidade de agência, neste caso, de um artefato, a armadilha *mata*, que aparece como uma parte viva do corpo do menino *Dokoi*, sua cintura. Este é apenas um exemplo do universo enawene do qual pode-se dizer que, não só objetos e coisas, mas também substâncias e partes do corpo de uma pessoa possuem ações:

[...] o sangue é inteligente; quando o sono chega são os olhos pesados que o sinalizam; são os pés que têm a faculdade de andar rápido; as genitálias são inteligentes; a chuva é quem sabe se vai cair, a garganta é o *lócus* do pensamento (e não o cérebro – quando os *Enawene* estão pensando não apontam para a cabeça mas apalpam o pescoço); a vagina pode ficar zangada; o machado é quem quer cortar (JAKUBASZKO, 2001, p. 43).

Segundo Jakubaszko, “as crianças belas e sadias são consequência da ação de vaginas e pênis, genitálias inteligentes e vigorosas, e de relações sexuais bem executadas” (JAKUBASZKO, 2003, p. 30).<sup>36</sup> Sobre a vagina, um trecho do mito de origem diz:

[...] 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. (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 84)

Assim são as ações de partes do corpo, a vagina e o pênis, genitálias inteligentes, que determinam a concepção de uma criança. Segundo os Enawene-Nawe, a concepção e o desenvolvimento do feto acontecem a partir da combinação e acúmulo no útero, do sêmen, *erayti*, com o sangue da menarca, *tiolayti*. O sangue menstrual, *tiolayti*, que se volta para dentro durante a gestação, se mistura ao sêmen, *erayti*, no calor do útero de uma mulher (SILVA, 2001, p. 52). Quanto maior a quantidade da substância sangue-sêmen, mais forte nascerá a criança. O leite materno é também produzido pelo acúmulo de sêmen no útero, que pouco a pouco se desloca para os seios da mulher (JAKUBASZKO, 2003, p. 30; MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 101, 195; SÁ, 1996, p. 4). Por isso, são necessárias muitas relações sexuais durante a gravidez, que podem acontecer com diversos parceiros, todos contribuindo para a fabricação da criança. Os homens chegam a afirmar “sobre uma mesma criança que um fez a orelha, o outro fez o cabelo, outro ainda fez o nariz” (JAKUBASZKO, 2003, p. 43). Segundo eles, a primeira parte do corpo a se desenvolver é o tronco, os braços e a pulsação cardíaca, depois as pernas e finalmente a cabeça. As mulheres Enawene-Nawe dizem que enquanto a vagina estiver seca, continuam mantendo relações sexuais. Quando a vagina se

---

<sup>36</sup> Márcio Silva chega a dizer sobre os Enawene-Nawe que “a sexualidade, em suas múltiplas dimensões, corresponde ao tema de interesse *par excellence* entre eles”. O próprio vocabulário enawene dispõe de “sutilezas lexicais” que “expressam sinteticamente, por exemplo, o cheiro produzido no intercuro sexual, assim como a qualidade de um parceiro “saber mexer na hora certa”. Os homens enawene reproduzem ainda “o ruído eventualmente produzido pela vagina quando uma mulher se senta” (SILVA, 2001, p. 43).

enraivece e fica molhada, elas sabem que a criança está pronta para nascer (SÁ, 1996, p. 4; SILVA, 2001, p. 52).

Na literatura sobre os Enawene-Nawe, encontrei relatos de parto realizados tanto dentro da própria casa da mulher quanto em algum lugar no mato, próximo à aldeia. O parto é assistido por outras mulheres, geralmente mãe, tias e avós e conta com a participação ativa da própria parturiente. Na descrição de Jakubaszko, no parto que ocorre no mato, as mulheres abrem uma pequena clareira próxima à aldeia. Se o parto ocorre durante o dia, esta clareira é coberta com folhas, para proteger a mulher do sol. A parturiente senta-se próximo a um buraco aberto no chão, bebe líquidos feitos de ervas e cipós e recebe massagens no ventre. Após o nascimento, as mulheres mais velhas passam rapidamente a mão sobre o corpo da criança e a repousam no chão em frente à mãe, que se desloca para sentar-se sobre o buraco onde será enterrada a placenta. As mulheres presentes aguardam a chegada do *iwini* (pulsção vital que chega até a criança através do cordão umbilical) e examinam detalhadamente o corpo, a temperatura e a cor do recém-nascido. Alguns instantes após a chegada do *iwini*, cortam o cordão com uma tala bem afiada, tapam o buraco onde foi enterrada a placenta enquanto a criança mama e em seguida retornam todas para a aldeia (JAKUBASZKO, 2003, p. 30).

Diferentemente, o parto em casa ocorre no nascimento do segundo ou terceiro filho, quando as prescrições do período de *kadena* são amenizadas. Assim descreve Jakubaszko:

o parto ocorreu em casa mesmo, assim que a mãe no fim da tarde descarregou o provimento de lenha que trazia nas costas (as mulheres continuam com seus afazeres diários normalmente até o momento do parto) e o pai permaneceu recluso por apenas três dias. (JAKUBASZKO, 2003, p. 32)

Conforme já assinalamos, os pais da criança, no período após o nascimento, são submetidos ao regime de *kadena*: permanecem reclusos no interior da residência e obedecem a uma série de prescrições alimentares, não devendo comer mandioca, peixe e sal, com o intuito de proteger a criança contra o ataque dos *iakayreti* e do espírito da mandioca, a menina *Atolo*. Com o mesmo intuito, o soprador, *hoenaytare*, é também acionado para “soprar” ou

“benzer” objetos, lugares, alimentos, entre outros, dentro e fora da casa residencial (JAKUBASZKO, 2003, p. 30; MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 102). O recém-nascido permanece na repartição do grupo familiar até que soprem a mandioca, *kete*, para que seu espírito (da mandioca) não leve a criança (SÁ, 1996, p. 5).

Andréa Jakubaszko assinala ainda a importância do local do nascimento para este povo, pois é comum um Enawene-Nawe, ao se referir ao seu nascimento, “não indicar elementos de quando nasceu, mas marcar exatamente onde nasceu, o lugar de nascimento – dar o nome da aldeia ou do acampamento” (JAKUBASZKO, 2003, p. 31). Não sei se é possível sugerir alguma relação da importância do local de nascimento com o lugar onde foi enterrada a placenta. Na literatura ameríndia, da criança que nasce, a placenta é frequentemente concebida como um duplo (GONÇALVES 2001, p. 232; GOW, 1997, p. 54). Entre os *Pirahã*, a placenta é concebida “como o companheiro de *ibiisi*, aquilo que morre para que ele possa existir”. A sua importância é revelada na forma como os *Pirahã* indagam sobre o local do nascimento de uma pessoa: “Onde foi enterrada sua placenta?”. Após secar sob o sol, é enterrada, juntamente com o cordão umbilical, no mesmo local em que *ibiisi* nasceu. Quando enterrados, transformam-se em *Kaoaiboge* e *toipe*, termos nativos que se referem à alma; quando jogados ao rio, transformam-se em peixes grandes. O cordão e a placenta, por serem considerados puro sangue, trazem em si a potência máxima da transformação (GONÇALVES, 2001, p. 233).

Peter Gow associa diretamente a placenta ao parentesco e, assim, à humanidade, numa relação constante de alteridade. Os *Piro* chamam a si mesmos de *yine*, “humanos”, mas se chamam entre si de *nomolene*, “meu parente”. São termos coextensivos, pois ser humano, *yine*, é ser parente, *nomolene*, de outros humanos, *yine*. Porém, no parto é preciso que se achem *yine* e não *nomolene*. A pessoa que corta o cordão umbilical do recém-nascido o separa em dois: um humano, *yineru*, e um Outro, *geyonchi*, a placenta (*Ibidem*, p. 48). É ao perder o seu “Eu originário, a saber, o seu Outro Primordial”, que o bebê passa a ter parentes. Quem corta o seu cordão umbilical, ou seja, a pessoa que permite que a criança tenha parentes, é definida como não parente pelos pais da criança. “Este Humano permite à criança ser um Humano para outros Humanos, isto é, para seus ‘parentes prospectivos’” (*Ibidem*, p.

54). Ao mesmo tempo, se torna um Outro, isto é, não humano perante os pais da criança. A nova pessoa Piro, ao perder o *geyonchi*, adquire o *nshinikanchi*, “mente, inteligência, memória, respeito, amor” (*Ibidem*, p. 45).

Em relação aos Barasana do nordeste Amazônico, Christine Hugh-Jones apresenta, no nascimento, dois movimentos contraditórios em relação ao tempo e ao espaço. A placenta se situa na fase pré-natal em contraste com o crescimento fetal e o desenvolvimento da criança como um processo contínuo para longe das origens maternas. Ao ser enterrada, a placenta determina um movimento para baixo, súbito e completo, que se contrapõe ao movimento para cima do crescimento gradual e inacabado de uma nova vida (HUGH-JONES, 1979, p. 128). Nesta direção, Viveiros de Castro apresenta a placenta e a alma como corolários temporais: “a separação da primeira, marca a possibilidade e o início da vida; a da segunda prefigura ou manifesta a morte” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 443). A placenta, ao ser enterrada, permite ao corpo crescer e se desenvolver, na linguagem ameríndia, ser construído.

Os Enawene-Nawe constroem seus corpos ao longo das diferentes fases da vida. Pode-se dizer que, tal qual entre os Kaxinawa, aqui os “corpos são como artefatos”: se constroem, em parte, através da ornamentação e pintura corporal. Como vimos no mito de origem Enawene-Nawe, os adornos corporais aparecem como valores e traços culturais na formação da primeira sociedade. O uso do estojo peniano, dos braceletes de algodão e da seda de buriti, da caneleira de borracha feminina, do fio de algodão, do corte do cabelo, do colar e da braceleira, do cinto e da pulseira de tucum foram contribuições dos diferentes clãs, que ao se juntarem no que Mendes dos Santos chamou de “cadinho tribal”, formaram a primeira sociedade enawene. Hoje, são estes mesmos adornos que definem uma estética corporal apropriada, indicativa não só da fabricação do corpo nas diferentes fases da vida, mas também da condição de ser enawene.

Os Enawene-Nawe definem então categorias de idade especificadas por uma ornamentação corporal, hábitos alimentares e condutas sociais (SÁ, 1996, p. 1). Cada fase, identificada por uma nomenclatura específica, corresponde às categorias de idade enawene que se iniciam desde a concepção de uma criança. A fase de vida intra-uterina descrita acima é



denominada pelos Enawene-Nawe como *tiraware/lo*, palavra traduzida por “embrião”, “feto”, acrescido do marcador de gênero (SILVA, 2001, p. 52). A fase seguinte é conhecida por *wesekoytakori(lo)* e se estende desde o nascimento até os dois primeiros meses de vida. Segundo Mendes dos Santos, após o nascimento, o recém-nascido recebe um banho de ervas e tem, ainda nesta fase, seu cabelo cortado à moda enawene, com as franjas raspadas em direção às têmporas até a altura mediana das orelhas. Estas são perfuradas para receber delicados brincos circulares, *tenehoko*, feitos com o fruto do tucum. Uma delgada linha de algodão é atada logo acima do tornozelo, *ikiniwala*, e outra no pulso do bebê, *ewatale* (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 102). Nesta fase, o bebê alimenta-se exclusivamente do leite materno e recebe, ao longo das primeiras semanas de vida, banhos de ervas para crescer forte e saudável. Seu corpo é pintado com uma leve camada de urucum, inclusive na face, pintura essa realizada com os dedos pela mãe (SÁ, 1996, p. 5). Os adornos e pintura corporal no nascimento não são exclusivos à criança, já que o corpo da mãe também recebe indicadores de uma nova fase: a mulher passa a usar brincos de conchas e retiram as pulseiras, sonoras como chocalhos, que passam a ser usadas somente nas cerimônias rituais; a pintura facial feita com finos traços retilíneos verticais e horizontais, com o auxílio de lascas de folhas de buriti, é substituída por outra, com grossos traços verticais feitos com os dedos anular, médio e indicador (JAKUBASZKO, 2003, p. 31, SÁ, 1996, p. 8). Tal diferenciação entre as pinturas de traços grossos, feitas com os dedos, e as pinturas de traços mais finos, feitas com algum objeto específico, pode ser vista também entre os Kaxinawa<sup>37</sup>, cuja pintura corporal assinala as diferentes fases da vida de uma pessoa, como a transição de uma mulher que teve seu primeiro filho.

Na fase seguinte, chamada de *menahorayri(lo)*, a criança enawene já se encontra mais “forte” ou “durinha”. Os adornos corporais são trocados: tornozeleiras e pulseiras de linha de algodão são substituídas por outras, feitas de sementes de tucum. As crianças passam a usar um bracelete amarrado na altura do bíceps com penduricalhos de tucum e denso colares

---

<sup>37</sup> Segundo Lagrou, nos rituais de passagem, as linhas grossas permitem uma maior permeabilidade da pele à ação ritual quando comparadas às linhas finas e delicadas (LAGROU, 2009, p. 29).

em volta do pescoço, *inita*, feitos também de tucum, nos quais são pendurados frutos, penas, dentes de animais, entre outros (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 102). Os Enawene-Nawe dizem que os colares protegem dos perigos e dos seres sobrenaturais maléficos e protegem também o sono e a saúde da criança (JAKUBASZKO, 2003, p. 32). Além do leite materno, as crianças passam a se alimentar de bebidas à base de mandioca, milho e hidromel. Nesta fase, os *menahorayri(lo)* começam a ser cuidados por seus irmãos e irmãs mais velhos e os banhos de rio tomam o lugar dos banhos de ervas, cada vez menos frequentes (SÁ, 1996, p. 5).

O sentar-se e/ou o engatinhar indica o início da fase denominada *anolokwari(lo)*. Nesta fase, a criança recebe brincos de conchas de água doce, *etinakola*, e os colares se avolumam de forma desproporcional em torno do pescoço. A menina passa a usar um fino cinto de tucum, *ekwalahi*. A pintura corporal deixa de ser feita com os dedos e passa-se usar a palha de buriti (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 102; SÁ, 1996, p. 5).

A habilidade de ficar de pé marca a passagem para a fase seguinte, *atetuare(lo)se*. Os Enawene-Nawe dizem que nesta fase as crianças são apoiadas pelos *enore-nawe*, para que não caiam e quebrem o pescoço: são acrescentadas uma joelheira, *enoalakori*, e uma caneleira, *etaeti*, mais larga, de fios de algodão, *ikiniwala*.

Quando começa a andar e a balbuciar as primeiras palavras, a criança passa para a fase *atunahare(lo)se*. Os adornos permanecem os mesmos da fase anterior, exceto para as meninas, que passam a usar, daqui para frente e para sempre, um aro de borracha, *barese*, feito com o látex da mangaba, logo abaixo do joelho (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 103). Estes aros de borracha pintados de urucum não são simplesmente um adorno corporal, figuram como “parte intrínseca do universo feminino, como extensão do próprio corpo/pele da mulher, assim como as tatuagens”, das quais falaremos mais adiante. Os homens não podem, em hipótese alguma, tocar estes aros de borracha nas pernas das mulheres, pois correm o risco de pescas mal sucedidas, de fortes dores de cabeça e até de adoecer gravemente (JAKUBASZKO, 2003, p. 41).

Na fase seguinte, *diñoare(lo)se*, os braceletes de tucum são substituídos por outros, permanentes, feitos com algodão e plumagem, *ekalawanaokose*; permanecem as tornozeleiras e caneleiras de algodão e são retirados os abundantes colares de tucum. A

criança passa a tomar banho sem os pais, porém junto de indivíduos mais velhos, ao mesmo tempo, passa a acompanhar seus pais em atividades cotidianas na aldeia ou em áreas próximas, iniciando a fase de aprendizado de diferentes tarefas: as roças e as expedições de pesca familiares (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 103; SÁ, 1996, p. 6). Tais atividades são intensificadas na fase seguinte, denominada *enaware(lo)tese*, quando os meninos, na idade entre seis e onze anos, acompanham seus pais e irmãos nas excursões de pesca e as meninas começam auxiliar as mães e irmãs na colheita da mandioca e no preparo dos alimentos. De um lado, longas cordas feitas de cipó, *atama*, são atadas nos bíceps dos meninos, por outro lado, as meninas estão liberadas para participar do ritual *kateokô* (*Ibidem*, p. 103; *Ibidem*, p.6).

A categoria seguinte, que corresponde ao período entre os onze e os treze anos, é denominada *awitaretese* para os meninos e *makanatonerose* para as meninas. Os *awitaretese* passam a programar expedições de pesca por conta própria, desacompanhados de seus pais, e a se responsabilizar por implantar pequenas roças de mandioca e milho em parceria com seus pais ou já prestando serviços da noiva para seus futuros sogros (a mãe de sua futura esposa pode colher nestas roças plantadas por eles). Eles também passam a participar da maioria dos rituais, utilizando a indumentária dos adultos, com exceção do estojo peniano, objeto a ser adquirido na próxima fase da vida. As meninas, *makanatonerose*, identificadas principalmente pelo crescimento dos seios, além de participar dos rituais, cumprem com as obrigações domésticas, cuidando dos irmãos menores e das outras crianças da casa e preparando alimentos.

Pode-se dizer que o ciclo vital entre os Enawene-Nawe se divide basicamente entre dois momentos: um primeiro que os define enquanto “crianças”, *diñoa*, e um segundo que os classifica como “adultos”, *enahare(lo)*, termo que significa “aqueles/aquelas que sabem” (SILVA, 2001, p. 45). Vimos até agora as categorias que compreendem o momento da vida da criança. A categoria seguinte, *awitari(lo)ti*, que compreende a idade entre os treze e quinze anos, marca a passagem da vida da criança para a vida do adulto. É quando acontecem os ritos de passagem: os meninos passam a usar a gravata peniana, *olokori*, e as meninas são tatuadas, *ihota*, após a primeira menstruação, com leves traços entre os seios,

acima e ao lado do umbigo. Uma vez portadores de tais insígnias, estão prontos para o casamento e preparados para desempenhar as funções e os papéis da vida adulta (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 103).

A gravata ou estojo peniano, *olokori*, é uma tira de palha de buriti, de cerca de quarenta centímetros de comprimento por um centímetro de largura amarrada no prepúcio, com um nó semelhante ao nó de gravata, embutindo o pênis na região pélvica. Veremos mais adiante como se dá a colocação deste adorno. A tatuagem das meninas, *ihota*, é feita por uma tatuadora, *sosokaitalo*, que desenha entre os seios da jovem, dois pares de três pequenos riscos verticais, riscos que são também desenhados no ventre logo acima do umbigo, ao lado do qual, em ambos os lados, são também grafados dois semicírculos de concavidades invertidas, como duas semiluas, como mostra o desenho a seguir. Estes sinais são feitos com a ponta da folha de um ananás silvestre 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 (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 105). Cabe aqui lembrar a ação da tatuagem, *ihona*, como indicadora do caminho das pulsações para o céu, no encontro do devir *dakoti* e da aranha gigante, *dowa*, no destino pós-morte. No diário de Terezinha Weber, encontra-se a seguinte citação acerca da tatuagem:

[...] Hoje as mulheres me falaram muito sobre a tatuagem. Me falaram que quando elas morrerem a “aranha” (lua) não vai comê-las porque ela (a aranha) tem medo da tatuagem. Que em mim só não vão comer as pernas porque estou tatuada só nas pernas. (29/09)<sup>38</sup>

Não encontrei, na literatura sobre os Enawene-Nawe, nenhuma associação da aranha à lua, como na citação anterior, na qual a palavra lua vem entre parênteses, seguida da palavra aranha. Contudo, o desenho da tatuagem contém duas semiluas, o que poderia eventualmente nos remeter a tal associação. Na verdade, o que encontrei na literatura é uma

---

<sup>38</sup> WEBER, Terezinha. *Diário de campo*. Cuiabá, 1980-1981. (Mímeografado)

associação da tatuagem ao arco-íris, que deve ser atravessado como uma ponte pelo devir *dakoti* em direção à cidade das sombras (JAKUBASZKO, 2003, p. 43).

Vimos até aqui como a transformação física é condição necessária, porém não suficiente, para determinar o início da sexualidade e, portanto, da vida adulta. Márcio Silva assinala que o embutimento do pênis, que se dá na colocação do adorno peniano, acrescenta um considerável volume à região do sacro escrotal, “*locus* da fertilidade masculina”, enquanto que “as tatuagens sublimam plasticamente a potência da concepção, da gestação e da lactação” (SILVA, 2001, p. 49).<sup>39</sup> O autor ainda apresenta estes marcadores não apenas como símbolos da sexualidade, mas como parte da pessoa, corporificação perpétua de “sentido profundamente cósmico” (*Ibidem*, 2001, p. 49).

Adquiridos os marcadores de sexualidade e iniciada a vida adulta, *enahare(lo)*, a fase que se segue, *enetonasari(lo)*, é determinada pelo nascimento do primeiro filho. Como já citado anteriormente, as mulheres, antes *awitaloti* e agora, com o nascimento do primeiro filho, *enetonasalo*, mudam seus adornos e pintura corporal: passam a usar brincos de conchas de água doce e pulseiras de fruto de tucum somente durante as cerimônias rituais, além disso, a pintura facial passa a ser feita com grossos traços verticais feitos com os dedos anular, médio e indicador, no lugar dos finos traços retilíneos verticais e horizontais feitos com lascas de folha de buriti, característicos da fase anterior. Os pais passam agora a ser chamados pelo nome da criança acrescido do sufixo *ene*, para o pai, e da terminação *neto*, para mãe. As fases seguintes são também determinadas pelo nascimento dos outros filhos: *kulakarinasari(lo)* se refere ao nascimento do quarto filho e *kulakalari(lo)* é caracterizada pelo nascimento do quinto filho. Um *kulakalari*, o pai do quinto filho, é notado pela expressiva tintura de urucum esboçada no contorno da boca e na testa, e pela fina camada de tintura de urucum que agora lhe recobre o corpo, antes cobertos por desenhos. A *kulakalalo*, a mãe, não participa mais dos

---

<sup>39</sup> Pode-se dizer de acordo com Strathern (2006, p. 273), que tais marcadores fazem parte de uma estética apropriada que permite a um corpo evidenciar um poder ou uma capacidade manifestada numa maneira concreta específica.

rituais femininos como *lerohi* e *salumã*. Ambos estão preparados para assumir o papel de soprador, *hoenaytare(lo)*.

A última categoria de idade enawene é a *ihitari(lo)ti*, marcada pela presença de rugas por todo o corpo e perda da acuidade visual necessária para determinadas tarefas, como fazer colares de tucum. As mulheres, *ihitaloti*, passam a usar na cintura cintos de tucum de apenas duas a quadro voltas. Os homens, *ihitariti*, substituem seus grandes brincos de concha por outros bem menores (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 105-106; SÁ, 1996, p. 8-9). Neste estágio, homens e mulheres não deixam de exercer suas atividades cotidianas, como a busca de lenha, colheita e preparo de alimentos, cuidado com os netos, entre outras. Porém, são poupados de atividades que requerem uma maior disposição física. Segundo Mendes dos Santos (2006, p. 107), “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”.

#### Quadro 5 Categorias de idade

##### masculinas

##### femininas

---

*Wesekoitakori*  
antes de 2 meses

---

*wesekoitakolo*

---

*Menanehorayri*  
entre 2 e 6 meses

---

*menanehorailo*

---

*Anolokwari*  
entre 6 e 9 meses

---

*anolokwalo*

---

*atetuarese*  
entre 9 e 12 meses

---

*atetualose*

---

*Atunaharese*  
entre 1 e 3 anos

---

*atunahalose*

---

*Diñoarese*

---

*diñoalose*

entre 3 e 6 anos

---

*Enawaretese*  
entre 6 e 11 anos

*enawalotese*

---

*Awitaretese*  
entre 11 e 13 anos

*makanatonerose*

---

*Awitariti*  
entre 13 e 15 anos

*awitaloti*

---

*enetonasari*  
primeiro filho (a partir de 15 anos)

*enetonasalo*

---

*kulakarinasari*  
quarto filho (24 anos aproximadamente)

*kulakarinasalo*

---

*kulakalari*  
sexto filho e/ou primeiro neto  
(38 anos aproximadamente)

*kulakalalo*

---

*ihitariti*  
velho(a)

*ihitaloti*

---

Fonte: MENDES DOS SANTOS, 2006; SÁ, 1996.

Em resumo, a fabricação do corpo enawene se revela na preocupação estética em caracterizar os corpos segundo as diferentes fases da vida. Desta forma, é possível dizer que a pintura e os adornos corporais não são apenas uma forma de aparência externa (LAGROU, 2009, p. 68), mas um tornar visível a condição social da pessoa, através da mudança da “segunda pele”<sup>40</sup>. Se descrevemos até aqui como os recursos visíveis no e através do corpo

---

<sup>40</sup> Els Lagrou utiliza o termo “segunda pele” ao se referir à “gramática” da pintura corporal dos Kayapó-Xikrin apresentada por Lux Vidal no congresso de 1979, organizado em torno do tema do corpo e da pessoa. O mesmo trabalho foi publicado depois em formato integral em Vidal, 1992. A autora destaca, na “gramática” da pintura corporal, os períodos de transição da vida, como o nascimento de filhos ou a morte de um parente próximo,

indicam a construção da pessoa nas diferentes fases da vida, veremos a seguir como o corpo se constitui como *locus* da construção da pessoa, especificamente nas relações, em outras palavras, na sociabilidade Enawene-Nawe.

## 2 O corpo nas relações

Mendes dos Santos apresenta os marcadores das diferentes fases da vida como “imprescindíveis balizas que orientam a dinâmica da vida social”, que junto com os “recursos visíveis no corpo (forma de fabricação social do/no corpo) expressam uma versão do diferencial humano, ou melhor, da própria condição de ser enawene”. Como ilustração, relata 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”. (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 107)

Aqui a estética corporal é denotativa também da humanidade, em outras palavras, da condição de ser Enawene-Nawe. Assim como em outras populações indígenas, a distância e a ausência dos recursos de humanidade, visíveis no corpo, resultam na aquisição de um corpo diferente e conseqüentemente na transformação no Outro. Por exemplo, entre os Kaxinawa uma pessoa que não reside mais na aldeia se torna progressivamente distante e, com o passar do tempo, transforma-se em um não parente ou até mesmo em um não

---

assinalados através da mudança da “segunda pele”, pintura que cobre a pele como uma roupa (LAGROU, 2009, p. 70).



Kaxinawa, podendo chegar a se transformar em não índio, *nawa*, ou até perder os atributos humanos, tornando um ser que vagueia, um *yuxin* (LAGROU, 2001, p. 32).

Andréa Jakubaszko enfatiza que, entre os Enawene-Nawe, os padrões estéticos tornam visível a relação entre os humanos e os seres espirituais: os *enore-nawe*, seres celestes ditos consanguíneos, “encarnam a perfeição e o belo”, enquanto os *iakayreti*, seres subterrâneos associados ao contingente da afinidade, “são horrendos, disformes, defeituosos e fedorentos – são repulsivos e repugnantes”. Assim:

[...] o urucum é a cor e o odor que identifica os *Enawene* aos seres celestes, o vermelho do urucum é portanto, também, a pintura corporal que expressa o sentido da humanidade, da beleza e do ser *Enawene-Nawe*. Já o jenipapo está dotado do poder de transportar homens e seres naturais – é a pintura que estabelece a ligação entre os *Enawene-Nawe* e os Outros e, desse modo, diferentemente do urucum, usado por todos tanto no dia-a-dia quanto nos rituais, o preto do jenipapo é apenas utilizado nas cerimônias rituais e é próprio do universo masculino – as mulheres só se pintam com o jenipapo em um momento ritual específico”. (JAKUBASZKO, 2003, p. 46)

É de acordo com estes padrões estéticos que o corpo Enawene-Nawe se transforma nos rituais: enquanto *iakayreti*, o corpo é camuflado, untado de barro e pintado com a tinta negra do jenipapo, o rosto camuflado com folhas de buriti. Enquanto Enawene-Nawe, os *harekare* miram-se na beleza e perfeição dos *enore-nawe*: esmeram-se em sua pintura corporal à base de urucum, decoram-se com peças de plumária e seda de buriti e mantêm os cabelos aparados e presos. É somente quando as insígnias de humanidade, como os diademas coronários<sup>41</sup>, braceletes, colares, etc, são devolvidas aos *iakayreti* (neste

---

<sup>41</sup> O diadema coronário é a forma com que os Enawene-Nawe animam o sol, lembrando-o de viver, em outras palavras, não o deixando morrer. As penas amarelas fazem os cocares Enawene-Nawe aparecerem iguais ao cocar do sol, que não pode nunca envelhecer ou se acabar (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 125). Para tal os Enawene-Nawe utilizam-se da técnica da tapiragem, prática que consiste na introdução nos lóculos das penas grandes da cauda do papagaio de um líquido avermelhado, de maceração vegetal, misturado a uma secreção translúcida recolhida da pele de algumas espécies de rãs. As penas amarelo-ouro brotarão destas cavidades e serão utilizadas para a confecção de adereços para o corpo, para os instrumentos musicais, bordunas e flechas (*Ibidem*, p. 119).

momento ritual, na pele dos pescadores que retornam dos acampamentos de pesca e chegam à aldeia) pelos *harekare* (neste momento ritual, como humanos que recebem não humanos) que os mesmos voltam a ser os Enawene-Nawe, nas palavras de Mendes dos Santos, os *harekare* “enawenecizam” os *iakayreti* (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 175-176).

Vê-se então que os adornos e as pinturas corporais são também formas de relação, seja na relação entre humanos e/ou na relação entre humanos e não humanos. Dentre as últimas, estão os Outros, ora Outros-idênticos, os *enore-nawe*, ora Outros-diferentes, os *iakayreti*, ambos Outros-devires do próprio corpo Enawene-Nawe. Como dito, então, a estética corporal enawene é um recurso de tornar visível a condição social da pessoa, em outras palavras, de tornar visíveis as capacidades intensivas de um corpo.

Segundo Vilaça, a “abertura ao Outro”, que para Lévi-Strauss define o pensamento ameríndio, é uma abertura “fisiológica” (VILAÇA, 2000, p. 66). Partindo de uma discussão que propõe a “tradição” não como crença, mas internalizada como comida, líquidos corporais, roupas, enfim, substâncias que constituem o corpo, a autora sugere, ao falar do contato dos Wari’ com os Brancos, que “mudar de tradição para os ameríndios é trocar de corpo” (*Ibidem*, p. 67). O processo de contato é apresentado pela ótica do xamanismo, isto é: “assim como os xamãs, simultaneamente humanos e animais, os Wari’ hoje possuem uma dupla identidade: são Brancos e Wari’ (*Ibidem*, p. 57). Antes que “trocar de tradição”, o que os Wari’ querem é continuar sendo Wari’ sendo Brancos. São Wari’ e Brancos, e, às vezes, os dois ao mesmo tempo: “neste sentido, vivem hoje uma experiência análoga à de seus xamãs: tem dois corpos simultâneos, que muitas vezes se confundem”. Ou seja, eles querem preservar a diferença com os Brancos, mas ao mesmo tempo experimentá-la em seus corpos. O que vale ressaltar nesta passagem é a “função inclusiva ou interna definida pela alteridade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 430). Tal como no caso do xamã wari’, simultaneamente homem e animal, ocorre no universo ameríndio mais amplo, que “é povoado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas próprias” (*Ibidem*, p. 357). Neste universo retratado pelas etnografias, é muito comum a espiritualização do animal, “que o faz aparecer como o protótipo extra-humano do Outro, mantendo uma relação privilegiada com outras figuras prototípicas da alteridade, como os afins”. Contudo, plantas, espíritos, seres da

natureza e habitantes dos diferentes patamares cósmicos são também dotados de intencionalidades (*Ibidem*, p. 351).

O que proponho pensar entre os Enawene-Nawe como “abertura fisiológica ao Outro” e como “função inclusiva ou interna da alteridade” é a relação com as subjetividades cósmicas. Na literatura sobre os Enawene-Nawe, a ornamentação e a performance ritual são apresentadas como representações metonímicas e metafóricas dos *enore-nawe* e dos *iakayreti*, respectivamente (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 175; 2001, p. 61; SILVA, 1998, p. 10; 2001, p. 58). Segundo Silva e Mendes dos Santos, no ritual *yākwa*, já descrito neste trabalho, os Enawene-Nawe, ao retornarem da pesca de barragem, chegam à aldeia em fila indiana e “representando” os *iakayreti*. Aparecem então com seus corpos pintados com tinta esbranquiçada de barro e detalhes de negro, obtidos do suco de jenipapo, e os rostos cobertos com palha de buriti (SILVA, 2001, p. 60; MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 175). Dentro da *casa das flautas*, os *harekare*, “anfitriões” ou “festeiros”, representando os Enawene-Nawe, aguardam a chegada dos espíritos com seus corpos belamente ornamentados: pintados com urucum e decorados com peças de plumária e seda de buriti, cabelos bem aparados e presos. O encontro se dá com muita gritaria e algazarra. Aos poucos, o grupo dos *harekare*, anfitriões humanos, acalma o grupo de *yākwa*, espíritos pescadores, oferecem-lhes o sal diretamente na boca e recebem os peixes. Alimentam-nos com bebidas de mandioca e milho. Por fim, devolvem-lhes os diademas coronários, braceletes e colares, definidos por Mendes dos Santos como “insígnias de humanidade” (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 175). Assim, os pescadores, antes na condição dos espíritos *iakayreti*, e agora com seus corpos ornamentados, retomam sua humanidade e voltam a ser Enawene-Nawe.

Não sei se é possível propor o que se apresenta como “representação” como uma forma de corporificação, isto é, seres originados no destino *post-mortem* dos princípios corporais constitutivos da pessoa enawene, os *enore-nawe* e os *iakayreti*, são experimentados através da ornamentação corporal no próprio corpo enawene. Tal como no caso Wari’, os Enawene-Nawe experimentam em seus próprios corpos ora uma diferença intensa (os *iakayreti*), ora uma diferença enfraquecida (os *enore-nawe*). Ambos se manifestam através de uma espécie de “segunda pele” (LAGROU, 2009, p. 68), “envoltório físico” (VILAÇA,

2000, p. 57) ou ainda “roupa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 351): uma aparência que define momentaneamente “um estado ser” (VILAÇA, 2000, p. 60).

Durante a transformação ritual, os Enawene-Nawe dizem que, quando é selado o compromisso com a pesca, o espírito subterrâneo posiciona-se, invisível, sobre os ombros atrás da pessoa que “representa” a legião dos *iakayreti*. Estes aparecem também lado a lado com os dançarinos, geralmente portando enfeites exóticos, como cobras enroladas na cintura ou que se incorporam neles para através deles se nutrir. A aparência corporal variável, como uma roupa trocável ou descartável, não é apenas a transformação externa da pessoa. Como o exterior é imanente ao interior, a roupa traduz a capacidade de transformação da pessoa. Daí a ideia da roupa como uma “das expressões privilegiadas da metamorfose” (VIVEIROS DE CASTRO 2002a, p. 351) e do corpo — suas partes (pele, órgãos e sentidos) e seus atributos (adornos, máscaras, vestimentas) — como ponto de vista (LIMA, 1996, 2002; VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Entretanto, uma ideia diferente desta “tomada de perspectiva” dos espíritos celestes e subterrâneos é sugerida por Ana Paula Lima Rodgers ao falar do ritual *yākwa*. Para a autora, “o ritual não é o humano enquanto espírito, nem o humano comunicando-se com os espíritos; não é a suspensão do tempo cotidiano, nem o tempo da alteração das condições normais de percepção”. O ritual se apresenta então como uma “negociação de espírito para espírito; uma *guerra de titãs, aliança entre titãs*”:

Os Enawene-Nawe estão no meio, habitam os patamares do meio, *são* o meio: são como a cartilagem entre os ossos e os músculos - foco vital indispensável à articulação, articulação entretanto jamais humanamente egocentrada. Uma flecha-raio celeste, vinda de cima (**enore nawe**) para baixo (**yakayriti**), pode eventualmente pegá-los desprevenidos, como já presenciei certa vez... Os **yakayriti**, por sua vez, subterrestres, digamos assim, são os senhores (e portadores) incontestáveis das cobras (**ui**)... andam com elas enroladas por todo o corpo, e têm a terrível mania de jogá-las (**ui halatene**) por caminhos por onde passam os Enawene-Nawe... ora por perseguição intencional - a alguém cujo clã deixou de cumprir intensamente as tarefas rituais extenuantes -, ora por puro "descuido" jocoso (não para os que atravessam seus caminhos, entretanto!). As vestes **yākwa** são compostas em grande medida de palha-cobra amarrada na cintura, no pescoço, nos braços, nos punhos. As flautas, antropomórficas em certo nível (embora não apenas), também as portam. Além disso, disseram-me uma vez que as joelheiras de borracha que as

mulheres levam consigo desde crianças (**iteyti**) são também cobras (o que foi confirmado meio a contragosto por algumas mulheres). (LIMA RODGERS, 2008)

Qualquer que seja a interpretação dada ao ritual *yākwa*, é possível afirmar que ali os corpos se transformam *nas* e *através* das relações sociais. Essas transformações são visíveis não apenas no que pode se chamar “mudança de pele”, mas também nas relações de troca estabelecidas no momento ritual.

A diferenciação entre a noção de dádiva, *matoirare*, e pagamento, *etoire*, já foi apresentada neste texto quando se falou do pagamento dos serviços do xamã, *sotayreti*, do fitoterapeuta, *baraytare*, e do soprador, *hoenaytare*. Segundo Márcio Silva, os Enawene-Nawe expressam a ideia de dádiva, *matoraire*, com um termo derivado, *matoiri*, que remete à ideia de se desfazer. Para o autor, “o que a categoria nativa parece sublinhar é uma noção de desprendimento, não no sentido moral, mas, literalmente falando, de fim de uma relação entre sujeito e objeto”, e é empregada quando a transferência de um objeto não gera uma expectativa de pagamento, porém sim a ideia de retorno, “isto é, uma relação entre sujeitos” (SILVA, 2008, p. 306).

Desta forma, a enorme quantidade de bebida e alimento vertida ao chão com destino às enormes panelas dos *iakayreti* é, também, para os Enawene-Nawe uma expressão da dádiva. Aqui a oferta, assim como o sal, um de seus alimentos preferidos, tem o efeito de acalmar a fúria dos *iakayreti*, donos da grande maioria dos recursos naturais e agentes da doença, destruição e morte. Da mesma forma, o chumaço de algodão (*yakoti*), que tem o poder de deixar as pessoas mais fortes e alegres, assim como as abelhas produtoras do mel, ao qual associa-se todas as coisas boas e tudo é comparado, *maha ikyari* (“igual ao mel”), são dádivas dos *enore-nawe*. Tais dádivas que ocorrem nos rituais de *yākwa* e *lerohi* são exemplos de trocas recíprocas entre os seres cósmicos e os Enawene-Nawe.

Já nos rituais de *salumã* e *kateokō*, as dádivas circulam entre os humanos. Aqui são os parâmetros de gênero e parentesco que, como vimos, definem os personagens *ikinio* e *wakanair(lo)*. Como dito anteriormente, *Ikinio* são, de um lado, os homens pertencentes a dois ou mais grupos clânicos e, de outro lado, mulheres de diferentes clãs, esposas dos

*harekare*, anfitriões ou festeiros. O grupo *Ikinio* compreende então homens pertencentes aos clãs que não desempenham a função de *harekare* e mulheres, as esposas dos *harekare*, desta forma pertencentes a diferentes clãs. Todos os demais, homens e mulheres a partir dos dez anos, são *wakanairo(lo)*. Assim, os homens *ikinio* entregam o peixe e o mel para suas respectivas *wakanialo*, através da mediação das mulheres *ikinio*. As mulheres *ikinio* recebem dos homens *ikinio* o peixe e o mel e, logo em seguida, os repassa para uma das *wakanialo*, esposas daquele grupo de *ikinio* (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 166). Assim, as mulheres *ikinio* são apenas mediadoras na entrega do peixe e do mel às esposas dos homens *ikinio*, mulheres pertencentes ao grupo das *wakanialo*. A diferenciação dos “personagens” se faz então pelo pertencimento clânico e em função do masculino e feminino e suas especificidades de troca. Para Silva, a distinção entre masculino e feminino opera no âmbito da troca e em função das relações de consanguinidade e afinidade. Veremos a seguir como estas relações de troca acontecem nos ritos de passagem e nos ritos de aliança, momentos específicos da fabricação do corpo e da produção da pessoa Enawene-Nawe.

### 3 Os ritos de passagem e de aliança<sup>42</sup>

Márcio Silva, ao falar de dádiva e pagamento, distingue ainda a relação entre sujeitos. Nas situações de dádiva especificadas nos rituais *yākwa e lerohi*, as relações entre os sujeitos são “desproporcionais”, pois que se dão entre deuses e humanos. Quando Silva se refere ao conceito de pagamento, pressupõe-se uma relação de sujeitos simetricamente relacionados e uma equivalência entre bens e serviços (SILVA, 2008, p. 308). Desta forma, nos rituais, as relações de troca acontecem entre sujeitos “desproporcionais” e se constituem, assim, como dádivas. Veremos a seguir, relações entre sujeitos simetricamente relacionados que se constituem, de acordo com os parâmetros de gênero e parentesco, como pagamento ou

---

<sup>42</sup> A apresentação dos ritos de passagem e de aliança a seguir foi em grande parte retirada dos trabalhos de Márcio Silva (2001, 2008) e de Cleacir Sá (1996) (ver referências bibliográficas).

dádiva. Márcio Silva apresenta ainda uma terceira noção, *ehekware*, que traduz como permutação e que é utilizada pelos Enawene-Nawe ao se referirem, por exemplo, ao gesto de retribuição à hospitalidade e também à dinâmica de um diálogo em que as falas se alternam. Para o autor, as noções de dádiva e pagamento, modalidades de intercâmbio, são mediadas por esta terceira noção, a de permuta e interação nos diferentes contextos da vida social enawene (*Ibidem*, p. 308).

Os termos nativos *matoirare*, *etoire* e *ehekware* nos levam a pensar as modalidades de troca enawene como uma conceituação cultural que aponta para as categorias de gênero e parentesco como “parâmetros, que correspondem não só à esfera doméstica do parentesco, mas também a princípios organizadores do universo social e do cosmos” (SILVA, 2001, p. 60). Nos ritos de passagem de iniciação masculina, os pais do jovem oferecem aos afins de seu filho um dote como retribuição pelo adorno peniano ou mais especificamente pela concessão de seu uso. Esta troca entre os familiares do menino e seus afins se apresenta como um pagamento e não como uma dádiva recíproca. Cabe aqui ressaltar que, no ritual de iniciação feminina, ao contrário do adorno peniano recebido de um aliado, as tatuagens recebidas de uma parente consanguínea próxima, tia ou avó maternas, não supõem pagamento (SILVA, 2008, p. 312). Como consanguíneas, as tatuadoras não recebem pagamento por suas ações; já os parentes afins recebem “pagamento” em troca do estojo peniano.

A vida sexual de uma menina *awitaloti* inicia-se após sua segunda menstruação. No período entre a primeira e a segunda menstruação, intervalo de uma lua, a menina recebe as tatuagens, *ihota*, insígnias de sua sexualidade. Os sinais de transformação física, “socialmente visíveis e abertamente comentados”, são o crescimento dos seios e escurecimento dos mamilos. No primeiro dia de sua primeira menstruação, a menina permanece em sua rede até que sua mãe lhe pergunte o que está acontecendo. A mãe, após ser informada do acontecimento pela filha, pede ao seu marido, pai de sua filha, que construa uma nova repartição na casa, onde a menina permanecerá reclusa por uma lua. A família aciona então um “soprador” ou “benzedor”, *hoenaytare*, encarregado de soprar o fogo da cozinha do grupo doméstico ao qual pertence a jovem, bem como a sua rede. Os próprios familiares providenciam cuias, pilão e panela novos para a menina. Enquanto a menina

apresentar um fluxo menstrual, suas necessidades fisiológicas e seu banho só podem ser realizados no interior da casa.

No segundo dia de sua menstruação, o pai da menina coleta certa quantidade do cipó *iníhi*, com o qual a mãe prepara uma infusão a ser oferecida à moça por um jovem recém-iniciado, *awitariti*, portador do adorno peniano. Esta infusão, com fortes propriedades eméticas, faz a jovem vomitar “todas as comidas antigas” que permanecem em seu organismo. Mais tarde, outra bebida lhe é oferecida para que cresça saudável. O *hoenaytare* sopra a cabeça da jovem para prevenir dores de cabeça, ato que se estende até a madrugada do terceiro dia, quando ele parte em direção às outras casas da aldeia para soprá-las também (SÁ, 1996, p. 13; SILVA, 2001, p. 48). Com o término de seu fluxo menstrual e de sua primeira menstruação, uma tatuadora, *sosokaitalo*, uma parente consanguínea, preferencialmente a irmã da mãe ou a mãe da mãe, imprime, entre seus seios e em seu ventre, as marcas da tatuagem. Uma vez tatuada, os seus cabelos são cortados e todos os seus adornos de criança (colares, cintos, brincos, braçadeiras, entre outros) são substituídos por peças novas. Em seguida, o *hoenaytare* sopra a casa onde mora a jovem, seus locais de banho e necessidades fisiológicas e, enfim, sopra a casa dos clãs e algumas árvores próximas à aldeia. No período entre a primeira e a segunda menstruação, a menina já pode sair de casa para tomar banho e fazer suas necessidades fisiológicas, porém somente durante o dia, protegendo-se dos raios de sol com uma peneira na cabeça. Na próxima lua, por ocasião de sua segunda menstruação, a jovem volta à reclusão e às proibições alimentares: não deve comer mandioca, peixe e sal. Mais uma vez, o soprador volta a soprá-la, bem como sua casa e as demais casas da aldeia, como se fez na lua anterior (SÁ, 1996, p. 13; SILVA, 2001, p. 49, 2008, p. 311).

Os meninos, por sua vez, devem esperar o crescimento dos pelos pubianos para o início de sua vida sexual, quando adquirem o estojo peniano. Um dia antes da colocação do adorno peniano, a mãe prepara o menino: corta seus cabelos e substitui seus adereços corporais adquiridos na vida infantil. Além disso, a mãe, auxiliada por suas filhas, prepara certa quantidade de beiju a ser oferecida para os cunhados de seu filho, maridos de suas irmãs ou irmãos de sua futura esposa, oficiantes da cerimônia do ritual de iniciação. Tal qual ocorre



com as meninas na primeira menstruação, os meninos, nesta fase de iniciação, estão proibidos de comer alimentos à base de mandioca, peixe e sal.

Ainda na madrugada anterior à colocação do adorno, o pai oferece peixe e beiju aos cunhados do menino, que o aguardam na casa dos clãs, quando realizam os últimos preparativos para o ritual: confeccionam flechas, tiras de palha para o estojo peniano, urucum, esteira de palha, palha de palmeira que será usada para surrar o menino e parte da indumentária do ritual *yākwa*. Durante os preparativos, o clima entre os cunhados é de brincadeira e alegria. O menino, ainda na casa de seus pais e deitado em sua rede, é pintado com uma leve camada de urucum por todo o corpo e vestido apenas com a outra parte da indumentária usada no ritual de *yākwa*, a ser completada pela parte que será ofertada pelos seus cunhados. Em um dado momento, um de seus cunhados, preferencialmente o marido de uma irmã, busca o menino em sua casa, ocasião em que profere um texto ritual para o pai, mãe, irmãos e irmãs do menino. O jovem iniciando é então conduzido para a casa do *yākwa* ou *casa das flautas*. Seus parentes consanguíneos permanecem em casa reunindo um dote, incluindo panelas, adornos, peixes, cunhas, arcos e flechas, que será ofertado aos cunhados, afins oficiantes do ritual, logo após a colocação do adorno peniano. O peixe, oferecido durante a madrugada pelo pai do menino, é socado no pilão e distribuído aos cunhados que participam da cerimônia.

O menino deita na esteira colocada na entrada da *casa dos clãs* com a cabeça apoiada no colo de um cunhado até o fim da colocação do adorno peniano. As brincadeiras continuam entre os cunhados, entremeadas por gritos que simbolizam a presença dos espíritos subterrâneos, os *iakayreti*, na *casa dos clãs* no momento da cerimônia ritual — o menino é o único que não pode brincar, devendo permanecer sério, com o olhar voltado para o chão. Após a colocação do adorno peniano, maior do que o utilizado na vida cotidiana, o menino se levanta e recebe a outra parte da indumentária do *yākwa*, começando pelos adornos do tornozelo, brincos de concha e colares, até a pintura corporal complementar sobre a camada de urucum que já recobre seu corpo. Esta pintura complementar é realizada por um cunhado jovem que tenha comido o peixe ofertado pelo pai do menino na madrugada anterior. Finalmente, o menino recebe um cocar, ocasião em que os cunhados dão novos gritos e

distribuem entre si as palhas de palmeira. Um dos cunhados mais velhos segura-lhe as mãos, enquanto os demais passam a surrá-lo levemente. As brincadeiras cessam, dando lugar aos gritos cada vez mais fortes. Logo em seguida, os cunhados oferecem ao menino arcos e flechas, além de um suprimento de palhas de buriti para a confecção de novos adornos. O jovem é então solenemente levado de volta à sua família por dois ou três de seus cunhados. Ao devolvê-lo, os cunhados proferem mais uma vez uma fala ritual e recebem dos pais do menino o dote por eles anteriormente reservado.

O menino, agora *awitariti*, retira a maior parte da indumentária recebida, permanecendo apenas com colares e adornos. Um tempo depois, um concunhado o convida para ir a um lugar no mato que circunda a aldeia na direção contrária à casa de *yãkwa*, para onde foi levado quando de sua iniciação. No mato, o jovem troca o vistoso adorno peniano por outro, mais simples e de uso cotidiano. O concunhado, que nada recebe por este serviço, logo em seguida acompanha o menino de regresso para sua casa. Ao chegar a sua rede, uma jovem recém-iniciada oferece ao iniciando, em duas cuias grandes, uma bebida feita com cascas de árvores preparada pela mãe do jovem. O menino, assim como as meninas, bebe o preparado até vomitar os restos de comida ingeridos anteriormente. Algumas horas depois, os pais do jovem lhe oferecem outra bebida, também feita com cascas de árvores, para que o sal, no futuro, não prejudique sua saúde. Depois de beber estes líquidos que preparam seu corpo, as primeiras refeições do jovem devem ser feitas em panelas novas. Um soprador, *hoenaytare(lo)* deve também soprar todos os utensílios usados e os alimentos ali produzidos (SÁ, 1996, p. 9-11; SILVA, 2001, p. 45-47, 2008, p. 310).

Em termos dos parâmetros de gênero e parentesco, Márcio Silva assim resume os ritos de passagem:

As vias de acesso à vida adulta para um homem e uma mulher são, de certa maneira, definidas em sentidos opostos. As tatuagens são produzidas por parentes consanguíneos, outros-idênticos (tia materna, avó etc.), sob a égide da mutualidade; o adorno peniano, ao contrário, é concedido a um homem por outros-diferentes (aliados imediatos), segundo uma forma de reciprocidade. A iniciação masculina tematiza a relação entre consanguíneos do mesmo sexo (a do menino e de seu pai), aliados do mesmo sexo (a do menino e seu cunhado), a de consanguíneos de sexo oposto (a do menino e sua mãe), e aliados de sexo oposto (a do menino e a jovem

recém iniciada que lhe oferece a bebida para vomitar). A iniciação feminina, por sua vez, tematiza as relações entre consanguíneos de mesmo sexo (a da menina e sua tatuadora), consanguíneos de sexo oposto (a da menina e seu pai), e aliados do sexo oposto (a da menina e do jovem recém iniciado). Assinale-se aqui que, a despeito das diferenças entre os ritos masculino e feminino, a iniciação de ambos os sexos reserva um papel idêntico aos aliados do sexo oposto, cônjuges potenciais: o oferecedor da bebida para vomitar. De todas as possibilidades combinatórias, a única que parece não se manifestar na iniciação feminina é a relação entre aliados do mesmo sexo, isto é, entre cunhadas ou entre sogras e noras. Tais relações são, no entanto, cruciais no período do noivado (SILVA, 2008, p. 312).

O casamento, segundo os Enawene-Nawe, depende de uma combinação prévia entre os pais dos futuros noivos, que pode acontecer até mesmo logo após o nascimento de seus filhos. O rapaz, uma vez portador de um adorno peniano, planta uma roça de mandioca junto à roça de seu pai. A mãe da moça vai até a casa do pai do jovem, oferecer a este uma bebida não fermentada à base de mandioca, *oloiti*, mascada por sua filha. A aceitação desta bebida marca simbolicamente o seu engajamento (SILVA, 2001, p. 53). Em seguida, o rapaz traz da roça para sua própria casa certa quantidade de lenha a ser ofertada a sua noiva. A mãe dele, então, leva a lenha à casa de sua futura nora, deposita-a perto do fogo da sogra de seu filho e fala: “Aí está a lenha!” (“*Taka maxatî*”). A partir daí, a futura esposa e a mãe dela passam a ter direito de colher mandioca na roça plantada pelo noivo (SILVA, 2008, p. 312). Da mandioca colhida, produzem um alimento e o oferecem ao noivo. Por sua vez, o rapaz leva lenha e peixe para a noiva e a futura sogra. Todos esses intercâmbios descritos até aqui são concebidos como dádivas.

A partir de então, os noivos passam a se dirigir a seus futuros sogros como “avó e avô de filho” (*niaserō* e *niatokwe*, respectivamente). Os futuros sogros, por sua vez, passam a chamar os futuros genro e nora respectivamente de “pai ou mãe de neto” (*notene/noxineto*) (*Ibidem*, p. 313). Das relações que se estabelecem a partir desta aliança, as relações de futuros sogro/sogra, genro/nora são, como vimos, terminologicamente antecipadas, assim como a relação entre os jovens, que passam a designarem-se mutuamente “noivos”, *hanuí*. O que se observa, entretanto, é que as relações entre os futuros consogros, “sujeitos de permutação de seus filhos”, não se antecipam terminologicamente (*Ibidem*, p. 313). Eles só passam se classificar reciprocamente de consogros(as), *nonatunawene/ro*, quando nasce o primeiro filho

do casal de noivos. A partir de então, como indivíduos com netos comuns, devem idealmente, morar em seções contíguas de uma mesma casa formando, como vimos no primeiro capítulo, o grupo residencial.

O casamento ocorre efetivamente da seguinte maneira: certo dia, o pai da noiva vai até a casa de seu futuro genro buscar o noivo. Desata sua rede e a leva para sua casa, amarrando-a no mesmo compartimento onde está a rede de sua filha. Apesar dos noivos agora morarem juntos, a relação de casamento não está ainda consolidada. Como na maioria das sociedades ameríndias, não é a co-habitação, mas o nascimento de uma criança que consolida a aliança de casamento. A criança, ao nascer, recebe dois nomes, um escolhido por seu avô paterno e o outro escolhido por seu avô materno, nomes pertencentes ao estoque de seus respectivos clãs. O pai, ao reconhecer a paternidade de seu filho, oferece, a seu sogro, um peixe, ato simbólico conhecido como “dádiva do peixe”. Com a “dádiva do peixe”, o avô materno “esquece” o nome dado ao neto e, assim, o nome dado pelo avô paterno permanece e a criança é efetivamente incorporada ao clã de seu pai. Conhecido também como “o serviço da noiva”, este ato é visto pelos Enawene-Nawe como uma dádiva do genro e não como um pagamento. Em outras palavras, na “dádiva do peixe”, um genro deve dar muito peixe ao seu sogro, avô materno de seu filho, para que este “esqueça” o nome “materno” conferido à criança, que então poderá ser incorporada ao clã de seu pai.

As crianças nascidas fora do casamento não são incorporadas ao clã do pai, pertencendo automaticamente ao clã do pai da mãe. Segundo os Enawene-Nawe, o pai da mãe, por não receber a “dádiva do peixe”, jamais esquecerá o nome que deu ao neto. A incorporação da criança ao grupo da mãe ocorre independente do reconhecimento da paternidade, condição necessária, mas não suficiente, para o acesso da criança ao clã do pai. Irmãos, filhos de uma mesma mãe e de um mesmo pai, podem pertencer a clãs diferentes, assim como primos cruzados podem pertencer a um mesmo clã, como no exemplo a seguir:

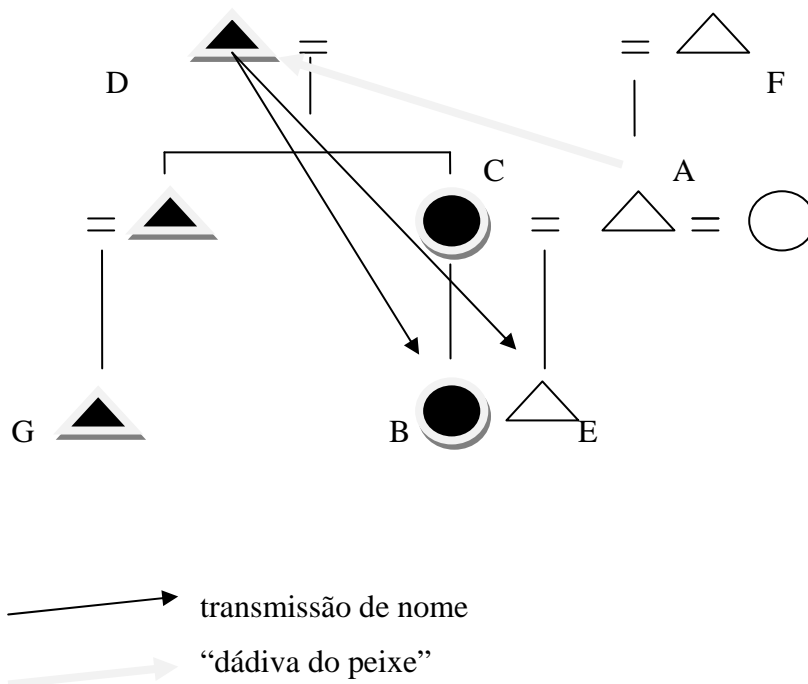


Figura 7: transmissão do nome e a “dáviva do peixe”

Fonte: Márcio Silva, 2008.

“Um homem casado (A) teve uma filha (B) com sua amante (C). Quando a criança nasceu, ninguém tinha dúvidas de quem era seu pai biológico (segundo a biologia nativa), a começar pelo próprio avô materno (D). Apenas este homem, o avô materno, deu nome à criança. Como evidentemente não recebeu do amante de sua filha a dáviva do peixe (os amantes não estão credenciados a pagar este imposto), incorporou sem hesitação a neta a seu próprio clã. Tempos depois, o pai biológico da criança ficou viúvo e casou-se com a mãe de sua filha, com quem teve uma outra criança (E), agora um menino que, ao nascer, recebeu nomes tanto de seu avô materno (D) quanto de seu avô paterno (F). Desta vez o pai da criança ofertou peixe ao sogro e incorporou-a a seu próprio clã. Perguntei ao velho avô materno da criança se o seu genro poderia, enfim, agora na condição de marido, quitar a dívida de peixe anterior e trazer também a primeira filha para seu clã. A resposta foi negativa. Logo depois, este senhor morreu. Hoje este casal (A=C) vive com seus filhos: o menino (E), pertencente ao clã do marido, e a menina (B), ao clã da esposa. Observe-se, neste caso, que os irmãos (E) e (B) são de clãs distintos e os primos cruzados (B) e (G) são do mesmo clã”. (SILVA, 2008, p. 315-316)

Efetivado o nome de uma criança, seu pai passa a ser chamado pelo nome desta, acrescido do sufixo *ene*, bem como sua mãe, que recebe o acréscimo da terminação *neto*. Seus avós também assumirão o nome do seu neto, ou neta, acrescido dos sufixos *atokwe*, para o avô, e *asero*, para a avó. Assim, se uma pessoa recebe o nome de *Walitere*, seus pais passarão a ser chamados de *Walitere-ene* e *Walitere-neto*, e seus avós, de *Walitere-atokwe* e *Walitere-asero*. Pais e avós podem ser reconhecidos e chamados pelo nome de todos os seus filhos e seus netos, porém o mais comum é a adoção do nome do primeiro filho e do primeiro neto. Alguns homens, geralmente os chefes ou representantes dos grupos, depois de certa idade, voltam a utilizar um de seus primeiros nomes, conferido antes dos tecônimos (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 111). Para Márcio Silva, “o modelo nativo produz uma concepção de descendência inextrincavelmente radicada nos horizontes da aliança, e não nos da consubstancialidade ou da consaguinidade”, uma vez que a transmissão da qualidade de membro de um grupo exogâmico, ou seja, de um determinado clã, se faz em decorrência de uma relação de troca, a “dádiva do peixe”, com pessoas de outros clãs (SILVA, 2008, p. 316).

Poderíamos dizer então que as modalidades de troca, assim como a estética corporal, são fundamentais no processo de fabricação do corpo e construção da pessoa pelos pais e pela comunidade. Entre os Enawene-Nawe, parece ser possível sugerir que o corpo é afetado tanto por sua fabricação “artefatural” quanto pelas relações de troca que estabelece. As tatuagens femininas e o estojo peniano, mais do que “artefatos” que evidenciam uma capacidade corporal específica, são “objetos” de troca que apontam para o aspecto relacional da construção da pessoa Enawene-Nawe. Da mesma forma, o peixe e a mandioca, “objetos de dádiva” e de “concretude mitológica” na associação às diferentes partes do corpo humano, refletem o aspecto relacional determinante e determinado pelos parâmetros de gênero e parentesco na sociabilidade enawene. A “dádiva do peixe”, eufemismo nativo para o serviço da noiva (SILVA, 2008, p. 334), aparece então como uma troca totalmente imbricada nas relações de descendência e na consolidação de alianças, o que se dá somente com o nascimento de uma criança Enawene-Nawe.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Da “massagem na criança” e da “bandeja de inox” chega-se à “dádiva do peixe”. O percurso deste texto se faz do nascimento ao nascimento, em perspectivas que se abrem na profundidade de um fato: o nascimento presenciado entre os Enawene Nawe. Considerando a perspectiva como uma “maneira de *ocupar* diagonais ou transversais, as linhas de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 98), proponho pensar o fato do nascimento enawene nawe como um “bloco visual móvel” (*Ibidem*, p. 98). As linhas de fuga são a “possibilidade de uma tal representação, que só as ocupa apenas por um instante, em tal momento”: a perspectiva e a profundidade como territorialização das linhas de fuga do bloco visual, assim, móvel. Da “massagem na criança”, a perspectiva enawene (para nós), surge então como uma diversidade de mundos, seres e narrativas mitológicas que nos contam um pouco do universo dos Enawene-Nawe. Pode parecer a princípio que a “bandeja de inox” foi deixada de lado, guardada num canto qualquer. Não é bem assim. A “bandeja de inox” é o elemento concreto da diferença entre cosmologias distintas e não deixa em momento algum de se constituir como um referencial, pois que caracteriza, em grande parte, o *conceito* de corpo que nos pertence, o que permite, e ao mesmo tempo, limita pensar o algo que talvez tenha nos sido *roubado*.

O “bloco visual móvel”, a cena do nascimento enawene, compreende então diversas perspectivas. A começar pelos exemplos etnográficos ameríndios que ilustram perspectivas de um *conceito* de corpo variável, não só por conceituações culturais específicas, mas pelo “olhar” de cada etnógrafo. O tanto possível de aproximação do *conceito* de corpo enawene nawe não deixa então de carregar nossos próprios princípios, mesmo que recheados de novos conteúdos.

Da análise de Mendes dos Santos, fica, sobre o corpo enawene, a ideia da “ontologia do movimento” na transformação *ayawa* dos princípios corporais de uma pessoa após sua morte nos seres não-humanos, ao mesmo tempo, devires e “pessoas” da



sociabilidade enawene. O mesmo fenômeno *ayawa* é encontrado na mitologia e diz também da transformação do corpo humano, desta vez não nos seres sobrenaturais, mas no sol, na lua, nos objetos de pesca e na planta da mandioca. As narrativas mitológicas trazem então à tona a discussão, em outros moldes, do conhecido binômio Natureza e Cultura, seja no sentido de um fundo comum da cultura como “condição universal e primeira” (MENDES DOS SANTOS, 2006, p. 49) do qual se diferenciam as formas naturais, seja no sentido de uma continuidade social entre cultura e natureza.

A partir da análise de Márcio Silva, pode-se dizer que a pessoa enawene se constrói nas relações de troca definidas pelas categorias de gênero e parentesco, em outras palavras, pode-se dizer que “a construção da pessoa é coextensiva à construção da socialidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 439). Parentesco e gênero abarcam então relações intra e interpessoais e, assim como o conceito de humanidade, são processos de fabricação que incidem sobre o corpo (SOUZA, 2004, p. 27) e, finalmente, sobre toda corporalidade contida na morfologia e na agência dos seres mitológicos e das subjetividades cósmicas. Além disso, masculino e feminino, consanguíneo e afim, são referenciais determinantes das diferentes modalidades de troca. Os termos nativos que designam estas diferentes modalidades de troca apontam para o intercâmbio como forma de relação privilegiada, isto numa sociedade na qual o idioma da aliança se estende desde relações cósmicas até a concepção de descendência. Pessoas e relações tornam-se de fato análogas.

Da experiência histórica de Jakubasko (2003, p.47) nasce uma “poética própria do tempo” enawene. O tempo cotidiano e ritual é marcado por um ritmo que expressa, no repertório musical, a memória e a produção da vida dos Enawene-Nawe. Este ritmo é percebido na sequência das páginas dos diários de campo de Vicente Cañas e Terezinha Weber que, juntamente com o trabalho de Cleacir Sá, apresentam uma descrição rica em detalhes do processo de construção do corpo e da pessoa enawene nas diferentes fases da vida, desde a concepção até a morte, no tempo cotidiano e ritual. A partir do trabalho, ainda

não concluído<sup>43</sup>, de Ana Paula Lima Rodgers, fica a sensação de uma lacuna na presente dissertação, no que se refere à participação musical na fabricação do corpo e na construção da pessoa enawene nawe. O que é possível adiantar é a ideia de uma “máquina ritual-florestal indígena” que apresenta os refrões do movimento musical como “porteiras”, pontos de passagem que levam a diferentes caminhos e que conferem uma “qualidade rítmica distintiva, uma espécie de *rubrica musical* atuando como índice, para todo o povo enawene nawe”. Para a autora, a “agência-vital-ritual é cósmica”: “uma agência sobrenatural de base (espíritos, seres subterrâneos ou celestes, enfim) aliada à vitalidade humana (mas não apenas)” (LIMA RODGERS, 2008). Isto sugere a necessidade de maiores investigações desta máquina contínua de produção de agência e vitalidade no tornar visíveis as diferentes formas corporais, e inaugura, dentro da produção teórica sobre os Enawene Nawe, um novo olhar em direção às relações entre humanos e não humanos (incluo aqui, além dos seres espirituais, a agência dos objetos, animais e plantas). Diante desta ideia, não há dúvida de que a música, em seu canto e em suas narrativas, aparece como um interstício nesta máquina contínua de produção da vida enawene. Parafraseando Pedro Cesarino em seu trabalho sobre os Marubo, se os Enawene-Nawe “cantam — e vertiginosamente — é porque cantos são importantes, porque uma estetização generalizada da vida e do pensamento é um traço essencial e distintivo desta e de tantas outras sociedades ameríndias” (CESARINO, 2008, p. 11).

De minha parte, destaco a atenção dada à forma pelos Enawene-Nawe. Como disse Mendes dos Santos, os Enawene-Nawe parecem ser exímios descritores da morfologia dos seres cósmicos. A forma, nem sempre aparente, mas específica a cada uma das subjetividades cósmicas, *enore-iakayreti-dakoti* (as almas corpo), é indicativa de atributos, ações, relações e, mais especificamente, “peles” rituais. Até mesmo o corpo sem matéria, que não tem carne, nem ossos, nem sangue, possui uma aparência: é negróide, de cor escura; é alto, tem olhos profundos e sem brilho, é desdentado e quase careca. Esses seres “invisíveis”,

---

<sup>43</sup> Ana Paula Lima Rodgers desenvolve uma tese de doutorado sobre os Enawene-Nawe. As informações apresentadas na presente dissertação foram retiradas de seu ensaio “in progress” sobre a ecologia musical enawene, publicado em formato wiki (ver bibliografia).

que por sua vez possuem uma forma específica, são capazes de se metamorfosear, na maioria das vezes, assumindo a forma de algum animal, como um “*enore-nawe* ‘travestido’ de urubu” (ZORTHÊA, 2006, p. 12). Entre os Enawene Nawe, a importância da forma nos permite pensar um limiar tênue entre o que para nós se constitui como visível e invisível. Dito de outro modo, o “invisível” parece ser “visível” para os Enawene Nawe, através da forma, mais especificamente, através da imagem de uma forma, pois nem sempre é a forma mesma.

No que tange ao “corpo” enawene — e aqui me refiro aos “corpos” que se mostram, nem sempre concretamente aos nossos olhos, mas de alguma forma concretamente aos nossos sentidos, e sem me preocupar em definir se, no momento em que se mostram, “são” gente, espírito ou objeto —, ele apresenta uma estética elaborada na aparência ou no tornar-se visível-sensível através de suas formas. Isto inclui a fala na descrição rica dos detalhes da morfologia corporal, a ornamentação corporal no uso dos adornos, indumentárias, pinturas e as “coisas singulares existentes em ato” (MENDES DOS SANTOS, 2006, p.74), nos objetos ou partes do corpo que adquirem, momentaneamente, agência. Foi possível identificar, tanto no referencial teórico quanto no pouco tempo que estive entre eles, esta preocupação estética que faz com que o número de voltas de cinto de tucum na cintura de uma mulher diga mais que a simples beleza de suas contas. Se joelheiras de borracha e cipós atados ao corpo são cobras, se armadilha de pesca é gente, se o diadema coronário é uma forma de comunicação com o sol, se um chumaço de algodão carrega em si um princípio vital, então a forma concreta dos elementos visíveis-sensíveis no universo enawene provavelmente tem muito mais a nos dizer sobre como pensam-experimentam seus “corpos”.

O universo enawene nawe, que se abre em perspectivas a partir de um fato, a “massagem na criança”, nos fala de um *conceito* de “corpo” múltiplo nas suas transformações, relações, fabricações estéticas e construções rítmicas temporais. O *continuum* de intensidades se mostra (para nós) nas formas múltiplas aparentes na escatologia pós-morte, na agência dos seres não humanos, e nas qualidades momentaneamente fixas e encaixadas em nossas ideias de corpo e alma, placenta e invólucros corporais, nascimento e morte, masculino e feminino, consanguíneo e afim. Pode-se dizer que, assim como em outras sociedades ameríndias, o que se chama “corpo” entre os Enawene Nawe são formas múltiplas de expressão de uma

“visibilidade” construída a partir de uma lógica sensível que se mostra através da forma. A existência requer a forma: concreta nos corpos, imagética nas palavras. Os termos nativos cumprem aqui esta função: designar um mundo sensível em formas fluidas ou fixas, permanentes ou temporárias. A ênfase nos termos nativos nesta dissertação nada mais é que uma tentativa de aproximação do pensamento enawene nawe, mesmo que no limite da tradução<sup>44</sup> (destes termos) e mais ainda no limite de nossas próprias conceitualizações.

Além disso, seria um exagero e uma generalização enquadrar o *conceito* de corpo da cosmologia ocidental na expressão simbólica da “bandeja de inox”. O que ela representa aqui é apenas o aspecto universalizante e biológico das ações de saúde frente ao que se aproxima e, assim, pode ser chamado de *conceito* de corpo enawene. Entender a distinção dos “corpos” por suas conceitualizações e não por suas biologies, situa a ciência em suas fronteiras, nas quais, como diz Marcel Mauss, se encontra o desconhecido (MAUSS, 2003, p. 401). É ao falar sobre as “técnicas do corpo” que o mesmo autor sugere que:

há sempre um momento, não estando ainda a ciência de certos fatos reduzida a conceitos, não estando estes fatos sequer agrupados organicamente, em que se planta sobre essa massa de fatos o marco da ignorância: ‘Diversos’. (MAUSS, 2003, p. 401)

Não acredito que a ideia de “corpo” apresentada neste trabalho possa substituir a palavra “Diversos”, mas penso que, realmente, “é aí que devemos penetrar”, “é aí que há verdades a descobrir; primeiro porque se sabe que não se sabe, e porque se tem a noção viva da quantidade de fatos” (*Ibidem*, p.401).

---

<sup>44</sup> A tradução dos termos nativos é também um limite deste trabalho. Segundo Ana Paula Lima Rodgers, um estudo mais aprofundado dos termos nativos enawene nawe ainda está por se fazer (comunicação pessoal).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. *Yãkwa: o banquete dos espíritos*. Projeto Vídeo nas Aldeias. São Paulo : CTI, 1995.

CESARINO, Pedro N. *Oniska: A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental*. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia) - PPGAS-MN, UFRJ, Rio de Janeiro.

COSTA JÚNIOR, Plácido. A pesca na sociedade enawene-nawe. In: OPERAÇÃO AMAZÔNIA NATIVA; CENTRO DE ESTUDOS E PESQUISAS DO PANTANAL, AMAZÔNIA E CERRADO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO. *Estudo das potencialidades e do manejo dos recursos naturais na Área indígena Enawene-Nawe*. Relatório técnico apresentado ao Fundo Nacional do Meio Ambiente. Cuiabá: 101-157 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol.3. São Paulo: 34, 1996.

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol.4. São Paulo: 34, 1997.

DESCOLA, Philippe. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: De La Maison des sciences de l'homme, 1986.

GONÇALVES, Marco Antônio. *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Etnografia pirahã. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v.3, n.2: 39-65, 1997.

HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

JAKUBASZKO, Andréa. *Imagens da Alteridade: Um estudo da experiência histórica dos Enawenê Nawê*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais, Antropologia) – PUC, São Paulo, 2003.

KELLY, José Antônio. Notas para uma teoria do “virar branco”. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v.11, n.1: 201-234, abril 2005.

LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

\_\_\_\_\_. *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.

\_\_\_\_\_. O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade? *Revista Mana*, v.8, n.1: 29-61, 2002.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao Lago do Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo: la persona e le mythe dans le monde mélanésien*. New York: Arno Press, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004. (Mitológicas, v.1).

LIMA RODGERS, Ana Paula Ratto de. *Descantando caminhos - da ecologia musical Enawene-Nawe (reflexões preliminares)*. Ensaio publicado em formato wiki Abaeté: acesso 12 de outubro de 2008.

LIMA, Tânia Stolze. O que é um corpo? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v.22, n.1: 9-20, 2002.

\_\_\_\_\_. *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*. *Revista Mana*, Rio de Janeiro v.2 n.2: 21-47, Out. 1996.

\_\_\_\_\_. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. [1929].

McCALLUM, Cecília. O corpo que sabe: da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. In: ALVES, Paulo César; RABELO, Miriam Cristina. *Antropologia da saúde: traçando identidades e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz: 215-245, 1998.

\_\_\_\_\_. *Gender and sociality in Amazônia: how real people are made*. Oxford: Berg, 2001.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. Agricultura e coleta enawene-nawe: relações sociais e representações simbólicas. In: OPERAÇÃO AMAZÔNIA NATIVA; CENTRO DE ESTUDOS E PESQUISAS DO PANTANAL, AMAZÔNIA E CERRADO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO. *Estudo das potencialidades e do*

*manejo dos recursos naturais na Área indígena Enawene-Nawe*. Relatório técnico apresentado ao Fundo Nacional do Meio Ambiente. Cuiabá: 101-157 1995.

\_\_\_\_\_. Da Cultura à Natureza: um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawenê Nawê. Tese(Doutorado em Antropologia) USP: São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. Analogismo: a natureza no social. *Cadernos de Campo - Revista dos alunos de pós-graduação em Antropologia Social*, São Paulo, v.12, n.11: 37-47, 2003.

\_\_\_\_\_. Seara dos homens e deuses: uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene-Nawe. (dissertação de mestrado em Antropologia) –Unicamp, Campinas, 2001.

PASSOS, Pedro Henrique. *Mecanismos de sociabilidade Enawene-Nawe e o papel da OPAN Operação Amazônia Nativa na desfecho do território*. Dissertação(Mestrado em Ciências Sociais - Antropologia) – PUC, São Paulo, 2005.

REZENDE, Ubiray. *Apontamentos sobre a escrita Enawene-Nawe (Aruák)*, versão preliminar apresentada aos profissionais que atuam junto aos Enawene-Nawe, Operação Amazônia Nativa – Projeto Enawene-Nawe. Cuiabá: 2006.

RODRIGUES, José.E.B.. O povo que nunca dorme: ensaios sobre o vitalismo Enawene-Nawe. Comunicação apresentada no Fórum “Pesquisas em andamento em etnologia indígena”. V Reunião de Antropologia do Mercosul. Antropologia em Perspectivas. Florianópolis – SC, novembro/dezembro 2003.

SÁ, Cleacir. *As fases da vida: categorias de idade enawene(ru)-nawe*. Operação Amazônia Nativa – Projeto Enawene-Nawe. Cuiabá, 1996. (Mímeografado)

SÁ, Cleacir; SOLETTI, Ricardo. *Relatório 2007 Convênio OPAN/FUNASA. Operação Amazônia Nativa e Fundação Nacional de saúde* – Distrito Sanitário Especial Indígena (Pólo Brás-Norte), relatório técnico: Cuiabá, 2007.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional (Antropologia)*, Rio de Janeiro, 1979. p.32:2-19

SILVA, Márcio. Estrutura social Enawene-nawe: um rápido esboço. In: Estudo das potencialidades e do manejo dos recursos naturais na Área indígena Enawene-Nawe. In: OPERAÇÃO AMAZÔNIA NATIVA; CENTRO DE ESTUDOS E PESQUISAS DO PANTANAL, AMAZÔNIA E CERRADO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO. *Estudo das potencialidades e do manejo dos recursos naturais na Área indígena Enawene-Nawe*. Relatório técnico apresentado ao Fundo Nacional do Meio Ambiente. Cuiabá: 101-157 1995.

\_\_\_\_\_. Tempo e Espaço entre os Enawenê Nawê. *Revista Antropologia*, São Paulo vol.41, n.2: 21-52, 1998.

\_\_\_\_\_. A aliança em questão: observações sobre um caso sul-americano. In: QUEIROZ, Rubem Caixeta; NOBRE, Renarde (org.). *Lévi-Strauss: Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

\_\_\_\_\_. As relações de gênero entre os Enawene-Nawe. *Revista Tellus*, Campo Grande, ano 1, n.1: 41-66, out. 2001.

SOUZA, Marcela Coelho. Nós, os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.16, n.46: 69-96, junho, 2001.

\_\_\_\_\_. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira. *Mana*, Rio de Janeiro, v.10, n.1: 25-60, 2004.

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia* – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.15, n.44: 56-72, outubro, 2000.

\_\_\_\_\_. *Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities*. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), v.11: 445-464, 2005.

\_\_\_\_\_. *Conversão, predação e perspectiva*. *Mana*, Rio de Janeiro, v.14, n.1: 173-204, 2008.

\_\_\_\_\_. Making kin out of others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S) v. 8: 347–365, 2002

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. In. \_\_\_\_\_. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

\_\_\_\_\_. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos*, 77: 91-126, março 2007.

\_\_\_\_\_. O Nativo Relativo. *Mana*, v.8, n.1: 113-148, 2002b.



\_\_\_\_\_. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco.  
in. \_\_\_\_\_. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

WAGNER, Roy. *The invention of the culture*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1981.

WEISS, Maria Clara. *Contato Interétnico, Perfil Saúde-Doença e Modelos de Intervenção Mínima: O Caso Enawene-Nawe em Mato Grosso*. Tese (Doutorado em Saúde Pública) - Fundação Oswaldo Cruz: Rio de Janeiro, 1998.

ZORTHÊA, Kátia. *Daraiti ahã: escrita alfabética entre os Enawene-Nawe*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Mato Grosso: Cuiabá, 2006.